

REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Aus dem Inhalt:

Prälat W. Wissing
Schönstatt in der Weltkirche

H. King
Mechanistisches Denken

H. Schlosser
Modellcharakter der Schönstätter
Säkularinstitute

B. Schneider
Christozentrisch oder marianisch?

Dreißig Jahre Provida Mater

Buchbesprechungen

Inhalt:

Mutter und Kind, in Liebe verbunden	97
Prälat Wilh. Wissing Schönstatt in der Weltkirche	99
Heribert King Das mechanistische Denken als Grundverständnis der Neuzeit (II)	111
Herta Schlosser Zum Modellcharakter der Schönstätter Säkularinstitute für eine christliche Gesellschaftsordnung	121
Benito Schneider Christozentrisch oder maria-nisch?	132
Blick in die Zeit Dreißig Jahre Provida Mater	139
Buchbesprechungen	144

REGNUM · Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Schriftleitung: Dr. Engelbert Monnerjahn
Anschrift der Schriftleitung: 5414 Vallendar-Schönstatt, Postfach 120

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

Herstellung: Neuwieder Verlagsgesellschaft, Neuwied

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

Erscheint vierteljährlich. Preis des Abonnements DM 16,- zzgl. Porto, in der Schweiz Sfr. 17,80 zzgl. Porto. Preis des Einzelheftes DM 4,50.

„ Mutter und Kind, in Liebe verbunden“

Die Sprache Pater Kentenichs ist, obzwar charakteristisch und originell, gewöhnlich von einer großen Einfachheit und Unscheinbarkeit, auch und vielleicht gerade dort, wo sie Bedeutendes ausdrücken soll und zum Ausdruck bringt. Das gilt auch von dem bekannten Gebetchen in Versform, das er im Sommer 1916 zum erstenmal auf Briefbögen und Karten drucken und von den Mitgliedern der Marianischen Kongregation Schönstatt verbreiten ließ: „Mutter mit dem Himmelskinde,/ steig herab auf Deutschlands Fluren,/ daß es, folgend euren Spuren,/ dauernd wahren Frieden finde./ Mutter und Kind, in Liebe verbunden,/ Vaterland, so nur kannst du gesunden.“

Was da in einer unauffälligen, an Friedrich Wilhelm Webers „Dreizehnlinden“ erinnernden Form dahinplätschert, gewinnt für den, der zum Aussageinhalt vorzudringen versteht, einen geradezu erregenden aktuellen und provozierenden Charakter.

Man braucht sich zunächst nur einmal Zeit und Ort der Entstehung dieser schlichten Verse vor Augen zu führen: Deutschland im Sommer 1916. Es war Krieg, und vor allem anderen das Jahr der Schlacht von Verdun. Seit Februar rannten die deutschen Truppen gegen diesen Eckpfeiler der französischen Front an. Erich von Falkenhayn, der deutsche Generalstabschef, hoffte die Franzosen zermürben und ausbluten zu können, um dadurch den Sieg der deutschen Waffen sicherzustellen. Es ist bekannt, daß Falkenhayn mit seinem Unternehmen scheiterte. Die ungeheueren Verluste der Schlacht von Verdun konnten aber auch seinen Nachfolger in der Obersten Heeresleitung, den Generalfeldmarschall von Hindenburg, und dessen engsten Mitarbeiter, General Ludendorff, nicht dazu bringen, sich den Frieden anders als einen Sieg der deutschen Seite und damit als Erfolg neuer, nicht weniger blutiger Schlachten vorzustellen. Auf der Seite der Westmächte (Frankreich, Großbritannien) standen die Dinge nicht besser. Was die Deutschen bei Verdun zu erreichen versucht hatten, das dachten sie im gleichen Jahr 1916 in der fürchterlichen Schlacht an der Somme zu ihren Gunsten zu erzwingen.

In dieser Situation schrieb der 30jährige unbekannte Priester Joseph Kentenich in der Abgeschiedenheit von Schönstatt das Gebetchen nieder, in dem er seine Schützlinge, die zum großen Teil in die Schlachten des Krieges verwickelt waren, um den wahren und dauerhaften Frieden für ihr Vaterland beten lehrte und dessen letztes Verspaar die wuchtige Behauptung aufstellte: „Mutter und Kind, in Liebe verbunden,/ Vaterland, so nur kannst du gesunden.“

Es dürfte nicht schwer fallen zu erkennen, daß das Gebet seither aktuell geblieben ist, nicht bloß für Deutschland, dessen gewaltsame Trennung in zwei Teile

eine permanente Quelle des Unfriedens darstellt, sondern für eine Unzahl anderer Länder und Nationen, ja für die Welt insgesamt. Wieviele Länder werden von wirtschaftlichen, politischen und sozialen Unruhen zerrissen! Wie lange schon hängt die Drohung des Atomkrieges über der ganzen Menschheit! Zur Überwindung der Spannungen und Zerspaltungen aber weiß man keinen anderen Weg als das „Gleichgewicht des Schreckens“, die fortgesetzte Aufrüstung mit immer tödlicheren Waffen.

Aber warum betete Pater Kantenich: „Mutter mit dem Himmelskinde,/ steig herab auf Deutschlands Fluren!“ und: „Mutter und Kind, in Liebe verbunden,/ Vaterland, so nur kannst du gesunden“? Genügt nicht Christus allein? Ist nicht er, gemäß dem klaren Text der Hl. Schrift, „unser Friede“ (Eph 2,14)?

Genau so ist es. Auch Pater Kantenich kannte das Wort der Schrift sehr gut. Er wußte, daß die Menschen und Völker den Frieden nur als Gabe Christi empfangen können, wie er ebenso überzeugt war, daß die beiden anderen großen Probleme unserer Zeit, Freiheit und Gemeinschaft, sich nur in, mit und durch Christus bewältigen lassen. Christus aber – und das ist eine Einsicht, von der Pater Kantenich besonders tief durchdrungen war – haben wir aufgrund des göttlichen Heilsplans und seiner Verwirklichung nur durch Maria. Allein durch die Fleischwerdung unter der Überschattung des Hl. Geistes aus Maria ist Jesus Christus als der Sachwalter Gottes und als geschichtsmächtige, weltgestaltende Kraft der Liebe und des Friedens auf Erden erschienen. Wollen wir also den Frieden Christi, wollen wir ihn als Friedensstifter gewinnen, dann müssen wir uns dorthin wenden, wo wir sicher sein dürfen, Christus zu finden, und zwar in seiner ganzen Wahrheit und Fülle: an seine Mutter.

Doch nicht nur die einmalige und für alle Zeiten gültige Ankunft Jesu in der Geschichte geschah durch Maria und ist darum von ihr unablässig. Nach Pater Kantenich ist auch das immer notwendige geheimnisvolle Kommen Christi zu jedem Land und Volk im Gang der Geschichte – in seiner Botschaft, in seiner Gnade, in seiner Kirche – an Maria gebunden; das heißt: an die Haltung marianischer Empfänglichkeit und Werkzeuglichkeit. Diese absolut unersetzliche Haltung hat in Maria nicht bloß ihr klassisches, unübertreffliches Muster, sondern auch ihre Mutter, ihre Förderin, ihre Nährerin. Wo darum Maria anerkannt ist und die ihr eigene Wirkmacht entfalten darf, da kann sich die Ankunft Christi immer neu ereignen; da entsteht auch die Bereitschaft und die Befähigung für seinen Frieden.

Und ein Letztes: Die Beziehung zwischen Jesus und Maria, ihr Miteinander ist Friede Christi in höchster Verwirklichung. Das aber bedeutet zugleich: Ihre Gemeinschaft ist ein Raum und ein Kraftzentrum reinsten Friedens für uns, für die Welt. Auch darum hatte Pater Kantenich Recht, wenn er formulierte: „Mutter und Kind, in Liebe verbunden,/ Vaterland, so nur kannst du gesunden.“

Schönstatt in der Weltkirche*

Von Prälat Wilh. Wissing

Einführung

Weltkirche und Schönstattfamilie feiern in diesem Jahr jeweils ein 50jähriges Jubiläum: In der Weltkirche begehen wir den 50. Sonntag der Weltmission, in der Schönstattbewegung 50 Jahre Schönstätter Marienschwestern. Beide Gedenktage sind durch Lebensvorgänge und Entwicklungen gekennzeichnet, die Streiflichter auf die Antwort nach der Frage zwischen der Beziehung von Schönstattbewegung und Weltkirche werfen können.

Ich möchte diese Beziehung durch eine These umschreiben und sie dann anschließend eingehender an Zahlen, Fakten und Ereignissen verdeutlichen:

Schönstatt hat als Glied der Weltkirche Anteil am inneren Umschichtungs- und Wandlungsprozeß, der sich in der Weltkirche vollzieht: der Aufbruch der Ortskirchen in Lateinamerika, Asien und Afrika in Richtung einer stärkeren personellen, strukturellen und geistigen Eigenständigkeit kennzeichnet auch in zunehmendem Maße die Entwicklung der Schönstattfamilie, die sich an der inneren und äußeren Entwicklung der Gemeinschaft der Marienschwestern in Afrika und Lateinamerika gleichsam im voraus vollzieht. Der Gründer, Pater Kentenich, selbst hat bereits im Oktoberbrief 1949 auf diesen weltkirchlichen und schönstattischen Umschichtungsprozeß hingewiesen und den Grundgedanken des Rückflusses der Lebensströmungen aus den neu ins Leben gerufenen Gemeinschaften auf die Gemeinschaft in Europa hin als wesentliches Lebensprinzip in die Bewegung eingebaut. Wir wissen, das gerade die Lateinamerikaner unter uns diesen Aspekt besonders bereitwillig aufgegriffen haben.

* Der Beitrag geht zurück auf einen Vortrag, der am 17. Oktober 1976 in Schönstatt gehalten wurde.

I. Beschreibung des Wandels in der Weltkirche

1. Bilanz der Begegnung

Während der vergangenen Jahre der Tätigkeit bei MISSIO, boten sich insbesondere auf den Reisen 1973 bis 1976 nach Indien, Taiwan und Afrika, zur Elfenbeinküste, in den Sudan und nach Ostafrika grundlegende Einblicke und Durchblicke in die Situation der Weltkirche heute. Manche dieser Erfahrungen verdichteten sich während der römischen Bischofssynode 1974 zum Thema „Evangelisation“. Die meines Erachtens zentralen Begleiterscheinungen und

Kennzeichnung des weltkirchlichen Wandlungsprozesses lassen sich zunächst einmal, um anschaulich zu bleiben, an einem Bild verdeutlichen. In den Ländern der Dritten Welt, die uns vielfach noch unter dem Bild der „Missionsländer“ geläufig sind, obwohl sie in Wirklichkeit bereits eigenständige Ortskirchen geworden sind, wurde in den vergangenen 100 Jahren die Kirche gesät und eingepflanzt, unter Opfern, die uns heute kaum vorstellbar sind. Ich denke z.B. an die Besuche der Friedhöfe der Missionsgemeinschaften in Indien: von fünf ausreisenden Missionaren erreichten zwei ihr Ziel und auch diesen blieb nur Zeit zu wirken für zwei oder drei kurze Jahre. Eine ähnliche Sprache finden wir überall in Afrika, Neuguinea, in Asien. Aus den tausend Missionaren zu Beginn des 19. Jahrhunderts sind 100.000 aus Europa und Nordamerika im Jahre 1976 geworden. Doch das Entscheidende ist nicht, daß sich nur die Zahl der Missionare vermehrt hat, sondern daß aus der Saat Leben gewachsen ist. Doch offenbar ist die Zeit der Ernte noch nicht da, sondern die Zeit eines Wachstums mit seinen Aufbrüchen und seinen Krisen.

1.1 Aufbruch der jungen Kirchen im personellen Bereich

Im personellen Bereich ist eine erfreuliche und erstaunliche Zunahme zu verzeichnen. Uns liegen die Zahlen für Afrika und Asien genau vor – sie wurden zum 50. Sonntag der Weltmission, den wir am kommenden Sonntag, dem 24. Oktober, begehen, bei MISSIO erstellt. Da heißt es:

1926	1976
12 Millionen Katholiken	102 Millionen Katholiken
171 eingerichtete Diözesen	853 einheimische Diözesen
0 einheimische Kardinäle	24 einheimische Kardinäle
7 einheimische Bischöfe	520 einheimische Bischöfe
4.500 einheimische Priester	26.000 einheimische Priester
800 einheimische Brüder	7.000 einheimische Brüder
10.000 einheimische Schwestern	70.000 einheimische Schwestern
47.000 einheimische Miss.-Helf.	120.000 qualifizierte Katechisten

Hinter diesen Zahlen verbergen sich Menschen, verbergen sich Gemeinden, verbirgt sich lebendige Kirche. Zahlenmäßiges Wachstum bedeutet aber eben Zusammenführung von Menschen mit Geistigkeit, mit eigener Kultur, mit eigenem Leben, Anleitung von Glaubensvorgängen und Lebensprozessen, die in der Begegnung mit Gott wurzeln. So lassen sich im Wachstumsprozeß der Kirche in Afrika und Asien vielfältige Lebensansätze und Aufbrüche verzeichnen. Von denen, die sich mir während meiner Reise am stärksten eingepägt haben, möchte ich einige Aspekte nennen:

1.2 Der Wandel von einer statischen zur dynamischen Kirche in Asien.

Mit rund 50 Millionen Katholiken auf einem Kontinent von weit über 1,5 Milliarden Menschen bilden die Christen in Asien eine so verschwindende Minderheit, wenn man bedenkt, daß von den 50 Millionen fast 40 Millionen in den Philippinen leben, daß sie eigentlich in einer Zeit, in der Zahlen eine Rolle spielen, an Selbstbewußtsein verlieren müsse. In Wirklichkeit ist es anders. Jahrzehnte, ja Jahrhunderte lang war die Kirche in Indien von sich heraus nicht fähig zu einem missionarischen Zeugnis gegenüber Hinduismus, Buddhismus und Islam. 1973, während der Gesamtindischen Konferenz zur Evangelisierung in Patna, wurde deutlich, daß die katholische Kirche in Indien, die den missionarischen Dienst bislang immer den Ausländern überlassen hatte, nun selber missionarisch werden sollte. Was sich in dieser Zeit und seither in Nordindien, in Assam, vollzieht, ist ein beeindruckender Aufbruch des missionarischen Zeugnisses. Von MISSIO her konnten wir den Aufbau zahlreicher Gemeinden, ja faktisch ganzer Diözesen, die neu im Entstehen begriffen sind, zumindest von der finanziellen Seite her absichern. Andere Formen eines missionarischen Christentums in Asien finden wir in Indonesien. In der Pressearbeit hat die Kirche dort einen solchen Einfluß, daß sie auch auf das öffentliche Leben Einfluß nimmt, obwohl die Katholiken auch in Indonesien bei einer Bevölkerung von 130 Millionen nur eine Minderheit von 5 % sind. Diese missionarische Dynamik wird auch greifbar in den zahlreichen Projektanträgen, die Tag für Tag aus Asien bei uns eingehen und erkennen lassen, wie sehr sich die Kirche bemüht, Zeugnis zu geben, Aufbauarbeit zu leisten, bei den Menschen zu sein in ihrer sozialen, wirtschaftlichen und religiösen Not.

1.3 Grundzug einer wachen Glaubensfreude

Ein dritter Grundzug neben der *personellen Verselbständigung*, der *zunehmenden Dynamisierung* ist in einer *wachen Glaubensfreude* zu sehen. Gerade dies hat mich auf meinen Reisen nach Afrika mit am stärksten betroffen gemacht. Ich denke da an die Kirche im Sudan, die in einer unvorstellbaren Not lebt, und doch nicht ohne Hoffnung ist. 14 Tage lang hatte ich Zeit, diese Kirche in Not zu erfahren, und zumindest vom Klima und von den Mahlzeiten her ihren Lebensstil zu teilen.

Äußerlich gesehen erschien die Situation dieser ganzen Kirche wohl in der gesamten Welt vielfach trostlos, und doch gibt es im Personalbereich vielfältige Zeichen der Zuversicht und der Hoffnung. Das große Seminar ist gut besucht. Der Jesuitenpater, der dort als erste Kraft tätig ist, sagte, daß er in diesem Jahr insgesamt 70 Studenten im Seminar haben werde. Auch die kleinen Seminare sind gut besucht und ein erheblicher Prozentsatz geht vom kleinen zum großen

Seminar. Weitere positive Aspekte zum Personalproblem, die mir auffielen, sind vor allen Dingen die Brüder, die einen guten Eindruck gemacht haben, im wesentlichen aber ihr Noviziat in Uganda haben. Das gleiche gilt von den Schwestern. Nachwuchs ist bei allen sehr stark. Die Brüder sagten, sie könnten ohne Schwierigkeiten, auch wenn sie den Abschluß der Primary School zur Bedingung machen, leicht die doppelte Anzahl von Bewerbern haben.

Ein abschließender Gedanke, der mir ein wesentliches Charakteristikum der Kirche in Afrika und Asien sein dürfte, ist die Erfahrung, daß die Ortskirchen zunehmend reifer werden. Wenn wir als Zielpunkt solcher Reife sagen, die Kirche muß imstande sein, selber Missionare zu senden und gekrönt zu werden durch Martyrium, so ist wahrlich die junge Kirche in Afrika und Asien auf dem Weg dieser Reife, und wir von MISSIO haben mithelfen dürfen, daß sie dorthin gelangt ist. Wenn heute Priester von Tansania in Mozambique arbeiten, wenn Afrika eine eigenständige missionarische Kongregation, Apostel Jesu, gegründet hat für ganz Afrika, oder wenn früher in Vietnam jede katholische Familie mit einer nichtkatholischen Familie bewußt Kontakt aufgenommen hat, um mit ihnen über Christus zu sprechen, so ist das wahrlich zu dem Ziel, selber missionarisch tätig zu werden, ein wesentlicher Beitrag. Und Märtyrer: wir brauchen nur daran zu denken, was von jungen Christen etwa in Vietnam oder gar Kambodscha gefordert ist. Kardinal Döpfner sagte, als er von Rhodesien abflog: „Ich hatte das Gefühl, mit den Märtyrern der Zukunft gesprochen zu haben.“

Der Blick auf die Kirche in Lateinamerika, Asien und Afrika zeigt: die Kirche braucht einheimisches Personal, um die Botschaft Christi in ihrer Weise, in ihrem Denken weiterzusagen, die gleiche Botschaft, die wir in Europa als unseren Glauben bekennen. Es ist eine Freude, wenn man draußen ist, oder bei der letzten Synode in Rom war, mit wieviel Selbstverständlichkeit diese jungen Bischöfe, Priester oder Katechisten in ihrer Weise die Frage angehen. Der Förderung des einheimischen Personals kommt somit die erste Priorität zu. Wer in die Kirche der Zukunft schaut, kann mit Recht sagen und sehen: Es wird eine viel buntere und deshalb viel schönere Kirche sein. Ein Garten der nur Orchideen hat, ist längst nicht so nett anzuschauen wie eine Wiese mit vielen bunten Blumen. Und die Kirche der Zukunft wird diese Vielfalt in großer Einheit haben. Sie wird Weltkirche sein. Gelegentlich gibt es die Frage, ob nicht Gegensätze und Spaltungen entstehen können. Ein afrikanischer Bischof hat mir einmal gesagt: „Nein, der Papst sorgt schon für die Einheit, und wir sorgen für die Vielfalt, aber alles in der einen Kirche.“

2. Die Gefährdung der Kirche in der Dritten Welt und die Herausforderung der Kirche für die Zukunft

Sie mögen fragen: Ist das nicht ein zu optimistisches Bild der Kirche? Greifen wir noch einmal zurück auf das eingangs herangezogene Beispiel eines Wachstumsprozesses, so wurden dort bereits auch die Krisenprobleme berührt, die einen solchen Wandlungsprozeß kennzeichnen.

Existentieller und eindringlicher als die sicher vorhandene wirtschaftliche und in manchen Gebieten auch personelle Bedrängnis der jungen Kirchen ist die zunehmende Auseinandersetzung mit zwei geistigen Strömungen, die global unsere heutige Welt betreffen und sich besonders deutlich auch in den Entwicklungsländern insgesamt auswirken.

2.1 Die zunehmende Säkularisierung

Umfragen bei jungen Leuten in Indien und Indonesien, eigene Beobachtungen der Referenten in Afrika zeigen einen für die jungen Völker unwiderstehlichen Druck in die Richtung der Industrialisierung und Modernisierung ihres gesamten Lebens. Diese Tendenz wird am deutlichsten in den urbanen Zonen wie Sao Paulo, Bangkok, Daressalam und den anderen großen Städten der drei Kontinente, die in dieser Wende zur Modernität hin stehen. Die Kirche muß sich gerade im städtischen Bereich der Entwicklungsländer ungeheueren Problemen stellen. Nicht nur einer ungemein großen Zahl von Gläubigen in einer Gemeinde, oft über 30.000 oder 40.000, sondern auch einer Ausrichtung auf eine einseitige Betonung der Konsumwerte und der materiellen Wunschvorstellungen. In diesen Bereichen gibt es für die jungen Ortskirchen oft nur erste Ansätze einer Pastoral, die in der Lage ist, die bereits bestehende Kirche zu durchdringen, zu vitalisieren und nicht nur im Glauben zu bewahren, sondern im Glauben zu verlebendigen. Es fehlt weithin an Lebensaufbrüchen, die in den Ortskirchen diese zunehmende Säkularisierung durch eine entsprechende Spiritualität auffangen können.

2.2 Einbruch des Marxismus

Damit verbunden, vielfach aber auch mehr oder weniger unabhängig, spielt sich der Einbruch des Marxismus in alle gesellschaftlichen Kreise ab, und man kann tatsächlich von einer nahezu umfassenden Präsenz des Marxismus und der aus ihm resultierenden politischen Strömungen in der gesamten Dritten Welt sprechen. Auch hier stehen kirchliche Kreise vielfach hilflos und es fehlt ihnen an pastoralen, pädagogischen und sozialen Modellen, die dem Marxismus eine größere Attraktion entgegensetzen können.

Ob beide Prozesse, Säkularisierung und zunehmender Einfluß der marxistischen Ideologien und politischen Strömungen, durch den eingangs zitierten

Aufbruch der Ortskirchen allein aufgefangen werden, kann ich hier nicht beantworten. Deutlich ist jedoch die Konsequenz zu ziehen, daß sich die Kirche dieser Auseinandersetzung nicht verschließen kann und auch nicht verschließen können wird. Die Versuche, eine Antwort durch charismatische Strömungen, durch die sogenannte Befreiungstheologie sind bekannt und sollen hier nicht weiter erörtert werden. Wenn die Kirche, so denke ich vielfach, sich nicht selbst dieser Herausforderung stellt und Zeugnis gibt, wird sie, wie in manchen Ländern schon geschehen, zum Zeugnis gezwungen, da sie letztlich zum Zeugnis berufen ist.

3. Die Gemeinschaft der Marienschwestern als Zeichen für die weltkirchliche Teilhabe der Schönstattbewegung

Vor einigen Tagen erhielt ich von den Marienschwestern die Festschrift zum 50jährigen Jubiläum der Gemeinschaft unter dem Titel „Im Schatten des Heiligtums“. Wer Rückblick und Überblick des Textheftes auf sich wirken läßt, wundert sich nicht nur über die zahlenmäßig schnelle Entwicklung von 27 Mitgliedern im Jahre 1926 auf 100 mal soviel nämlich 2.784 im Jahre 1976, sondern über die umfassende internationale Präsenz dieser Gemeinschaft, seitdem die ersten Schwestern im Jahre 1933 nach Südafrika und 1935 nach Südamerika ausreisten. Die Mitglieder der Gemeinschaft kommen, wie es im Textheft heißt, aus 30 Nationen und arbeiten in 22 Ländern, in 10 europäischen und 12 überseeischen Ländern. Aufschlußreich, im Sinne der zunehmenden personellen Selbstständigkeit der Gemeinschaft in Afrika und Lateinamerika sind folgende Zahlen: von den 133 Mitgliedern in der afrikanischen Provinz, die auch die Missionsstation Mutumba in Burundi umschließt, sind bereits 34 einheimische Schwestern, unter ihnen die ersten Afrikanerinnen, die 1975 in Burundi aufgenommen wurden. Die Provinz Argentinien – Uruguay mit 117 Mitgliedern zählt bereits 57 einheimische Schwestern, also nahezu die Hälfte. Noch deutlicher ist die Verlagerung in den beiden brasilianischen Provinzen Santa Maria und Sao Paolo/Parana. Von den zusammen 199 Mitgliedern sind 150 einheimische. In der chilenischen Provinz schließlich sind wiederum mehr als die Hälfte der 132 Mitglieder, nämlich 77 einheimische Schwestern aus Chile, Äquador, Kolumbien. Diese wenigen Zahlen machen deutlich, daß in den Ländern der dritten Welt, ähnliches gilt aber auch für Australien und Nordamerika, eine zunehmende Vereinheimischung der Schwesterngemeinschaft vor sich geht. Und sicher wird es einmal interessant sein zu studieren, wie die Lebensvorgänge in der Schwesternfamilie durch diese zunehmende Vereinheimischung beeinflußt, mitbestimmt und mitgestaltet werden. Was hier für die Schwesternfamilie gesagt ist, gilt in ähnlicher Weise auch für die Schönstattpatres. Sie wissen um die Stärke der Lateinamerikaner in dieser Gemeinschaft, und gilt zumindest in dem ein oder anderen Ansatz auch für die übrigen Verbände, zumindest als Zukunftsleitlinie

und Aufgabe, wenn sie in den jeweiligen Kontinenten eingewurzelt sein sollen. Missionarische Entwicklung und Geschichte der Marienschwestern zeigen aber eine zentrale Konsequenz. Nur die Gemeinschaft kann international fruchtbar werden, die sich vorbehaltlos in den Dienst der jeweiligen Ortskirchen, in den Dienst der jeweiligen Diözesen stellt. Dies soll näher zum Schluß ausgeführt werden.

4. Missionarischer Auftrag der Schönstattbewegung

Man muß aber auch die Frage stellen, was ist eigentlich der missionarische Auftrag der Schönstattbewegung. Sie werden mit mir darin übereinstimmen, daß es schon rein historisch nicht der der Erstevangelisierung sein kann, sondern gerade – wenn wir die Aussagen des Gründers ernst nehmen – der Dienst an den jeweiligen Ortskirchen in ihrem Wachstums-, Umbruchs- und Krisenprozeß. Die Bewegung soll ihrer Zielsetzung und Struktur nach gerade die Erwartungen und Problemkreise beantworten bzw. lösen helfen, die mit dem Einbruch der Modernität, mit der Säkularisierung und der im Marxismus zum Ausdruck kommenden Suche nach einem neuen Konzept des Menschen und der menschlichen Gesellschaft liegen. Mit anderen Worten, um auf die eingangs geäußerte Zielsetzung zurückzukommen, die Bewegung teilt nicht nur die Entwicklung der Ortskirchen in den Entwicklungsländern, sie ist auch bestellt zum Dienst an diesen Ortskirchen auf ihre Zukunft hin, um sie zu befähigen, noch wirksamer sich im Auftrag der Evangelisierung stellen zu können. Wenn der Slogan von MISSIO zum 50. Sonntag der Weltmission am nächsten Sonntag lautet. „Die Zeichen der Zeit erkennen: Mission“, dann ist in einem zweiten Schritt jetzt eingehender zu überlegen, wie die Zeichen der Zeit in der Kirche und außerhalb der Kirche aussehen, wie sie zu deuten sind, und welche Konsequenzen sich daraus ableiten lassen.

II. *Zeitzeichen: neuer Mensch – neue Gesellschaft*

1. Zeichen außerhalb der Kirche im gesellschaftlichen und politischen Raum

Papst Johannes XXIII. hat in seiner am Gründonnerstag 1963 herausgegebenen Enzyklika „Pacem in terris“ ausführlich die Zeichen unserer Zeit zu deuten versucht und nennt drei Merkmale, – dies dürfte damals wie heute für den gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Bereich gelten –:

1. Wirtschaftlich-sozialer Aufstieg der Arbeiterklasse;
2. zunehmende Anteilnahme der Frau am öffentlichen Leben;
3. die Sehnsucht der Völker nach zunehmender politischer Freiheit, die sich auch darin ausdrückt, daß eine Diskriminierung der Rassen nicht mehr anerkannt wird.

Zweifelsohne sind diese Kennzeichen nach sozialem Aufstieg, einer stärkeren Betonung der Rolle der Frau im öffentlichen Leben und nach politischer Unabhängigkeit und Freiheit Zielvorstellungen, die sich – wenn auch in verschiedener Ausprägung – sowohl in den Industrieländern als auch in den Entwicklungsländern nachweisen lassen. Erstaunlich ist jedoch, läßt man diese Merkmale auf sich wirken, daß sie sich mit einem Idealzustand der Gesellschaft abfinden, die weitgehend einer religiösen Dimension entbehrt, die den Einschluß und die Ausrichtung auf die Transzendenz nicht mehr ausdrücklich erwähnen. Durchaus optimistisch kommt Papst Johannes in einem weiteren Abschnitt dazu, daß sich in der UNO der Wille der Völker ausdrückt, lebendige Glieder einer allgemeinen Menschheitsfamilie zu bilden. Wir wissen, wie vieles von dem, was 1963 gesehen und ersehnt wurde, gerade in dieser Richtung nicht mehr der gegenwärtigen Situation entspricht. Wir beobachten stattdessen, daß sich gerade im politischen Raum nicht die Zeichen des Friedens durchsetzen, sondern die Zeichen der Bedrängnis und des Kampfes.

2. Zeichen in der Kirche: Notwendigkeit zum Zeugnis

Papst Paul VI. hat ein Jahr nach der Bischofssynode über die Evangelisierung zum 8. Dezember 1975 ein Apostolisches Schreiben über die Evangelisierung in der Welt von heute herausgegeben und zeigt darin auf, wie in der Verkündigung des Reiches Gottes befreiendes Heil verkündet wird, das als Gottesgeschenk in der Befreiung von der Sünde und vom Bösen, in der Freude, Gott zu erkennen und von ihm erkannt zu werden, ihn zu schauen, ihm anzugehören, besteht, das zwar während des Lebens Christi bereits begonnen hat, sich aber erst voll verwirklicht am Tage der endgültigen Ankunft Christi (vgl. 9.). Er führt dann weiter aus, daß die Kirche auf die Sehnsucht der Völker in den Entwicklungsländern nach einem umfassenden Heil Antwort geben muß, vom Glauben geprägte Einstellungen zu vermitteln hat, eingeordnet in den umfassenden Heilsplan Christi. Dieses Dokument des Papstes, aus der Begegnung mit der Weltkirche entstanden, zeigt Zukunftsperspektiven, in denen wesentliche Grundvoraussetzungen einer lebendigen Kirche genannt werden. Ich erwähne nur das lebendige Zeugnis, das als Grundvoraussetzung einer wirksamen Weitergabe der Botschaft Christi angesehen wird. Eindringlich wird die Frage gestellt: „Glaubt ihr wirklich an das, was ihr verkündet? Lebt ihr, was ihr glaubt? Predigt ihr wirklich, was ihr lebt?“ Dann kommt ein Gedanke, der hier besonders verständlich ist, weil er an die Mitverantwortung appelliert: „Mehr denn je ist das Zeugnis des Lebens eine wesentliche Bedingung für die Tiefenwirkung der Predigt geworden. Durch diese enge Verbindung sind wir bis zu einem gewissen Grade verantwortlich für den Erfolg des Evangeliums, das wir verkünden.“ (Vgl. 76. Echtheit des Lebenszeugnisses.)

Papst Paul VI. verweist im gleichen Zusammenhang auch auf die positiven Zeichen der Zeit: die Suche der Jugend nach Wahrheit und Transparenz, die Forderung der Welt nach Verkündigung eines Gottes, der in den Menschen gleichsam sichtbar wird; die Forderung der Welt an die Christen nach „Einfachheit des Lebens, Sinn für das Gebet, Nächstenliebe gegenüber allen, nach Zeichen der Heiligkeit“.

Beide Texte „Pacem in terris“ und „Evangelisierung in der Welt von heute“ machen deutlich: die Erwartung und Sehnsucht der Menschen – auch in den Entwicklungsländern – kann nur durch ein gelebtes Zeugnis der Christen beantwortet werden.

3. Zeichen der Zeit – und eine Antwort darauf

Pater Kentenich hat in der Deutung der Zeichen der Zeit das Instrument des Dienstes an der Kirche und die Grundlage des Aufbaues der Familie gesehen und in dem, was Papst Paul VI. als „echtes Lebenszeugnis“ bezeichnet, in seiner Weise die eigentliche Antwort auf die bedrängenden Symptome unserer Tage gegeben. In der nicht so sehr bekannten Oktoberwoche 1951 setzt er sich eingehend mit den Zeichen der Zeit – Einbruch des Marxismus – auseinander und fragt, woher denn eigentlich die Durchschlagskraft der marxistischen oder bolschewistischen Bewegung stammt. Er stellt an den Anfang die These der Zukunftsvision des Bolschewismus und führt dann weiter aus: „Wir wissen, daß wir dem Bolschewismus ungezählt viele Irrtümer nachweisen können. Irrtümer philosophischer Art, Irrtümer wohl oft auch auf historisch-psychologischem Gebiete und doch, eigenartiger Weise: der Bolschewismus läßt sich dadurch nicht irre machen. Er mag ja sagen, das ist ein Irrtum, aber die Wirkkraft, die Werbekraft wird dadurch nicht gehindert und dadurch nicht gemindert. Wo liegt die Ursache? – Das ist das große Zukunftsbild, das als großes Ganzes eine ungeheuer starke Motiveinheit, eine ungemein tief wirkende Zielgestalt darstellt. Worauf beruht nun eigentlich beim Bolschewismus diese Art Vision?“ Pater Kentenich führt dann weiter aus, daß im Marxismus ein überzeitliches Anliegen des Menschen beantwortet wird: „Die Niedrigen wird er erhöhen.“ Der Bolschewismus malt also eine Welt aus, „in der auch der einfache Arbeiter gleichberechtigt ist mit allen anderen Menschen, ja eine Welt, in der der einfache Arbeiter, die unterdrückte Klasse, die heute unterdrückte Klasse, gleichsam das Zepter in der Hand hält.“ Weiter sind in der Durchschlagskraft einer derartigen Vision Geschichtsauffassungen wirksam, die einfach eine Entwicklung der Zeit in dieser Richtung im Sinne eines Naturgesetzes annehmen, das die Sendung der Christen in der Welt inzwischen abgelöst habe. Pater Kentenich kommt dann zu dem Ergebnis, daß eine „Vision“ nur überwunden werden kann durch eine größere Vision, eine umfassendere Vision, eine stärker begründete Vision. Es ging

also darum, eine christliche Zukunftsvision zu umreißen, die den Kerngehalt der christlichen Zukunftsvision in die Welt hinausträgt: „Er erhöht die Niedrigen“. Allerdings nicht wie der Bolschewismus dies visionär nur auf einen Stand und bei dem einen Stand nur auf ein Sachgebiet angewandt hat, darauf, daß die Enterbten wirtschaftlich, technisch in die Höhe kommen sollen. Es mag erstaunlich sein, daß Pater Kentenich bei der Beschreibung dieser Zukunftsvision zurückgreift auf die heilige Theresia von Lisieux. Er sagt u.a.: „Wenn Sie denken an die großen Visionen der kleinen heiligen Theresia, an ihre Sendung mit dem kleinen Wege. Dann wiederum die Frage: Welch eine Kraft liegt in einer derartigen Vision, einer Vision, die also nicht zusammengeklügelt ist, wohl auch nicht zusammengedrängt, nicht zusammengedacht ist durch große Ideengänge oder durch systematische Auseinandersetzungen, dann mögen sie einmal die Geschichte befragen. Der Teilsicht ist eine universelle Zukunftsvision gegenüberzustellen, die also nicht nur das Sachgebiet der wirtschaftlichen Gleichschaltung beinhaltet, sondern neben den wirtschaftlichen, politischen Aspekten auch die religiösen und sittlichen Aspekte umschließt.“ Es ist aufschlußreich zu vergleichen, wie in diesem Ansatz einer universellen christlichen Zukunftsvision der Gedanke des umfassenden Heiles, in einer anderen Sprache natürlich und in einem anderen Bild, aber in gleicher Weise und in theologisch ähnlichem Ansatz gegriffen worden ist. Während aber auch das Konzept des umfassenden Heiles bei diesem Ansatz stehen bleibt, kommt in der Bewegung der Gedanke hinzu, der dieser Vision eine gewisse Zugkraft verleihen soll, nämlich die „Messianität“. Dies besagt, daß Schönstatt als Glied der Kirche ein Glied einer Erlösungsreligion ist und mithelfen möchte an einer universellen Welterlösung.“ Das Merkwort für diese Zukunftserwartung ist der neue Mensch in der neuen Gemeinschaft. Darin sollen die Spannungen zwischen Persönlichkeit und Gemeinschaft bewältigt werden, die Spannungen zwischen Persönlichkeit und Wirtschaft, die Spannungen zwischen Persönlichkeit und Technik und schließlich die Spannungen zwischen Persönlichkeit und Aufstieg der Massen. Eine wesentliche Antwort darauf kann gegeben werden durch die Spiritualität unserer Laieninstitute und durch Leben und Lehre der Theresia von Lisieux.“

Wir bereiten uns bei MISSIO auf das 50jährige Jubiläum der heiligen Theresia von Lisieux als Patronin der Mission vor. In ihrer Biografie, die von Urs von Balthasar geschrieben worden ist, heißt es – und damit wird die christliche Antwort auf die gegenwärtige Zeitproblematik angedeutet –: „Die Durchsichtigkeit des Irdischen zum Himmlischen ist so vollkommen und so unmittelbar erlebt. Theresia von Lisieux hat ihre Begriffe von der Familie, Kindlichkeitsbegriffe, Schwesterlichkeitsbegriffe, Brüderlichkeitsbegriffe, das ist für sie etwas Selbstverständliches, bei ihr sind die großen übernatürlichen Wirklichkeiten, ob es sich um das Vatererlebnis, um das Muttererlebnis, um das Geschwistererlebnis

handelt, ins Unbewußte hinabgesickert und hinabgesunken und haben sie ganz geprägt.“ Mit anderen Worten läßt sich sagen, daß der Organismusgedanke Schönstatts auf diese eingangs umrissenen Zeitzeichen eine Antwort gibt.

III. *Aufruf zum Dienst an der Weltkirche*

Aus den oben zitierten Darstellungen ergeben sich eine Reihe von Konsequenzen, die ich abschließend nur andeuten möchte.

1. Die Bedeutung missionarischer oder apostolischer Spiritualität

Zunächst eine These: Die Weltkirche ist mehr denn je auf eine tiefgreifende missionarische Spiritualität angewiesen, die im gemeinsamen Beten und füreinander Einstehen die eigentliche Quelle apostolischer Erfolge sieht. Hier kann die Bewegung durch ein lebensechtes Zeugnis und durch den Austausch als Glied der Weltkirche Hilfen anbieten. Gerade der marianische Gedanke erleichtert diese Gebetsgemeinschaft, ist doch die Gottesmutter durch ihre Gemeinschaft im Pflingtsaal Vorbild für gemeinschaftliches Beten geworden.

Wer noch einmal aufmerksam die Lage der Weltkirche an sich vorbei ziehen läßt, sieht deutlich, daß bei allem personellen Wachstum, bei all den verschiedenen ortskirchlichen Lebensaufbrüchen, die Bedrängnis der Kirche in den letzten 10 Jahren erheblich zugenommen hat: In Asien denken wir an Vietnam, Laos und Kambodscha, in Afrika an die gesamte Problematik von Angola, Mozambique und des gesamten südlichen Afrika, in Lateinamerika an die spannungsgeladene und konflikthafte politische Situation und Konfrontation, in die auch die Kirche hineingezogen wird. Finanzielle Opferbereitschaft allein kann diese Probleme längst nicht mehr von ihrer Wurzel her lösen, wohl Initiativen unterstützen. Es ist darum erforderlich, die geistliche Verbundenheit, die lebendige Erfahrung im Miteinander-Beten als Ausdruck der wirklich missionarischen Gesinnung der Christen zu entfalten. Wir müssen auf dieses Suchen eine Antwort geben. Daß es besteht, mag vielleicht gerade daraus deutlich werden, daß zwei Arbeitshilfen zum Sonntag der Weltmission am schnellsten vergriffen waren: der Entwurf eines Jugendgottesdienstes und der Missionsrosenkranz mit dem Angebot von Meditationsdias, zu dem Pater Boll eine theologische Skizze über die missionarische Bedeutung des Rosenkranzgebetes geschrieben hat. Diese Antwort kommt vorbildlich meines Erachtens in der gesamten Anbetungsströmung der Bewegung zum Ausdruck.

2. Förderung missionarischer Berufe

Wir haben eingangs herausgestellt, daß eine Gemeinschaft in dem Maße wächst, wie sie sich selbstlos in den Dienst der vorhandenen Bedürfnisse der jeweiligen Ortskirchen stellt. Wir haben die Situation der Ortskirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika als eine Situation des Umbruchs skizziert. Wenn z.B. allein in Lateinamerika 1.000 Jugendliche, vorwiegend Studenten, in Gruppen erfaßt sind, so ist dies auch ein Aufruf sich dafür einzusetzen, daß Laienführungskräfte aus den Verbänden der Männerseite zur Verfügung stehen, die ihnen bei der Gewinnung einer umfassenden Sicht der Zukunft der Kirche helfen können und zur Seite stehen, die vielfältigen Spannungen im Bereich einer Zielsetzung eines neuen Menschen und einer neuen Gesellschaft zu lösen.

3. Lokale Zentren

Die geistige und personelle Präsenz der Bewegung wäre in bestimmten Brennpunkten, ich denke nur an ein mögliches Zentrum der Bewegung in Rom, zu verstärken.

4. Die wichtigste Voraussetzung: volle Integration in die Weltkirche

Auch hier zunächst eine These: Die Integration der Bewegung in die Weltkirche ist wesentlich abhängig von der gläubigen Annahme der Bedeutung des Gründers. Es ist interessant, wie die Menschen heute auf der Suche nach exemplarischen Christen sind.

Ich denke da nur an die Plakatreihe des Päpstlichen Werkes für geistliche Berufe in Freiburg „Exemplarische Christen“ oder an ein neues Buch unserer Journalisten über vorbildhafte Christen in Amerika und Asien „Abenteurer Gottes“, oder an die verschiedenen Biografien, die im Rahmen der Schönstattfamilie entstanden sind, nicht zuletzt auch an die Bedeutung exemplarischer Laien, wie z.B. Mario Hiriart aus Chile. In der Person des Gründers sehen wir nun einen Mann der Weltkirche, der in seiner Person modellhaft zentrale Spannungen der Weltkirche ausgetragen hat: z.B. das Verhältnis des Charismas zum Amt, die prophetische Funktion, die sich nicht aus der Gesamtkirche abspaltet, der Aufbau einer internationalen Bewegung, die den nationalen wie universalen Aspekten zugleich Rechnung trägt. Und schließlich vor allem die Integration von Transzendenz und Immanenz, von Weltlichkeit und Gottesbezug in einer Spiritualität des ganzheitlichen Denkens, die die Kraft einer Gegenvision zum marxistischen Weltbild enthält. Die Aktualität dieser Botschaft wird unterstrichen durch eine zweite oder weitere exemplarische Gestalt, durch Theresia von Lisieux, die in ihrer einfachen schlichten Art diese Einheit, diesen Aspekt des umfassenden Heils in ihrer Person gegriffen hat.

Für die Zukunft wäre es wohl wichtig, die Integration seiner Person und seines Werkes in die Weltkirche durch die stärkere Präsenz der Bewegung in einem Zentrum in Rom zu dokumentieren, an dem sich die Vertreter der Weltkirche, auch der Bischöfe aus der Dritten Welt, mit seiner Person und seinem Werk auseinandersetzen können. Meines Erachtens kommt daher für die Integration seiner Person in die Weltkirche den beschleunigten Bau des Rom-Heiligtums und eines Begegnungszentrums besondere Bedeutung zu.

Das mechanistische Denken als Grundverständnis der Neuzeit II

Von Heribert King

Jede geschichtliche Epoche ist gekennzeichnet durch einen Geist, der sie beseelt und in dem sie sich auf die verschiedenartigsten Weisen zum Ausdruck bringt. Wir wollen in dem nachstehenden Beitrag den Geist der Neuzeit etwas näher charakterisieren. Es soll versucht werden, die geistige Situation zu erfassen, die sich in verschiedenen philosophischen Systemen zur Darstellung gebracht hat. Der Sinn unserer Ausführungen ist es, gleichsam uns von „außen“ etwas an die Kurzformel „mechanistisches Denken“ heranzumachen¹.

1. Beschreibung des Geistes der Neuzeit

a. Die Neuzeit als neue menschliche Situation

Beginnen wir unseren Versuch mit einem Zitat von Burckhardt, das Pater Kentenich in seinem Oktoberbrief 1949 bringt. Nach ihm hat sich der Mensch der Neuzeit „von der autoritativen und dogmatischen Gebundenheit des Mittelalters losgesagt. Er stellt sich auf die eigenen Beine (Giordano Bruno), will sein eigener Herr sein, will selbst die Gesetze und den Rahmen seines Lebens bestimmen, entdeckt Kräfte, Ansprüche und Möglichkeiten, die in ihm schlummern; die will er auslegen. Er entdeckt aber auch diese Erde mit ihrem Zauber und will sich auf ihr einrichten“². Der Mensch erscheint mit einem ganz großen Anspruch auf Berücksichtigung seiner menschlichen Forderungen und Möglichkeiten.

So wendet er sich mit seinem Selbstvertrauen der geschaffenen (und auch der ungeschaffenen) Wirklichkeit zu. Seine Welt wird immer größer. Es werden neue Kontinente entdeckt. Der Kontakt mit anderen Völkern bringt Kenntnis von

neuen Traditionen und Werten. Verschiedene Religionen, vor allem aus Asien, beginnen den Menschen des Abendlandes anzusprechen. Es gibt mehr Wertvolles in ihnen als bisher angenommen wurde. Die Astronomie entdeckt ein Universum, das verglichen mit der mittelalterlichen Vorstellung geradezu unendlich zu sein scheint. Die Geschichtswissenschaften zeigen, daß der Mensch eine viel längere Geschichte hat als man dachte und daß es vor seinem Erscheinen viele Millionen Jahre gab. In einem ersten Augenblick inspiriert diese neue Welt dem Menschen ein Gefühl ähnlich dem des Schwindels. Aber gleichzeitig fasziniert sie ihn. Er stürzt sich auf sie, um sie zu kennen, zu ändern, zu unterwerfen und zu bauen.

Die Größe dieser neuen Welt weckt, vertieft und konsolidiert ihrerseits im Menschen die Erfahrung seines Erfolgs und vor allem seiner *Freiheit*. Er löst sich aus der Verflechtung mit den „kleinen“ Verhältnissen der Bindungen, die ihm die Tradition auferlegt. Die Weite der Welt bedeutet Freiheit, Freiheit sich zu binden oder zu lösen, Freiheit zu wählen. Er hat den Eindruck, daß er erst jetzt wirklich frei atmen kann. Es bereitet sich ein neues Klima aus. Indem er sieht, wie viele Möglichkeiten es in der Verehrung Gottes, im Menschsein, in der Art, gemeinschaftlich zu leben, gibt, entdeckt er, daß im Grunde genommen alle Formen gleichen Wert oder Unwert haben. Jetzt hat er die Möglichkeit und vor allem den Willen, wirklich frei zu sein. Seine Kenntnisse verhelfen ihm dazu. Er löst sich aus der Natur, beschwört ihre Gefahren und überwindet sie. Man denke an die Medizin, an die Eroberung neuer Gebiete für den Menschen, denke aber auch an die neuen Formen der Demokratie, der Begründung der Autorität und des Rechts sowie an die progressive Lösung des Menschen aus den überkommenen Formen der Religiosität.

So wird der Mensch immer mehr *Subjekt*. Er ist das Maß aller Dinge. Die Welt wird sein Objekt. Er bleibt ohne die Umwelt, in die er hineingewoben war. Er wird „aggressiv“ zu ihr. Diese Gegenüberstellung weckt ihn, erlaubt ihm, Reserven und Möglichkeiten in sich zu entdecken, die er bisher nicht geahnt hat. Er wird „größer“. Damit verwirklicht er in der Tat, was die Philosophie immer als sein eigentliches Privileg herausgestellt hat: Er hat Abstand. Dieser Abstand bedeutet Abstand von der Welt, vom Nicht-Rationalen in ihm selbst und auch von Gott. Alle diese Dinge haben nicht mehr die Macht des schicksalhaft Vorgegebenen, das nicht geändert werden kann.

Die Zeit bis zur Renaissance, auch wenn sie viele Einschnitte und Wendungen verzeichnet, zeigt im Grunde genommen das Bild einer großen Einheit und Kontinuität. Es dominiert ein Charakteristikum: Es ist eine gebundene Zeit. Der Mensch tritt nur wenig aus der ihn umgebenden Welt heraus. Er tut es wohl in Gedanken. Die Philosophie weiß das zu formulieren. Aber auf dem Gebiet

der Verwirklichung des Menschseins, des Bildes, das er von sich, von der Welt und von Gott hat, ist er gebunden an eine bestimmte Möglichkeit. Metz spricht von einer kosmozentrischen Epoche, die in der Neuzeit durch eine anthropozentrische abgelöst worden ist³.

Allgemein ist man heute der Überzeugung, daß wir in einer Wende leben, wie sie bisher noch nicht dagewesen ist. Heute wird sichtbar, was damals grundgelegt worden ist.

Der Mensch der Neuzeit trennt sich, wie gesagt, von seiner Umwelt, von der Welt, die in ihm ist, und von Gott, dergestalt, daß er zu einer Art Insel wird. So ist der Anfang des Philosophierens nicht mehr das Objekt (das Sein), sondern das Subjekt. Die Sicherheit und die Totalität der Möglichkeit trägt er in sich selber. Von der Insel, die er darstellt, macht er seine „Streifzüge“ in das „Meer“ der unbegrenzten Möglichkeiten und baut, was ihm in den Sinn kommt. Aber nicht immer gelingt es ihm, hinauszugelangen.

Die Subjektivität wird ermöglicht in der *Rationalität* des Menschen. Sein Geist denkt die Dinge ohne Voraussetzungen. Der Gedanke hat seine Formen, die er auf die Realität projiziert. Die Formen sind nicht mehr in den Dingen; so verlieren sie ihre objektive Seinsordnung. Er gibt sie ihnen, er denkt sie. Er gibt Sinn den Materialien, die die Welt ihm darbietet. Die Kategorien sind in ihm als Denkformen. Sie sind nicht Seinskategorien, wie die Philosophie vor der Neuzeit gedacht hatte. Das Sein gibt jetzt der Mensch. Er behauptet, eingeborene Ideen von der Wirklichkeit zu haben. Wenn auch dies am Anfang der Entwicklung (Descartes) noch Ausdruck eines Seinsrealismus ist, wird dieser Ansatz immer mehr umgeformt zum Subjektivismus des Idealismus.

Zur Illustrierung bringen wir folgendes Beispiel: „Als Heine, ohne Zweifel nach einer Vorlesung Hegels, seinen Kutscher fragt: Was sind Ideen?, antwortet ihm dieser: Die Ideen... Die Ideen sind die Dinge, die sich einem in den Kopf setzen. Aber in Wirklichkeit ist es vielmehr so, daß wir besser sagen müssen, daß die Dinge die Ideen sind, die uns aus dem Kopf kommen und die von uns als Realitäten angesehen werden.“⁴

Die Körperlichkeit, mit allem, was dies hinsichtlich der Beziehung zur konkreten Welt bedeutet, hat nicht mehr den „mildernden“, „bindenden“ und „humanisierenden“ Einfluß auf den Geist. Die ganze Tradition hatte behauptet – und auch entsprechend gelebt –, daß der Geist an den Körper und an eine sichtbare Ordnung der Dinge gebunden ist. Nur abstrakt betrachtet ist der Geist frei und kann über den Dingen stehen.

Der neuzeitliche Mensch geht von der reinen Geistigkeit aus. Im Grunde genommen will er das reine geistige Sein verwirklichen, das nur dem Engel zusteht. Da dieser Versuch dem Menschen unangemessen und gegen sein Sein ist, wirkt er sich notwendigerweise unmenschlich aus. Der Verstand herrscht und denkt ohne jedwede Rücksicht.

Auf die Dauer erreicht dieser Versuch genau das Gegenteil. Er schlägt in Irrationalismus um. Der Eindruck von dem, was besonders eindrucksmächtig erscheint (eine neue Erfindung z.B.) wird zum Ausgangspunkt von immer neuen Systemen, die dadurch entsprechend einseitig ausfallen. Der rationalste Mensch wird sich als der irrationalste erweisen.

In allem begegnet der Geist des Menschen immer mehr nur sich selbst. Er denkt die Produkte seines eigenen Geistes, der in der Technik die verschiedensten *Realisierungen* entwickelt. Das Sein ist nicht nur gedanklich, sondern auch in der Tat nur noch das Material, das dem Menschen die verschiedensten Kombinationen erlaubt und sonst nichts mehr. Er trennt das Denken von der objektiven Realität des Seins. Die Dinge sind nicht mehr Dinge an sich, sondern Dinge für ihn. Es handelt sich um „willkürlich konstruierte Ideen“, die der Mensch durchsetzt, ohne im geringsten die Seinsordnung zu berücksichtigen⁵. Zum erstenmal in der Geschichte hat der Mensch Tausende von Möglichkeiten, einen solchen prometheischen Willen durchzusetzen. Es scheint nichts Unmögliches mehr zu geben. Er ist Schöpfer geworden. Es ist nicht mehr notwendig, Gott in den verschiedenen Äußerungen des Willens seiner Seinsordnung anzubeten.

So ist er also das voraussetzungslos handelnde Subjekt. Er ist es so sehr, daß er mehr und mehr darauf besteht, in jedem Augenblick von vorne anfangen zu können und zu dürfen, nur ausgehend von sich selbst, ohne jede Tradition, Voraussetzung oder Bedingung, welcher Art sie auch sei. Nicht einmal seine eigenen Verwirklichungen sind bindend, geschweige denn ein objektiv vorgegebenes Sein. Wir sehen dies in Reinkultur in einigen Formen des zeitgenössischen Existentialismus (Sartre). Es ist der Mensch der reinen Möglichkeiten, der alles, ausgehend von sich selbst, verwirklichen zu können glaubt. Seine großen Erfolge geben ihm immer neu Recht.

b. Eine neue Formulierung

Während der ganzen Zeit der Entwicklung des neuen Grundverständnisses fehlt es nicht an Ansätzen, die das Neue in Begriffe und Systeme zu bringen trachten. Denken wir an die reiche Literatur und den Beitrag der bildenen Künste der Renaissancezeit. Aber gültig kann es erst nach einer langen Zeit der Ausreifung, Konsolidierung und Verfestigung formuliert werden.

Der erste, der mit einer Resonanz ohnegleichen ein System entwickelt ist *Luther*. Der Christ – denn dieser Ausgangspunkt ist für alle gültig in jener Zeit – ist in ganz radikaler Weise Subjekt. Er ist es vor Gott. Vor ihm steht er ganz allein. Seine Sorge, um nicht zu sagen seine Obsession, ist die Frage, wie er sich mit diesem Gott auseinandersetzen kann, oder besser gesagt, wie er das Gewicht Gottes, das ihn niederdrückt, aushalten kann. Es gibt keine Welt (Heilige, Vermittlungen wie etwa das Papsttum, Maria oder die Kirche), es gibt keine sichtbaren Zeichen wie die Sakramente, die das „Zusammenprallen“ mit Gott sanfter machen könnten. Die Dinge und Menschen haben aufgehört von Gott zu reden und dem Menschen zu sagen, daß Gott sich zu ihm herniederneigt. Sie stellen keinen Verweis mehr dar auf eine Transzendenz, die der Mensch als solche anerkennen könnte. Sie offenbaren nichts. Sie sind nur sie selbst und das in totaler Verfallenheit. Gott offenbart sich nur im Glauben. Es gibt nichts Geschaffenes, das diese Offenbarung ausdrücken könnte. In gewisser Hinsicht können wir den Protestantismus zusammenfassen, indem wir sagen, daß die Leugnung der „*analogia entis*“ die Wurzel all seiner Irrtümer ist. Man vergleiche dazu die Behauptung Karl Barths, daß die Lehre von der „*analogia entis*“ die Erbsünde des Katholizismus sei⁶. Gott fordert einen blinden Gehorsam vor seiner Offenbarung, die der Mensch nicht menschlich verstehen kann. „Er“ hat es gesagt; es gibt keine Gründe, die etwas erklären können. Der Glaube besteht darin, einen Sprung der Wirklichkeit Gottes entgegen zu machen. Dieser Glaube ist Frucht der Gnade. Diese Grundhaltung, die wir Fideismus nennen, bringt die Gefahr mit sich, daß Gott sich in reine Ideen verflüchtigt.

Die Haltung des Protestantismus stimmt mit der Grundhaltung der modernen Menschen überein. Er ist ja in radikaler Weise Subjekt. Die Beziehung zum Objekt (auch zu Gott) ist seiner Subjektivität überlassen. Deswegen ist auch der Protestantismus von vielen als höher und kulturell fortschrittlicher gewertet worden als der Katholizismus und hatte auch viel mehr Möglichkeiten und Neigung, sich den jeweiligen Zeitströmungen anzupassen. Gott und die ganze Offenbarung hat mit Erkenntnis ja nichts zu tun.

Fortsetzung des Protestantismus und Säkularisierung zugleich ist der *Idealismus*, wie er von Kant grundgelegt und von Hegel vollendet wurde. Was für den Protestantismus der Glaube ist, das ist für Kant der Verstand mit seinen apriorischen Grundanschauungen. Die Dinge, ebensowenig wie im Protestantismus, sind nicht erkennbar. Der Mensch steht allein in seiner Subjektivität und seine Ideen. So macht er sich ein selbstgezimmertes Bild von der Welt, vom Mensch und auch von Gott⁷.

Alles andere ist davon ableitbar. So nennt Pater Kantenich im allgemeinen diese beiden als Verursacher des modernen Denkens⁸. Sie haben dann andere Erschei-

nungen wie den Vitalismus, Materialismus, Historizismus und Existentialismus hervorgebracht. Aber diese Dinge gehören schon zum Thema der Folgen der typischen Geisteshaltung der Neuzeit.

So haben wir also eine Tendenz, eine Voreinstellung in der Zeit, einen seelischen Zustand, eine Grundstimmung, die in philosophischen Systemen ausgedrückt wird, die ihrerseits wieder bewirken, daß sich die betreffende Grundeinstellung vertieft und verbreitet. Was der Mensch konfus und ohne recht zu wissen, was es bedeutet, empfindet und auch irgendwie denkt, sagen die philosophischen Systeme mit Klarheit und in komplizierten Analysen. Aber im Grunde sind es die einfachen Formeln, bestimmte Wörter und Neuschöpfungen sprachlicher Art, die „hängen“ bleiben, die „zündend“ und wie Symbole verwandt werden, wie ja auch entsprechende Philosophen „Mode“ werden. Wenige haben Kant oder Hegel gelesen oder gar verstanden. Aber einige ihrer Ausdrücke werden Schlüsselwörter und stehen für ein ganzes System, das zwar nicht in seiner Begrifflichkeit, wohl aber in dem ihm zugrundeliegenden Lebensgefühl nur zu gut verstanden wird.

2. Die Formulierung Pater Kantenichs

Immer, wenn Pater Kantenich sich auf die Denkform der Neuzeit bezieht, wiederholt er den Ausdruck „mechanistisches Denken“ und stellt ihn in das Zentrum seiner Überlegungen. Er sagt auch „mechanisches“ oder „mechanizistisches“ Denken. Mindestens bis in das Jahr 1922 ist diese Terminologie nachweisbar. Er will damit das Negative und Irrige in der Neuzeit in den Griff bekommen. Es dreht sich nicht darum, die Erfolge und Richtigkeiten der Neuzeit zu leugnen oder zurückzuweisen. Aber die echten Fortschritte und Erfolge haben keine Dauer wegen der irrigen Denkform, die der Neuzeit eigen ist. Gehen wir ein wenig seiner Terminologie nach. Wir wollen es vor allem tun im Hinblick auf eine gewisse Unvereinbarkeit, die auf den ersten Blick zu existieren scheint zwischen dem, was wir im ersten Punkt auseinandergelegt haben und einer spontanen Erfassung der eben ausgeführten Terminologie.

Zunächst wird unsere Aufmerksamkeit von der Tatsache geweckt, daß Pater Kantenich das mechanistische Denken oft ganz nahe an das idealistische Denken heranrückt oder sogar mit ihm identifiziert. So spricht er von einer „mechanistisch und idealistisch eingestellten Geistigkeit“⁹ oder setzt die beiden Ausdrücke unverbunden nebeneinander („das mechanistische, idealistische Denken“)¹⁰, oder redet vom „philosophischen Idealismus mit seiner separatistisch-mechanistischen Denkweise“¹¹ oder von einem „idealistischen Denken und idealistischer Frömmigkeit, die man vielsagend auch mechanistisch oder separatistisch nennt“¹². Er spricht weiter von einem „separatistischen Idealis-

mus¹³, von „idealistischem und separatistischen Humanismus“¹⁴, von „mechanistischer oder separatistischer geistiger Art“¹⁵ und von einem „mechanistischen, separatistischen Denken“¹⁶. Die Ausdrücke „mechanistisch“, „idealistisch“, „Trennung“ finden sich in den angegebenen Kombinationen in vielen seiner Schriften.

Das besagte Denken trennt im Subjekt Verstand, Willen und Herz¹⁷. Hier ist aber zu vermerken, daß es ihm dabei nicht in erster Linie und unter dem Gesichtspunkt des hier dargestellten Problems, vielleicht überhaupt nicht um die Frage geht, daß der Verstand unter dem Einfluß von Voreinstellungen, Triebhaftigkeiten oder Gefühlen nicht richtig urteilt. Wenn er hier von Trennung redet, ist die Trennung gemeint, soweit Verstand, Wille und Herz und ihr Zusammenspiel auch Denkobjekt sind. Das andere ist so alt wie die Menschheit. Hier dreht es sich aber um die Erfassung des typisch Neuzeitlichen des Problems. Das alles besagt nicht, daß nicht Wechselwirkungen da sind¹⁸. Es trennt die Idee vom Leben (z.B. die Idee Gottes vom Leben Gottes oder die Idee von ihrer Verlebendigung oder Inkarnierung wie etwa die Idee der Reinheit der Gottesmutter von der Person der Gottesmutter), die Erstursache von der Zweitursache, und in den verschiedenen Gebieten des Lebens, sowohl im natürlichen als auch im übernatürlichen Bereich, trennt es Lebensprozesse und löst sie auf¹⁹. Zu diesen drei Charakterisierungen fügt er manchmal noch eine vierte bei: Es trennt die Ideen unter sich.²⁰

Die Trennung, die im Prinzip auf allen Gebieten beobachtet werden kann, wird erwähnt als besonders in Erscheinung tretend, wo es geht um Trennung von Religion und Leben²¹, von Glaube und Wissen, natürlicher und übernatürlicher Schau, von Wissen und Lieben²², von Selbstliebe und Fremdliebe²³.

Immer ist es ein Mensch, bei dem der Verstand extrem ausgebildet ist²⁴. Es ist „eine Spielart der seelischen Zerstückelung des menschlichen Verstandes, des menschlichen Erkenntnisvermögens“²⁵. Es ist die Frucht des Rationalismus, so wie er im 17. und 18. Jahrhundert kultiviert worden ist²⁶.

Diese Mentalität bezeichnet er als den Hauptnenner aller Phänomene der Neuzeit, vor allem der negativen. Sie ist die Wurzel, der „letzte Keim der Krankheit... an der die abendländische Seele leidet“²⁷; sie erschüttert das heutige Abendland „bis in die tiefsten Wurzeln“²⁸, berührt „schlechthin die Lebens- und Existenzfrage des Abendlandes“²⁹. In diesem Sinn muß sie überwunden werden. Sie ist ein „bedauerlicher Krankheitsbazillus“³⁰, der die Welt durchdringt und immer kranker macht. Sie ist wie eine „Mauer“³¹, welche die Durchdringung durch das Christentum schwierig oder gar unmöglich macht. In ihren Wirkungen ist sie „fast wie eine Atombombe“, die alles auseinanderlegt³². Sie

stellt sich einer typisch katholischen Mentalität gegenüber wie „Ja und Nein, Tugend und Laster, Ideal und Zerrbild“³³.

Wenn Pater Kentenich sich auf das idealistische oder mechanistische Denken bezieht, bezieht er sich auf seine Wirkungen innerhalb der Kirche. Er unterscheidet davon die Situation der Welt im allgemeinen als eine Situation, in der das mechanistische Denken schon viel weiter fortgeschritten ist und bezeichnet es dann mit dem Wort „kollektivistisches“ Denken und Leben. So schreibt er z.B., daß die Gefahren von zwei Seiten kommen: „aus dem außerkirchlichen Raum durch den Kollektivismus und aus dem innerkirchlichen Raum durch das mechanistische Denken“³⁴.

Das Denken des Kollektivismus wäre demnach ein mechanistisches Denken in einer sehr betonten Form, so stark daß die „Maschine“ klar als die Norm der Gesellschaft und des Menschen erscheint³⁵. Es ist das Denken eines schon sehr weit fortgeschrittenen Stadiums der Neuzeit und schon nicht mehr durch den Einfluß des Glaubens an die Offenbarung gemildert. - - -

Wir haben ein wenig die Terminologie analysiert, die im Denken Pater Kentenichs auftritt. Es fehlt jetzt noch die Behandlung der Frage, wie sich das mechanistische Denken zum idealistischen verhält. Denn in dieser Frage scheint sich die am Anfang dieses Abschnittes angedeutete scheinbare Unvereinbarkeit der Analysen des ersten Abschnittes und der Pater Kentenichs zu lösen. Das mechanistische Denken erscheint vielleicht als die notwendige Begleiterscheinung des idealistischen Denkens. Es würde sich so das Wort vom „Erbe des philosophischen Idealismus“³⁶ in seiner Bedeutung erweisen. Wir hätten drei Stufen: philosophischer Idealismus, mechanistisches Denken und Kollektivismus, die virtuell gleichzeitig, aber in ihrer Ausfaltung durch die Geschichte ein Nacheinander im Sinne von Akzentuierungen darstellen.

Dieser Frage muß eigens nachgegangen werden. Das soll in einem folgenden Artikel geschehen.

Anmerkungen:

¹ Vgl. vom gleichen Verfasser den Beitrag unter dem gleichen Titel in der Januarnummer dieser Zschr. Der jetzige Beitrag stellt eine Fortsetzung dar. Er versucht, den Inhalt des Grundverständnisses der Neuzeit näher in den Blick zu nehmen, während der erste auf das Phänomen des Grundverständnisses als solches aufmerksam machte.

² Zitiert in Kentenich, Oktoberbrief 1949, Vallendar 1970, 70 f.

³ Metz, Christliche Antropozentrik, München 1962.

- ⁴ Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, Madrid ⁵ 1966, 34.
- ⁵ Kentenich, *Vorträge in Oberkirch 1967*, zusammengefaßt in *Victoria Patris*, hektographierte Ausgabe, Band II, 95.
- ⁶ a.a.O., 45/46.
- ⁷ Vgl. Kentenich, *Daß neue Menschen werden*, Vallendar 1971, 97.
- ⁸ Als Beispiele zitieren wir: *Daß neue Menschen werden* 57 passim; *Das Lebensgeheimnis Schönstatts*, 1. Band, Vallendar 1972, 202. Im Nordamerikabericht spricht er von den „Bazillen des Protestantismus und der kantianischen Philosophie“, zitiert nach Schlosser, *Der neue Mensch – Die neue Gesellschaftsordnung*, Vallendar 1971, 189.
- ⁹ Kentenich, *Das Lebensgeheimnis Schönstatt I*, 194.
- ¹⁰ a.a.O., 222
- ¹¹ a.a.O., Band II, 214.
- ¹² a.a.O., 140.
- ¹³ a.a.O., Bd. I, 205.
- ¹⁴ a.a.O., 200.
- ¹⁵ a.a.O., Bd. II, 210.
- ¹⁶ a.a.O., 95.
- ¹⁷ a.a.O., Bd. II, 169; *Daß neue Menschen werden*, 71 f.
- ¹⁸ Vgl. dazu: Kentenich, *Texte zum 31. Mai 1949*, 105-108.
- ¹⁹ *Daß neue Menschen werden*, 72 ff.
- ²⁰ *Lebensgeheimnis Schönstatts*, Bd. II, 169, und: *Texte zum 31. Mai 1949*, 103.
- ²¹ Kentenich, unveröffentlichte Studie, 53.
- ²² a.a.O., 174.
- ²³ *Daß neue Menschen werden*, 202.
- ²⁴ a.a.O., 71.
- ²⁵ a.a.O.
- ²⁶ Kentenich, *Grundriß einer neuzeitlichen Pädagogik*, Vallendar 1971, 172.
- ²⁷ *Lebensgeheimnis Schönstatts*, Bd. I, 186.
- ²⁸ a.a.O., 187.
- ²⁹ a.a.O., 197.
- ³⁰ a.a.O., und passim.
- ³¹ *Lebensgeheimnis Schönstatts*, Bd. I, 187.
- ³² *Daß neue Menschen werden*, 98.
- ³³ Unveröffentlichte Studie, 5 f. ; vgl. auch 51 f., 85, 185 und passim.

³⁴ Lebensgeheimnis Schönstatts, Bd. II, 22. Vgl. auch a.a.O. 261, 269; ebenso Bd. I, 187 sowie Grundriß einer neuzeitlichen Pädagogik, 117 und: Daß neue Menschen werden, 98.

³⁵ Grundriß einer neuzeitlichen Pädagogik, 117.

³⁶ Unveröffentlichte Studie, 305.

Zum Modellcharakter der Schönstätter Säkularinstitute für eine christliche Gesellschaftsordnung

Von Herta Schlosser

Kurz nach dem Erscheinen der Apostolischen Konstitution „Provida Mater Ecclesia“ gab Pater Kantenich in einer Privataudienz am 14. 3. 1947 Papst Pius XII. „das schwerwiegende Versprechen“ mit dafür zu sorgen, „daß die neuen Institute der Kirche zum Wohle gereichen und ihr ähnliche Dienste leisten bei der Rettung der christlichen Gesellschaftsordnung wie die alten bewährten religiösen Gemeinschaften.“

Religiöse Gemeinschaften gehören zum Vollkommenheitsstand, sofern sie auf die Evangelischen Räte verpflichtet und von der Kirche anerkannt sind. Die Räte der Evangelien sind zusammengefaßt in den drei klassischen Begriffen: Armut, Gehorsam, Jungfräulichkeit und sind im Gegensatz zu den Geboten, die verpflichten, eine Einladung, dem Rufe Gottes aus freier Entscheidung bis zur Hochform christlicher Existenz zu folgen.

Dieses Ideal wurde von Christus selbst gekündet und vorgelebt. Es ist daher so alt wie die Kirche und hat in der Ordensgeschichte unterschiedliche Formen entfaltet. In der Frühzeit des Christentums entstanden aus dem Rätegeist jene Lebensformen, die geprägt waren von der Haltung: Flucht aus der Welt, um – getrennt von ihr – ein Leben der Ganzhingabe an Gott zu führen. In dieser Lebensform bezeugten Christen ihre eschatologische Ausrichtung. Später kam das karitative und das apostolische Ziel hinzu und trat im Laufe der Zeit immer mehr in den Vordergrund. Was allen Gemeinschaften gemeinsam war und woran sie festhielten, waren öffentliche Gelübde, Ordenskleid und gemeinsames Leben (*vita communis perfecta*).

Die *Säkularinstitute* hingegen – sie werden seit 1947/48 „zu den von der Kirche selbst rechtlich errichteten und anerkannten öffentlichen Vollkommenheitsständen gezählt“ (Motu Proprio „Primo Feliciter“ vom 12. 3. 1948, 5) – sehen ihre Aufgabe in der Welt. Sie sollen *in* der Welt und *für* die Welt, dürfen aber nicht *von* der Welt sein.

*Die Schönstätter Säkularinstitute:
ein zeitbedingter Menschen- und Gemeinschaftstyp*

Die Gründung der Schönstätter Säkularinstitute (das erste bereits 1926) war ein Wagnis, denn sie ging der Kodifizierung des Rechtes voraus (abgesehen von dem Schönstattinstitut der Säkularpriester). Pater Kentenich wollte durch die Institute der Kirche einen „zeitbedingten und zeitüberwindenden Menschen- und Gemeinschaftstyp“ schenken: den gelübdelosen, aber vollkommenen Menschen in einer gelübdelosen, aber vollkommenen Gemeinschaft.

Die Mitglieder der Schönstätter Säkularinstitute gehören zum Vollkommenheitsstand und sind wie die Mitglieder der Ordensgemeinschaften an die Lebensform der Evangelischen Räte gebunden. Im Gegensatz zu der positiven Bindung des Gelübdes bindet die Mitglieder der Institute ein naturrechtlicher Vertrag. Im Unterschied zu dem schwer lösbaren Gelübde bleibt der Vertrag kündbar.

Pater Kentenich umschreibt die Säkularinstitute als Gemeinschaften, die sich bemühen, „ohne pflichtmäßigen Schutz des (Ordens-) Kleides und der engen Gemeinschaft und ohne Gelübde, lediglich durch die Bindung an ein hohes Ideal, das Leben zu meistern und der Kirche in einer schweren Zeit zu dienen“. Hier wird das Grundprinzip deutlich, auf dem das ganze Schönstattwerk aufruht: Freiheit soweit wie möglich, Bindung nur (aber auch) soweit wie nötig und Geistpflege soviel wie möglich. Die Spannung zwischen viel Freiheit und wenig verpflichtenden, positiven Bindungen zugunsten freiwilliger innerer Bindung an das Ideal setzt eine neue Erziehungsweise voraus, von Pater Kentenich als Ideal-, Bindungs- und Bündnispädagogik begründet.

An die Stelle der öffentlichen Gelübde tritt bei den Schönstätter Säkularinstituten außer dem naturrechtlich bindenden Vertrag eine asketische Weihe an Gott. Diese Weihe – verstanden als gegenseitiges Liebesbündnis, nicht Rechtsbündnis, zwischen dem Dreifaltigen Gott und dem Menschen – fügt der naturrechtlichen Bindung durch den Vertrag seinsmäßig nichts hinzu. Die Ganzhinabe an Gott in der Weihe ohne die Bindung durch das Gelübde, wie sie die Mitglieder der Institute erstreben, befähigt zu einem Leben mitten in der Welt, das tiefe Gottvereinigung mit Weltaufgeschlossenheit und Weltgestaltung verbindet. In diesem Sinn versteht Pater Kentenich die Welthaftigkeit der Schönstätter Säkularinstitute. Sie sind welthaft, weil sie auf Bindungen beruhen, „die auch der Laie unter normalen Verhältnissen annehmen kann“. Sie sind der Seinsstruktur nach welthaft. Der weltliche Charakter der Institute unter dem Gesichtspunkt des äußeren Erscheinungsbildes ist dem gegenüber sekundär. Da sie kirchen- und satzungsrechtlich nicht verpflichtet sind, weder ein einheitliches Kleid zu

tragen, noch in Gemeinschaft zu leben, unterscheiden sie sich grundsätzlich nicht von den Laien. Die Mitglieder der Institute können in allen Berufen arbeiten und Einzelposten übernehmen.

Modell einer christlichen Gesellschaftsordnung unter dem Gesichtspunkt des Rätegeistes

Aus dem eingangs genannten Versprechen an Pius XII. geht das Anliegen Pater Kentenichs deutlich hervor: der Kirche Dienste leisten zur Rettung der christlichen Gesellschaftsordnung. Für eine christliche Gesellschaftsordnung ist Christus sowohl das Maß als auch die überzeitliche lebendige Mitte. Christus hat zwar keine Staats- und Gesellschaftsordnung als endgültig proklamiert, aber in seinen Geboten und Räten liegen Weisungen vor, die das Zusammenleben der Menschen regeln. Wie jede Gesellschaft, so bedarf auch die Kirche einer Elite – es sind die kurz angedeuteten religiösen Gemeinschaften –, die die christlichen Zielsetzungen möglichst radikal verkörpert. Eine Lösung aktueller Probleme kann nur durch die Praxis überzeugend dargelegt werden. Daher sehen die Schönstätter Säkularinstitute ihre Aufgabe in dem Versuch, in möglichst konzentrierter Form eine Lösung aus christlichen Prinzipien vorzuleben. Sie erstreben nicht nur einen neuen Menschentyp, sondern gleicherweise einen neuen Gemeinschaftstyp. Besonders im Schönstattinstitut der Säkularpriester, im Säkularinstitut der Schönstätter Marienschwestern und der Schönstätter Marienbrüder leben viele auch in Haus- und Arbeitsgemeinschaften zusammen, obwohl sie nicht dazu verpflichtet sind. Die dadurch bedingten Regeln des Zusammenlebens – die in variiert Form auch für die drei anderen Schönstätter Säkularinstitute zutreffen – machen deutlich, in welcher Weise die Räte der Evangelien gesellschaftsgestaltend sind. Pater Kentenich gelang es, in den Schönstätter Säkularinstituten das Autoritäts- und das damit zusammenhängende Machtproblem durch das christliche Gehorsamsideal, viele Probleme der sozialen Frage durch den Evangelischen Rat der Armut und die Frage nach sinnerfüllter menschlicher Existenz durch das Jungfräulichkeitsideal zeitgemäß zu lösen. Damit macht er Grundzüge einer christlichen Gesellschaftsordnung sichtbar. Bevor dazu einige anfanghafte Ausführungen gemacht werden, sei doch einmal an ein Zweifaches erinnert.

Erstens: Die Evangelischen Räte unter gesellschaftsgestaltendem Gesichtspunkt zu sehen, ist *eine* Sicht unter vielen. Der Sinn der Räte ist primär ein religiöser. Ihr Einfluß auf die Gestaltung des Gemeinschaftslebens ist eine selbstverständliche Folge.

Zweitens: Da es sich bei den Schönstätter Säkularinstituten um einen Zusammenschluß von Christen handelt, die in freier Entscheidung die Räte der Evangelien zu ihrer Lebensform wählen, ist es einsichtig, daß sich die Lösungen nicht ohne weiteres in derselben Form auf eine Gesellschaftsordnung übertragen lassen. Dennoch ist festzuhalten, daß Pater Kentenich die Lösungen in der Auseinandersetzung mit Problemen der modernen Industriegesellschaft gewonnen hat und auf prinzipienhafte Grundzüge zurückstraffte. Diese können unterschiedlichen sachlichen Erfordernissen angepaßt werden. Das beweist schon die je nach Struktur der einzelnen Schönstätter Säkularinstitute variierte Anwendung. Noch deutlicher wird die mögliche Umsetzbarkeit mit dem Hinweis auf die Tatsache, daß die Institute als *pars motrix* (et *centralis*) einer internationalen religiösen Bewegung zugeordnet sind und diese auch in Bezug auf die genannten Lösungen beeinflussen.

Das Armutsideal und die soziale Frage

Das Armutsideal, wie es in den Schönstätter Säkularinstituten in die Praxis umgesetzt wird, beruht auf einem Verständnis vom Menschen, das den personalen vor den materiellen Werten den Vorrang gibt. Die Eigentumsordnung und die damit zusammenhängende Verteilung des Einkommens sowie die Arbeitsstruktur sind daher personal gestaltet.

Der Sinn des christlichen Armutsideales ist die innere Unabhängigkeit vom Besitz. Die Mitglieder haben zwar persönliches Eigentum, aber sie sollen die Dinge in Freiheit besitzen, nicht davon besessen oder gar daran versklavt sein.

Pater Kentenich trennt zwischen *Eigentumsrecht* und *Verfügungsrecht*. Das Eigentumsrecht bleibt zeitlebens bestehen. Im Gegensatz dazu ist das Verfügungsrecht grundsätzlich eingeschränkt auf einen bestimmten Geldwert, der für alle Mitglieder des jeweiligen Institutes – die leitenden eingeschlossen – gleich ist.

Mit diesen Regelungen soll ausgeschaltet werden, daß durch Eigentum in irgendeiner Form ein Privileg erworben werden könnte.

Funktion des Eigentums

Dem Eigentum kommt eine wichtige Funktion zu sowohl für das Grundrecht der Freiheit als auch für das der Gleichheit.

Das Verfügen-können über Eigentum ist in gewisser Hinsicht Voraussetzung für die *Freiheit*. So bietet beispielsweise die gesicherte, wirtschaftliche Selbstregierung jedes Mitgliedes im Rahmen des Verfügungsrechtes zahllose Möglichkeiten der Selbstentscheidung und damit der Gestaltung des persönlichen Bereiches. Diese Möglichkeit der verantwortlichen Selbstbestimmung ist ein uneretzlicher Faktor zur Erziehung der freien Persönlichkeit.

Gleich unüberschätzbar ist die Funktion des Eigentums für das Grundrecht der *Gleichheit*. Jedem Mitglied steht zur persönlichen Verfügung dasselbe zu, unabhängig davon, welchen Beruf es ausübt – ob es vorwiegend geistige oder vorwiegend körperliche Arbeit verrichtet –, und ob es noch berufstätig ist – etwa während der Zeit der Ausbildung, in Krankheit und Alter. Jedes Mitglied wird somit gleich bewertet, denn die Bewertung erfolgt weder nach Leistung noch nach Art der Arbeit. Hier ist die Idee von der grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen vor Gott radikal in die Praxis umgesetzt.

Gemeineigentum

Was nach Verteilung des für jeden gleichen Geldwertes übrig bleibt, fällt an das jeweilige Institut zur Deckung der Grund- und Gemeinschaftsbedürfnisse, zum Beispiel Verpflegung und Wohnung, Verwaltung und Ausbildung, Versorgung der kranken und alten Mitglieder. Es dient darüber hinaus der Finanzierung gemeinsamer Aufgaben, besonders auch in den Niederlassungen der Entwicklungsländer.

In diesem Zusammenhang ist festzustellen, daß jedes Säkularinstitut wirtschaftlich selbständig ist. Und auch innerhalb der einzelnen Säkularinstitute gibt es nur wirtschaftlich eigenständige Teilgemeinschaften. Sie sorgen für die Sicherstellung ihres wirtschaftlichen Bedarfs in der Regel selbst. Nur dort, wo dies nicht möglich ist, tritt subsidiär die übergeordnete Gemeinschaft des betreffenden Säkularinstitutes ein. Im Zusammenspiel der Gemeinschaften kommt in entsprechender Modifikation dasselbe Prinzip zur Anwendung wie im Verhältnis zwischen Mitglied und Institut: möglichst gesicherte wirtschaftliche Selbstregierung als Voraussetzung zur Realisierung der gewährten Freiheit. Gemeineigentum ist also keineswegs zu verstehen als Zentralisation im Sinne einer Zentralplanwirtschaft und der notwendig damit verbundenen Machtbalung, sondern im Gegenteil als Dezentralisation im Sinne des Subsidiaritätsprinzips.

Neues Arbeitsethos

Die Arbeit ist mit der Eigentumsbildung und Einkommensverteilung unzertrennlich verbunden und Zentralproblem jeder Wirtschaftsordnung. Arbeit versteht Pater Kentenich als „affektbetonte Teilnahme an der schöpferischen und sich verschenkenden Tätigkeit Gottes“. In der Arbeit erfüllt der Mensch den göttlichen Kulturauftrag (Gen 1,28). Gottes- und Nächstenliebe motiviert die Mitglieder der Institute zu beruflichem Einsatz, nicht materieller Anreiz und nicht Gewinnstreben.

Die schöpferische Entfaltung in der Arbeit ist eine unersetzliche Glücksquelle; es ist daher erstrebtes Ziel, jedem Mitglied zu helfen, daß es Berufsarbeit möglichst nach Veranlagung und Neigung ausüben kann. Die Gefahr der Veräußerung, die mit der Arbeit verbunden ist, wird überwunden durch Verinnerlichung in der Rückbindung der Arbeit an Gott. Daraus ergibt sich ein Arbeitsethos, das zwar die schöpferische Entfaltung in der nach Neigung gewählten Berufsarbeit anerkennt und nach Möglichkeit sicherstellt, das aber dennoch für die Bereitschaft offenhält, vorübergehend oder dauernd Arbeit entgegen der eigenen Neigung zu übernehmen, falls dies die Aufgabe des jeweiligen Institutes erfordert. Denn auch die Arbeit hat über die persönlichkeitsbildende Funktion hinaus eine soziale Dimension. Und weil Arbeit von Gott her verstanden wird, kann sie gerade durch den Verzicht auf äußere Selbstentfaltung schöpferisch werden im Sinne des Apostolates.

Schöpferische Synthese aktueller wirtschaftspolitischer Konzeptionen

Mit diesem Verständnis von Arbeit ist der Imperativ Pater Kentenichs aufgegriffen: „Überwindet den kapitalistischen und sozialistischen Zeitgeist; schafft einen neuen Menschen in einer neuen Gemeinschaft mit einem neuen Arbeitsethos!“ Hier wird deutlich faßbar, daß es sich um ein Modell handelt, das die positiven Elemente sowohl des Kapitalismus (Neoliberalismus) als auch des Sozialismus einschließt und die negativen überwindet¹.

Eine der Zeit angepaßte Verwirklichung des Evangelischen Rates der Armut kann – wie ersichtlich wurde – durchaus zur Lösung der sozialen Frage beitragen. So ist beispielsweise das schrankenlose Gewinnstreben überwunden oder die zu einseitige Wertung des Menschen nach seiner Leistung. Dagegen sind positive Elemente des Kapitalismus – zum Beispiel: Vertragsfreiheit der Person

¹ Diese Gegenüberstellung bezieht sich nur auf die grundsätzliche Alternative. Eine Differenzierung etwa in der Auseinandersetzung mit der sozialen Marktwirtschaft oder mit dem jugoslawischen Konkurrenzsozialismus ist in dieser kurzen Ausführung nicht möglich.

und Privateigentum – integrale Elemente des Modells, hier freilich Ausdruck christlicher Prinzipien.

Es finden sich aber auch Forderungen in diesem Modell verwirklicht, die Vertreter des Sozialismus/Kommunismus stellen, zum Beispiel: Eigentum gemeinsam zu besitzen, keine Machtpositionen auf der Grundlage von Besitz zu dulden, wirtschaftliche Gleichheit radikal durchzusetzen, Arbeit nicht zunächst als Erwerbs-, sondern als Entfaltungsmöglichkeit des Menschen zu werten.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Pater Kentenich gelungen ist, was von den verschiedensten Sozialreformern und revolutionären Richtungen zwar gefordert, aber noch niemals verwirklicht wurde. Die aus dem christlichen Armutsideal gestaltete Ordnung der Institute erweist sich im Nachhinein als eine schöpferische Synthese aktueller Wirtschaftsordnungen. Versteht man die Wirtschaftsordnung als Teil der Gesellschaftsordnung, so zeigt das von Pater Kentenich verwirklichte Modell Grundzüge einer modernen christlichen Gesellschaftsordnung.

Das Gehorsamsideal und das Autoritätsproblem

Pater Kentenich geht vom christlichen Gehorsamsideal aus. Gehorsam ist eine Beziehung zwischen Personen. Gehorchende gibt es nur im Verhältnis zu Befehlenden, es ist ein Abhängigkeitsverhältnis. Nach christlichem Verständnis ist der eigentlich Befehlende Gott, die menschliche Autorität wird als Transparent Gottes verstanden. Der Mensch befiehlt als Zweitursache im Namen Gottes und in Abhängigkeit von ihm. Demnach ist sowohl der Befehlende als auch der Gehorchende hineingenommen in die Verantwortung vor Gott.

Der Sinn des christlichen Gehorsamsideals ist die Bindung des Willens an Gott. Gott ist es zutiefst, dessen Befehl der Gehorchende ausführt, und dieser Gehorsam macht frei. Denn Freiheit im Sinne des Christentums bedeutet nicht Willkür, sondern freiwillige Bindung an Gott, das heißt liebende Hingabe an das göttliche Du. Christlicher Gehorsam ist daher Ausdruck der Liebe, nicht der Furcht und knechtischer Gesinnung.

Geltende Regeln

Die Beziehung zwischen Befehlenden und Gehorchenden ist in den einzelnen Säkularinstituten durch deren Satzungen geregelt. Grundsätzlich ist festzustellen, daß für alle – auch die leitenden – Mitglieder eines Institutes die gleichen Sat-

zungen verpflichtend sind. Inhaltlich sind Befehlen und Gehorchen vom Ziel und der Spiritualität des Schönstattwerkes bestimmt.

Die Leiter beziehungsweise die Leiterinnen der einzelnen Gemeinschaften sind zur Befehlsgewalt legitimiert durch die verfassungsmäßige Einsetzung in ihr Amt; die Mitglieder sind zum Gehorsam verpflichtet während der Geltungsdauer ihres Vertrages. Die Befehlsgewalt erstreckt sich in der Regel nicht auf die einzelnen Sach- und Berufsgebiete, die in den Bereich der Fachkenntnisse fallen und von den Fachleuten zu verantworten sind.

Wegen des Familiencharakters der Institute ist auch der Gehorsam ein ‚familienhafter‘, nicht etwa ein militärischer. Das bedeutet zunächst, daß die Leiter(innen) von ihrer Befehlsgewalt so selten wie möglich Gebrauch machen sollen – und in der Praxis auch machen. Sie sind allerdings verpflichtet, dort einzutreten, wo es im Sinne der Satzungen die Existenz des jeweiligen Institutes sowie das Wohl des Einzelnen erfordern.

Der Gehorsam der Mitglieder soll von Verantwortung getragen sein. Zu dem verantworteten Gehorsam gehört daher wesentlich Freimut. Das setzt Eigenständigkeit und klare Urteilsfähigkeit voraus.

Es handelt sich also um ein Befehlen und Gehorchen, das auf beiden Seiten ein hohes Maß sittlicher Reife erfordert, aber auch den Glauben an die Weltregierung Gottes durch Zweitursachen. Christlicher Gehorsam darf nach Pater Kentenich nicht aus dem Zusammenhang der Glaubenswahrheiten herausgerissen werden. Das Verhältnis zwischen Gott (Erstursache) und Mensch (Zweitursache) wird in der ganzen Tiefe gesehen, so daß „blinder Gehorsam des Verstandes und die Hingabe des Willens“ keineswegs „als Persönlichkeitsentwertung und Menschenvergötzung aufgefaßt werden.“

Neues Verständnis von Autorität

Vor allem aber setzt Befehlsgewalt im Rahmen der Satzungen ein neues Verständnis von Autorität voraus, die Pater Kentenich nicht nur in eine Theorie faßte, sondern selbst praktizierte. Von der äußeren Autorität (potestas) unterscheidet er die innere Autorität (auctoritas). Der äußeren Autorität soll die innere entsprechen, potestas soll nie gehandhabt werden ohne auctoritas. Potestas ist Autorität auf Grund eines Amtes innerhalb eines Säkularinstitutes und begründet Befehlsgewalt. Auctoritas bedeutet: autor, auctor esse, Urheber oder Förderer fremden, eigenständigen Lebens sein.

Autorität in diesem Sinne wird vorwiegend gewonnen durch selbstlosen Dienst am Mitmenschen und ist unabhängig von einem Amt.

Eine als selbstloser Dienst verstandene und praktizierte Autorität versucht den Willen des Gegenüber möglichst frei in Bewegung zu setzen durch das ‚vorgelebte Leben‘. Dann wird der Gehorchende nicht nur bestrebt sein Befehle auszuführen, sondern vor allem ausgesprochene und unausgesprochene Wünsche zu erfüllen. Das ist allerdings nur möglich in einem zwischenmenschlichen Raum des Vertrauens, der Ehrfurcht und Liebe.

Im tiefsten ist innere Autorität Teilnahme an der verschwenderisch sich verschenkenden Liebe Gottes. Indem der Autoritätsträger die Liebe Gottes erfahrbar macht, ist er schöpferisch.

Diese Autorität bezeichnet Pater Kentenich als ‚priesterliche Väterlichkeit‘ beziehungsweise ‚priesterliche Mütterlichkeit‘. ‚Priesterlich‘, weil sie im Dienste Gottes steht und an ihn vermittelt. ‚Väterlichkeit‘ beziehungsweise ‚Mütterlichkeit‘ nennt Pater Kentenich diese Autorität, weil es sich um echte Lebensübertragung handelt im geistigen Sinne und um Förderung eigenständigen, originellen Lebens. Hier sind Leitungs- und Erziehungsautorität verbunden. Es ist Aufgabe der Leitung, die Mitglieder, die ihnen Gehorsam leisten, zur vollen Entfaltung des Liebesbündnisses zu erziehen.

Während Autorität vielfach als Machtmißbrauch verstanden und auch geschichtlich so erlebt wurde und wird, die entweder Stumpfheit sowie Desinteressiertheit der Menschen oder Revolutionen zur Folge hat, ist Autorität, wie sie Pater Kentenich in den Schönstätter Säkularinstituten lehrte, praktizierte und festigte, personentfaltend und gemeinschaftsbildend. Das ist der eigentliche Unterschied zwischen christlicher und innerweltlich verstandener Autorität. In Gott verankerte auctoritas ist Garant für Freiheit und bewirkt Mitmenschlichkeit, sie ist Wurzel der potestas.

Unter potestas versteht Pater Kentenich eine Regierungsweise, die sowohl der Ausübung der Autorität im Sinne einer zielklaren, festen Führung als auch dem größtmöglichen Schutz der Freiheit aller Mitglieder Rechnung trägt. Sie beruht auf dem *Regierungsprinzip*: „autoritär im Prinzip, demokratisch in der Anwendung“.

Synthese der Regierungsweisen

Das macht deutlich, daß das Modell, das Pater Kentenich durch die zeitgemäße Verwirklichung des christlichen Gehorsamsideals entwickelte, eine schöpferi-

sche Synthese aktueller Regierungssysteme darstellt, das traditionelle Elemente sinngemäß integriert. Es handelt sich um einen Mischtyp, bei dem die Vorzüge des monarchischen (Generaloberer, Generaloberin), aristokratischen (Generalat) und repräsentativ-demokratischen (Generalkapitel) Elementes verbunden sind, der darüber hinaus die „gegensätzlichen Strömungen des überspitzten Liberalismus und Demokratismus oder der Diktatur“ zu einer „höheren Einheit“ verknüpft und dadurch soweit wie möglich sowohl den *Mißbrauch der Macht* als auch den *Mißbrauch der Freiheit* ausschaltet.

Folgende Einrichtungen der Institute beispielsweise schränken eine zu große Entfaltung der Macht schon institutionell ein: die demokratische Wahl der Zentralleitung; die Befristung der Regierungszeit auf allen Ebenen; die regionale Dezentralisation; die Bindung der Gesetzgebung, der Wahl der Zentralleitung und ihrer Kontrolle (Entgegennahme der Rechenschaftsberichte) an ein Gremium, das sich zu etwa zwei Drittel aus gewählten Mitgliedern zusammensetzt (Generalkapitel); das Beschwerderecht jedes einzelnen Mitgliedes zu jeder Zeit direkt bis zur höchsten Leitung des jeweiligen Institutes.

Die Zentralleitung besitzt während der Regierungsperiode von zwölf Jahren höchste Entscheidungsvollmacht und ist nicht abberufbar. Sie ist selbstverständlich an die Satzungen und an die vom Generalkapitel und Generalkongreß erlassenen Richtlinien gebunden.

In diesem Zusammenhang ist auf die große Bedeutung der freien Gemeinschaften hinzuweisen, deren Aufbau parallel zu den bisher beschriebenen offiziellen Gemeinschaften verläuft, die aber anders strukturiert sind. Die Form der freien Gemeinschaften ist eine Realisierung der direkten – plebiszitären – Demokratie. Die in unmittelbarer, freier, gleicher, geheimer und allgemeiner Wahl bestellten Leiter (-innen) haben keine Befehlsgewalt. In den freien Gemeinschaften – und jedes Mitglied gehört sowohl einer freien als auch einer offiziellen Gemeinschaft an – kann sich freie Initiative spontan entfalten, die die offizielle Gemeinschaft vor Erstarrung bewahrt. Denn die von den freien Gemeinschaften ausgehenden Impulse sind im Spannungsverhältnis zu den offiziellen Gemeinschaften eine unversiegbare Quelle der Innovation. Damit sind Anliegen sowohl des modernen Verfassungsstaates in der Form der freiheitlich-rechtsstaatlichen Demokratie als auch des modernen Einparteienstaates aufgegriffen. Dennoch geht dieses Modell über beide Formen politischer Ordnung hinaus, weil die Regierungsweise gemäß dem neuen Verständnis von Autorität personal gestaltet ist und die naturrechtlichen Bindungen überhöht und ergänzt werden von einer Kultur der Liebe.

Das Jungfräulichkeitsideal und die Sinnfrage

Pater Kantenich wurde nicht müde, durch sein Leben und seine Lehre immer wieder zu verkünden: Gott ist die Liebe! Gott tut alles aus Liebe, für Liebe und durch Liebe. Die Liebe ist das Weltgrundgesetz und muß das ganze Leben des einzelnen Menschen, der Gemeinschaften, ja auch der Menschheitsfamilie bestimmen.

Liebe ist ein Hinausgerichtetsein über sich selbst auf Personen, sowohl auf Menschen als auch auf Gott. In der Liebe schenkt der Mensch nicht mehr etwas außerhalb seiner selbst, sondern sich selbst. Da Liebe aber eine gegenseitige Beziehung ist zwischen Personen, muß die Hingabe auch angenommen werden. Im Dasein für das Du und im Angenommensein durch das Du liegt die tiefste Sinnerfüllung menschlicher Existenz.

Ein solches Verständnis von Menschsein macht die Tiefendimension der Lebensform nach dem Evangelischen Rat der Jungfräulichkeit deutlich. Denn der positive Sinn der Jungfräulichkeit ist ausschließliche, ungeteilte Hingabe an Gott und sein Reich. Der Begriff ‚Ehelosigkeit‘ scheint ungünstig, weil er die Lebensform der Jungfräulichkeit negativ ausdrückt. Auf einer Negation läßt sich kein sinnvolles Leben aufbauen. Die Lebensform der Jungfräulichkeit ist keine Verneinung der Ehe, sondern als radikale Antwort auf den Anruf Gottes eine eigenständige Lebensform. Die totale Selbsthingabe des jungfräulichen Menschen an Gott vollzieht sich als Vollentfaltung personaler Liebe unmittelbar in die Dimension des Geistigen und Göttlichen hinein. Jungfräulichkeit ist daher unverkürzte Sinnerfüllung menschlicher Existenz.

Liebe als gemeinschaftsgestaltende Kraft

Die ausschließliche Hingabe an Gott bedeutet keineswegs eine völlig ungreifbare Verinnerlichung oder gar Verflüchtigung der Liebe. Das Liebesbündnis ist nichts Abstraktes, sondern konkrete Gestaltungskraft der Gemeinschaft. Die im Liebesbündnis mit der Gottesmutter und dem Dreifaltigen Gott geeinten Mitglieder eines Institutes finden auch zum Liebesbündnis untereinander. Der für den jungfräulichen Menschen charakteristische Verzicht auf eheliche Liebe bedeutet nicht Verzicht auf menschliche Liebe schlechthin. Abgesehen von ehelicher Liebe bietet die familienhafte Gemeinschaft eines Institutes die Möglichkeit, daß sich alle Arten von Liebe entfalten können.

Die Pflege mitmenschlicher Liebe ist in unserer Zeit der Kontaktnot besonders wichtig, da viele Menschen erst lieben lernen müssen. Ohne die Erfahrung mit-

menschlicher Liebe ist der Glaube an den Gott der Liebe sehr erschwert, wenn nicht unmöglich. Pater Kentenich vertritt die Auffassung – und das ist eine seiner originellen Entdeckungen –, daß dem Glauben an Gott nicht nur Vorkenntnisse (*praeambula fidei rationabilia*), sondern auch Vorerlebnisse (*praeambula fidei irrationabilia*) vorausgehen. Mitmenschliche Liebe vermag religiöse Erlebnisfähigkeit zu vermitteln.

Diese in Gott verankerte Liebe eint in den internationalen Säkularinstituten Mitglieder der unterschiedlichen Rassen und Nationen, Bürger von Entwicklungs- und Industrieländern, junge, mittlere und alte Generationen sowie Angehörige der verschiedensten Berufs- und sozialen Gruppen. Hier wird das Charakteristische des Instituts als Modell einer christlichen Gesellschaftsordnung sichtbar.

Alles Streben, das Miteinanderleben so gut wie möglich zu ordnen, stößt immer wieder an die Grenzen menschlicher Unzulänglichkeit. Sie können nur überschritten werden von der zuvorkommenden, ertragenden und verzeihenden Nächstenliebe. Eine christliche Gesellschaftsordnung ist nicht denkbar ohne die durchseelende Kraft der Liebe.

Bleibende Aufgabe für die Gesellschaft

Wie sehr bedarf gerade unsere Zeit, die zerrüttet ist von Unruhen und Revolutionen, Kriegen und zunehmendem Terror, Arbeitslosigkeit und Wirtschaftskrisen einer Kultur der Liebe. Hier wird eine bleibende und direkte Aufgabe für die Gesellschaft sichtbar. Die Nächstenliebe, die nicht in Anspruch genommen ist durch eine eigene Familie wie beim ehelichen Menschen, ist frei für Erzieher-, soziale und karitative Berufe aller Art. Sie befähigt in hohem Maße zu sozialem Engagement. Denn in jeder Gesellschaft gibt es Gruppen, die auf eine derart freigesetzte schöpferische Mitmenschlichkeit angewiesen sind.

Schließlich kann die vom Evangelischen Rat der Jungfräulichkeit geprägte Lebensform auch eine Antwort sein aus christlicher Sicht auf das berechtigte Emanzipationsverlangen der modernen Frau. Diese mißversteht nach Pater Kentenich oft ihren Kulturauftrag und sieht Befreiung darin, daß sie sich anpaßt an unsere weitgehend vom Mann geprägte Kultur. Die an Maria orientierte Frau versteht sich weder als Sklavin, noch als Konkurrentin des Mannes, sondern als eine gleichwertige, aber andersartige Partnerin, die ihre eigenen, andersgearteten Werte in die Kultur einbringt, nicht zuletzt, um sie auf eine Kultur der Liebe hin zu verändern.

Eschatologische Dimension der Jungfräulichkeit

Die Frau ist in anderer Weise geschichtsschöpferisch als der Mann, wie es an dem erfülltesten menschlichen Leben offenbar wird, an Maria, der jungfräulichen Gottesmutter. Das Fiat (Ja, mir geschehe) dieser bedeutendsten Frau der Weltgeschichte ist Ausdruck ihrer geistigen Grundhaltung, die die seinsgemäße Grundhaltung des Geschöpfes dem Schöpfer gegenüber ist. An dieser Stelle kommt die eschatologische Dimension der Jungfräulichkeit in den Blick. Maria ist die personifizierte totale Selbsthingabe an Gott aus dem Bewußtsein, nicht nur alles, sondern sich selbst ihm zu verdanken. Dieses Ideal gilt für jeden religiösen Menschen, auch für den Mann, ganz besonders für den zölibatären. Die Gegenwärtigsetzung des Reiches Gottes durch das Leben aus dem Rat der Jungfräulichkeit ist eine Antizipation der absoluten Zukunft. Die Selbsthingabe an Gott in dieser Totalität ist zeichenhaft auch für den ehelichen Menschen. Sie macht zwar ‚noch nicht‘ endgültig, aber ‚schon‘ anfanghaft sichtbar, daß Gott alles in allem sein wird.

Christozentrisch oder marianisch?

Überlegungen zum Selbstverständnis Schönstatts

Von Benito Schneider

Die Schönstattbewegung ist in einer Weise marianisch, daß es schon viele Geister gegeben hat, die sie eben darum ablehnen oder wenigstens mit einem höchst kritischen Auge betrachten zu müssen meinten. Es mangle ihr, so wurde und wird argumentiert, entschieden die Ausrichtung auf Christus, die Christozentrik.

Trifft dies in Wirklichkeit zu? Wird Christus in Schönstatt vernachlässigt und seiner Mutter über Gebühr der Vorzug gegeben? Darüber soll im folgenden ein wenig nachgedacht werden.

1

Daß Christus das Zentrum, das Fundament, der Eckstein des christlichen Glaubens ist, bedarf keiner weiteren Erklärung. Wohl aber muß ernst darüber nachgedacht werden, wer dieser Christus ist, was er alles einschließt, wie er Mensch wurde, was er gelehrt hat, und wer seinen Geist am reinsten ausgeprägt hat. Da-

bei stoßen wir auf Maria. Christozentrik würde dann bedeuten, daß Maria gar nicht ohne Christus gedacht werden kann, daß Christus aber auch ohne Maria nicht der Jesus von Nazareth wäre, der uns am Kreuz erlöst hat. „Christozentrisch oder marianisch“ wäre dann eine falsche, ja widersinnige Alternative. Aber „christozentrisch und marianisch“ würde ebenfalls den springenden Punkt verfehlen. Gibt es für intensive Marienverehrung einen theologisch einwandfreien Ordo essendi? Es gibt ihn von der Bibel her, und es gibt ihn vom Dogma der Kirche her. Die Verkündigungsszene z. B. bei Lukas ist von den frühesten Vätern schon so gedeutet worden, daß Mariens Zustimmung zu den Plänen Gottes die Menschwerdung Christi indirekt bewirkt hat. Direkt ist es der Hl. Geist, der sie bewirkt, aber Maria gab ihre Zustimmung, die Gott von ihr erbeten hatte. Gott wollte also ihre Mitwirkung. Und was aus ihr geboren werden sollte, „wird Sohn Gottes genannt werden“ (Lk 1,35). Schon während des ganzen 4. Jahrhunderts hat sich in der Kirche die Ausdrucksweise eingebürgert, daß Maria „Gottesgebäerin“ war. Sie hat also einen aktiven und wesentlichen Anteil an der Menschwerdung Christi, die ihrerseits Wesensbestandteil der Erlösung ist. Das Dogma der Kirche über die Gottesmutterchaft Mariens formuliert nur den biblischen Tatbestand. Dazu gesellt sich das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis. Es soll hier nicht erklärt werden, aber es darf darauf aufmerksam gemacht werden, daß es den Gedanken der frühesten Väter der Kirche aufgreift, der Maria als die neue Eva verstand, die an der Seite des neuen Adam unser Heil mitbewirkt hat. In ihr sah man die Mitarbeiterin Christi, in einzigartiger Zweieinheit mit ihm verbunden zur Vollbringung unseres Heiles. Bei der Darstellung Jesu im Tempel in Jerusalem hat der greise Simeon nicht nur über das Kind prophezeit, sondern auch über sie und im engsten Zusammenhang mit ihm. So wollte Gott auch, daß Maria am Kreuz mitopferte, als der Herr unsere Erlösung tätigte. Eine moralische Wirk-, Lebens- und Liebeseinheit zwischen Christus und Maria ist die Seinsordnung für intensive Marienverehrung in der Kirche und in unserer Bewegung.

2

Mit dem Gesagten müssen wir unsere Überschrift jetzt ganz anders formulieren. Intensive und richtig verstandene Marienverehrung ist zugleich umfassende Christusliebe und Dreifaltigkeitsfrömmigkeit. Längst vor dem Konzil von Ephesus (431) waren die großen Konturen der katholischen Marienverehrung Gemeingut der Kirche. Das Verhältnis zu Christus war die Grundlage. Der zweite Aspekt ragte hinein in das Verständnis der Kirche. Und als dritten Gesichtspunkt verehrte man Maria als hohen Ausdruck aller christlichen Tugenden, also sittlicher Vollkommenheit.

Unter den bedeutenden Männern der lateinischen Kirche, die vor dem Konzil von Ephesus Wesentliches über Maria gesagt haben, ragen Ambrosius von Mailand, Hieronymus und der hl. Augustinus heraus. Ambrosius geht den beiden anderen zeitlich voraus. Er mag uns darum bei unserem Thema ein wenig führen. Er ist überhaupt eine der faszinierendsten Persönlichkeiten der frühen Kirche. Ohne ihn wäre auch Augustinus nicht möglich, dessen Lehrer er wurde. Von Ambrosius' Schriftauslegung hat Augustinus gelernt, als er noch Heide und Rhetor im Staatsdienst in Mailand war. Augustinus war in Bezug auf die christliche Religion lange Jahre ein blasierter Intellektueller, der die „Altweibergeschichten“ der Bibel ablehnte. Als er aber in Mailand öfter die Predigten von Ambrosius hörte, da wandelte sich langsam seine oberflächliche Meinung über die Bibel. Ambrosius konnte fließend Griechisch. Als er, noch nicht getauft, von seinem hohen Staatsposten als Präfekt der Provinzen Ligurien und Rätien zum Bischof gewählt wurde, hatte er einen großen Nachholbedarf an Glaubenswissen. Er vertiefte sich vor allem in die theologischen Schriften des hl. Basilus, Bischof in Cäsaräa, und in die des Origenes. Von diesen Griechen lernte er die typologische und allegorische Auslegung der Hl. Schrift. Weil er aber ein hochgebildeter Römer westlicher Denkart war, wurde seine Marienlehre ein wundersam ausgewogener Bestandteil seines gesamten theologischen Denkens. Die Mariologie des hl. Ambrosius verrät tiefen Glaubenssinn und zugleich wohlabgewogene Ganzheitsbezogenheit. Der Ganzheitsbezug liegt gerade darin, daß Ambrosius Maria in engster Verbindung mit Christus sieht, ebenso als Ausweitung zur Kirche und schließlich in Verbindung zu allen christlichen Tugenden. Der große Kenner der Väter, Hugo Rahner, nannte Ambrosius den „marianischen Kirchenlehrer“: „Aus seinen Werken schöpfen nicht nur Augustinus und die zeitgenössischen Päpste Damasus und Siricius, sondern auch das Mittelalter“. Mit dem Blick auf die Tugendfülle in Maria sagt H. Rahner über das Denken des hl. Ambrosius: „Hier ist Ambrosius der eigentliche Bildner des mittelalterlichen Marienideales geworden – gleichsam der zweite Lukas, der in wundervoll sinnigem Nachdenken die inspirierte Schönheit der marianischen Kapitel des Lukasevangeliums zu neuem Leben erweckt hat“.

Von Maria spricht Ambrosius um Christi willen und darum immer im engsten Zusammenhang zu ihm. Durch die arianischen Glaubenskämpfe seiner Zeit betonte Ambrosius die Gottheit Jesu. Das führte dazu, daß auch Maria als Mutter Gottes hervorgehoben wurde. Darum sagt Rahner: „Tragender Grund der ambrosianischen Mariologie ist sein Glaube an die wahre Würde Marias als Mutter Gottes. So liegt es in der großen dogmatischen Linie seiner Zeit“.

Wenn Ambrosius den Titel „Gottesgebärerin“ fast nie gebraucht, so lag das daran, daß er Rücksicht nehmen wollte und mußte auf den in allen Städten Italiens damals sehr verbreiteten Kybele-Kult, also der Verehrung der heidnischen Mut-

tergottheit der „Magna Mater“. Ambrosius nahm damit Rücksicht auf die Gefahr beim Volke, Maria mit einer heidnischen Göttin zu verwechseln.

Durch die starke Hervorhebung der Gottesmutter tritt aber die schlichte Magd in Maria in den Hintergrund, während die große Herrin neben dem Herrn ins Bewußtsein der Christen rückt. Es war ähnlich wie bei Christus selbst: durch die Betonung seiner Gottheit in den Konzilen von Nicäa und Chalzedon wurde zwar der Jesus von Nazareth nicht unterschlagen, aber er wuchs ins Riesenhafte der Göttlichkeit. So wurde nun auch Maria zur großen Herrin, obwohl sie nicht aufhörte, die schlichte Magd von Nazareth zu sein. Zu einem bekannten Hymnus von Ambrosius sagt Rahner: „Und in einem anderen Hymnus, auf den später Augustinus und andere Väter, ja das ganze Mittelalter, gerne anspielten, nennt Ambrosius den Sohn der Jungfrau Maria den ‚Riesen aus zwei Substanzen, der aus dem Brautgemach der Keuschheit wie aus einer königlichen Halle heraustritt, um fröhlich seine Bahn zu laufen‘. Hier sehen wir deutlicher als in machen dogmatischen Traktaten, aus welchen Gründen Maria, die schlichte Frau, weil sie Mutter Gottes ist, gleichsam mit ihrem Sohn ins Riesenhafte sich emporreckt: Wie der demütige Jesus von Nazareth und der Allherrscher von Nicäa und Chalzedon, so sind auch die Magd von Nazareth und die hymnisch gepriesene Gottesmutter sich auf wundervolle Weise gleich“.

Man beachte also den Gedanken der Zweieinheit Jesus und Maria auf beiden Ebenen. Und hier handelt es sich nicht um eine statische Unbeweglichkeit, sondern um ein dynamisches Miteinander. Maria nimmt aktiv teil am Heil und Heilwirken Christi, an der Überwindung des Bösen, des Teufels also. In seiner Epistel 49,2 sagt Ambrosius: „Einsam war Maria, als auf sie der Hl. Geist herabkam und die Kraft des Allerhöchsten sie überschattete. Einsam war sie, als sie das Heil bewirkte“. Und bei der Leichenrede auf den toten Kaiser Theodosius läßt er die Kaiserin Helena bei der Auffindung des Kreuzes Christi diese Worte ausrufen: „Dich, Teufel, hat Maria besiegt, die den Triumphator geboren hat“.

Es war für Ambrosius selbstverständlich, daß Maria immer Jungfrau geblieben ist. Aber Ambrosius gesteht Maria keinen eigentlichen Anteil zu an der Erlösung der Welt durch den Kreuzestod Christi. Dennoch räumt er ein, daß der Heiland ihre Liebe am Kreuz entgegennahm. Es ist ambrosianische Abgewogenheit in der theologischen Aussage P. Kantenichs, wenn er im Engel des Herrn von „Himmelwärts“ so formuliert: „Für uns bringst Du am Kreuzaltar / mit ihm Dich selbst zum Opfer dar“. Sie gibt in der Einheit der Liebe mit ihm ihr eigenes Leid in das Opfer des Sohnes. Und diese Opferliebe nimmt der Herr auch an. Wirk-, Lebens- und Liebeseinheit mit Christus also.

Diese Einheit mit Christus setzt sich fort hinein in die Kirche. Christus wirkt immer als Sohn Mariens; denn ohne sie wäre er ja gar nicht Gottmensch. Ihre physische und geistige Mutterschaft ist Gefährten- und Gehilfenschaft. Es gibt also nicht nur die Mutter, die Maria heißt, sondern auch die Mutter, die sich „Kirche“ nennt. Hugo Rahner hat auch diesen Gedanken im Denken des Ambrosius herausgearbeitet und einwandfrei festgestellt. Es gibt nicht nur das Weihnachten von einst, da Maria gebar, sie gebiert immer den Heiland. Die Kirche bildet sich dort, wo Gläubige die Empfängnis, die Geburt und das Heranwachsen Christi ermöglichen. Die Geburt Christi vollzieht sich in den Gläubigen aus dem Herzen der Kirche. Die „gebärende Kraft des Herzens“ hat Ambrosius im Anschluß an Isaias 26, 18 und Gal 4, 19 entwickelt. Ambrosius denkt als Seelsorger und Erzieher, weniger als theoretischer Theologe. Seine Gemeinde soll Mutter Christi werden: „Tue den Willen des Vaters, damit du Christi Mutter seiest. Viele nämlich gibt es, die Christus empfangen haben (in der Taufe), ihn aber dann doch nicht zur Welt brachten“. So lesen wir in seinem Kommentar zum Lukasevangelium. Rahner fügt hier an: „Diese Worte des Ambrosius sind aber nicht nur typisch wegen ihrer Traditionsgebundenheit, sie weisen deutlich auch in die Richtung, die von nun an in der lateinischen Theologie und Frömmigkeit der Gedanke von der Gottesgeburt einschlagen wird. Nicht in hohen mystischen Spekulationen wie die Griechen, auch nicht so sehr im Zusammenhang mit der ewigen Geburt des Logos aus dem Herzen des Vaters, sondern immer mehr und immer deutlicher mit dem sittlich-moralischen Einschlag der guten Werke, mit dem ‚marianischen‘ Einschlag, der sich schon in den eben angeführten Worten aus Ambrosius äußert, wird von nun an die Theologie von der Gottesgeburt weitergehen. Maria als Typus der Jungfrau-Mutter, der Kirche, Maria als Vorbild der jungfräulichen Seelen, das Weihnachtsgeschehnis als der Anfang des geistlichen Lebens: das sind von nun an die Hauptgedanken“. Diese Überlegungen hatten schon in Origenes und Hippolyt gewisse Vorgänger, aber Ambrosius war es beschieden, sie bis zur letzten Konsequenz durchzuziehen. Maria war Mutter und Gehilfin des historischen Christus, doch auch des Christus, der gnadenhaft in den Seelen der Getauften lebt, aber erst zur vollen lebensmäßigen Geburt kommen soll. So ist Maria „Mutter und Erzieherin“ auf Christus hin. Und Augustinus nimmt später wieder ambrosianische Gedanken auf, wenn er jeden einzelnen Christen Mutter Christi nennt: „Wir haben den Mut, zu sagen, daß wir Mütter Christi sind“. Das Wort hat P. Krentlich oft zitiert. Es war ihm Grundlage seines weitreichenden Marianismus. Als Papst Paul VI. am Ende der dritten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils Maria als „Mutter der Kirche“ ausrief, war das ganz diesem Denken entsprechend.

Hier ergeben sich noch einige abschließende Bemerkungen. Wir haben unvermerkt die Grundlagen und theologischen Voraussetzungen für Marienweihen, wie wir sie in Schönstatt kennen, gesichtet. Sie zielen ins Zentrum des Christusgeheimnisses, weil die, die sich weihen, sich unter die Erziehungsmacht Mariens begeben. Sie bekennen sich aber auch zu der Macht und Gnadenfülle in Maria. Und schließlich wollen die sich Weihenden marianische Art, marianisches Denken, marianische Tugendfülle in ihrem Leben so ausprägen, daß sie selbst „kleine Maria“ werden und so auch „Mütter Jesu“. Das ist aber der Weg, um Kirche auszuprägen, Kirche zu verwirklichen und die Kirche der Zukunft in reinster Gestalt darzustellen. Augustinus hat viele der hier geäußerten Gedanken über Maria später auf seine Art wiedergegeben, zehrte dabei aber von Ambrosius. So formuliert er einmal: „Was ihr am Fleische Mariens bewundert, das tut in eurem Innern. Wer mit dem Herzen sich zur Gerechtigkeit bekennt und an sie glaubt, der empfängt Christus. Wer sich mit seinem Munde zum Heil bekennt, der gebiert Christus. So möge denn in eurem Geiste die Fruchtbarkeit wachsen und die Jungfräulichkeit bleiben“. Marias Art und Wesen ist hier zur Form des christuserfüllten Menschen geworden. P. Kentenich gab alldem noch die besondere apostolische und pastorale Note, wenn er seine Schüler beten ließ: „Daß die Welt durch dich erneut, deinem Sohne Weihrauch streut“.

Unserem Marianismus gehen also weitreichende allgemeinkirchliche und -theologische Gedankengänge voraus. Wer von außen an Schönstatt herantritt, dem muß man nicht selten erst den Weg ebnen und aus diesen weiteren Zusammenhängen den Zugang freimachen für ein sachgemäßes Verständnis unserer intensiven Marienverehrung. Und wenn durch unserer Marienweihe ein Liebesbündnis mit Maria begründet wird, so ist es ebenfalls marianische Art, wenn es erst in dem Maße fruchtbar werden kann, wenn wir selber durch unseren Beitrag sittlich-moralischen Tugendstrebens „Beiträge sammeln für das Gnadenkapital“. Wie Maria etwas beigetragen hat in der Menschwerdung Christi und beim Kreuz, was angenommen wurde, so tragen auch wir etwas bei, damit das Bündnis der Liebe Marienart ausprägen. Dann werden wir alle authentische Kirche, eben „Mütter Christi“. So aber wird dem Leben nach die Mutter Kirche.

Natürlich ist mit dem Gesagten nicht alles geklärt, was wir in unserem Zusammenhang sagen könnten. Wohl aber ist überzeugend vorgetragen, daß unser lokalgebundenes historisches Liebesbündnis mit Maria in Schönstatt aus der Herzmitte kirchlichen theologischen Denkens verstanden werden will. Und da wir hier zugleich den eigentlichen originellen Lebensnerv der gesamten Geisteswelt P. Kentenichs berühren, ist auch mitgesagt, daß man seinem originellen Geiste dann am nächsten ist, wenn man dieses Bündnis der Liebe zum

Mittelpunkt aller pädagogischen Bemühungen macht. Die marianische Grundnote bringt uns dem Geiste des Gründers immer am nächsten. Wir haben aus dem Engel des Herrn von „Himmelwärts“ das Wort zitiert, das sich auf den Anteil Mariens bezieht beim Kreuzesopfer Christi. Nicht nur dieses Wort ist an ambrosianischem Denken inspiriert, sondern alles, was vorausgeht, nicht minder. Aus dem historischen Christus- und Marienleben werden die Linien gezogen, die auch das marianische Verhältnis im Verständnis des mystisch-gnadenhaften Christus der Kirche begründen. Maria ist nicht nur Mutter und Gehilfin des historischen Christus, sondern ebenso des Christus, wie er in der Kirche und in den gläubigen Seelen fortlebt. Darum haben wir immer allezeit „Mutter Christi“ zu sein, damit „Mutter Kirche“ werden kann. Das ist urchristliches Verständnis der Kirche.

Dreißig Jahre „Provida Mater“

Der 30. Jahrestag der Promulgation von „Provida Mater Ecclesia“, des kirchlichen Grundgesetzes für die Säkularinstitute, am 2. Februar, gab Gelegenheit zu zahlreichen Veröffentlichungen, die sowohl dieses Ereignis wie auch das spezielle Charisma der Säkularinstitute zu würdigen suchten. Wie jeder Eingeweihte weiß, wird besonders das zweite Thema seit einigen Jahren eindringlich erörtert, nicht zuletzt veranlaßt durch die Arbeit an der Neufassung des kirchlichen Gesetzbuches. Man kann dabei nicht übersehen, daß es Stimmen gibt, die das künftige Recht für die Säkularinstitute so fassen möchten, daß manche Institute unter Umständen nicht mehr davon erfaßt würden. – Wir bringen nachstehend in deutscher Übersetzung zwei Beiträge, die im „Osservatore Romano“ vom 18. März erschienen. Der erste hat den Präfekten der Kongregation für Ordensleute und Säkularinstitute, Kardinal Edoardo Pironio, der zweite den Dozenten an der römischen Karmeliter-Universität, Valentino Macca, zum Verfasser. Beide Texte wurden für die Wiedergabe leicht gekürzt.

In der Kirche für die Welt

Aus Anlaß des 30. Jahrestages von Provida Mater möchte ich eine sehr einfache und bescheidene Überlegung zu den Säkularinstituten anbieten.

Zunächst will ich erwähnen, daß es die Kirche als ganze ist, die die Mitglieder der Institute in die Welt schickt, damit sie diese von innen heraus „wie ein Sauerteig“ umgestalten (LG 31).

Existenz und Sendung gottgeweihter Laien haben ihren Sinn nur im Rahmen einer Kirche, die sich als täglich erneuerte Gegenwart des auferstandenen Christus, als Zeichen und Werkzeug der Einheit (LG 1) und als umfassendes Sakrament des Heiles versteht (LG 48). Die Kirche ist in endgültiger Weise „Christus unter euch, die Hoffnung auf die Herrlichkeit“ (Kol 1,27). Die Bedeutung der Sendung der Säkularinstitute liegt darin, Zeichen und Mitteilung Christi für das ganzheitliche Heil aller Menschen zu sein.

Die Kirche ist von ihrem Wesen her missionarisch, sie ist Trägerin der Frohen Botschaft, eingestiftet in die Welt als Licht, Salz und Sauerteig Gottes für das Heil aller Menschen. Die Kirche, so sagt das Konzil, geht ihren Weg „mit der

ganzen Menschheit gemeinsam und erfährt das gleiche irdische Geschick, und ist gewissermaßen der Sauerteig und die Seele der in Christus zu erneuernden und in die Familie Gottes umzugestaltenden menschlichen Gesellschaft“ (GS 40).

Die Aufgabe der Kirche besteht darin, Kirche des Zeugnisses und der Prophetie, der Inkarnation und der Präsenz, der Sendung und des Dienstes zu sein. In dieser grundlegenden Beziehung zwischen Kirche und Welt, in diesem missionarischen Eingestiftetsein der Kirche in die Geschichte der Menschheit ist genau der Ort für die spezifische Berufung der Säkularinstitute zu sehen. Deshalb gilt: Die ganze Kirche ist missionarisch, aber nicht in der gleichen Weise; die ganze Kirche ist prophetisch, aber nicht auf der selben Ebene; die ganze Kirche inkarniert sich in die Welt hinein, aber nicht in der gleichen Art. Die Art, die von den Säkularinstituten verwirklicht wird, ist unersetzlich, originell und einmalig, vorausgesetzt man lebt sie mit Großmut und Freude als besondere Gabe des Hl. Geistes.

Es handelt sich dabei um gottgeweihte Säkularität. Sie bedeutet, daß man voll und ganz Gott geweiht ist, radikal verschenkt, um „Christus nachzufolgen“ auf dem Weg der evangelischen Räte, aber ebenso voll und ganz Laie, um in Christus den weltlichen Beruf, die weltliche Aufgabe, „die weltlichen Pflichten in den gewöhnlichen Verhältnissen“ (AA 4) darzuleben.

Die Weihe an Gott nimmt nicht aus der Welt fort, sie gliedert auf eine neue Weise in sie ein. Die Mitglieder der Säkularinstitute haben sich innerlich ganz ihrer Taufweihe verschrieben, aber sie bleiben weiter in der Welt, in allen Beschäftigungen und Berufen wie auch in den gewöhnlichen Verhältnissen des familiären und gesellschaftlichen Lebens. Aufgrund der Eigenart ihrer Berufung obliegt es ihnen in vollkommener Weise, das Reich Gottes zu suchen, indem sie die zeitlichen Dinge gemäß dem Willen Gottes verwalten und regeln (LG 31).

Es geht um eine neue Art von Weltpräsenz der Kirche. Niemand in der Kirche – nicht einmal das Mitglied eines kontemplativen Ordens, das sich in die Klausur zurückzieht – hört auf, in der Welt gegenwärtig zu sein und steht außerhalb der Geschichte. Niemand, der in der Taufe die „Salbung von dem Heiligen“ (1 Joh 2, 20) empfangen hat, hört auf, radikal an das Evangelium verschenkt und damit Zeuge der Auferstehung Jesu in der Welt zu sein. Aber die spezifische Weihe an Gott durch die evangelischen Räte verpflichtet die Mitglieder der Säkularinstitute, auf eine tiefere und radikalere Weise Zeugen des Himmelreiches und Teilhaber am Paschah-Geheimnis Jesu – an seinem Tod und seiner Auferstehung – zu sein, ohne daß sie deshalb aus den gewöhnlichen Verantwortlichkeiten ihrer familiären, gesellschaftlichen und politischen Tätigkeit, die das spezielle Umfeld ihrer Berufung und Sendung ist, herausgelöst zu werden.

Das sind die beiden Aspekte ihrer höchst reichen, wunderbaren und providentiellen Berufung in der Kirche: die Säkularität und die Weihe. Sie müssen mit dem gleichen Nachdruck und in der gleichen Fülle gelebt werden, unzertrennlich verbunden wie zwei Wesenselemente einer einzigen Wirklichkeit, die da heißt: Gottgeweihte Säkularität. Die einzige Weise, ihre Weihe zu leben, besteht für die Mitglieder der Säkularinstitute darin, sich mitten in der Welt und von der Welt ausgehend, der Radikalität des Evangeliums zu verschenken, unlöslich treu den eigenen zeitlichen Aufgaben und den inneren Anforderungen des Hl. Geistes als Zeugen des Himmelreiches von besonderer Art (vgl. GS 43). Und der einzige Weg, ihre weltliche Berufung heute voll und ganz zu verwirklichen, besteht darin, täglich mit erneuter Freude ihre Treue zu Gott in der Fruchtbarkeit des Kreuzes und in der großmütigen Übung der evangelischen Räte zu leben.

Die Welt muß umgestaltet, sie muß von innen her geheiligt werden, und zwar dadurch, daß man mit allen Kräften die Seligpreisungen des Evangeliums lebt und so den „neuen Himmel und die neue Erde“ vorbereitet, „in denen die Gerechtigkeit wohnt“ (2 P 3, 13).

Gottgeweihte Säkularität stellt in bevorzugter Weise einen Ausdruck und eine Verwirklichung der harmonischen Einheit zwischen der Auferbauung des Reiches Gottes und dem Bau der irdischen Stadt, der ausdrücklichen Verkündigung Jesu durch die Verkündigung der Frohen Botschaft und des notwendigen christlichen Beitrags zu einem ganzheitlichen menschlichen Fortschritt dar.

Die Mitglieder der Säkularinstitute mögen es sich angelegen sein lassen, der Freude dieses Gottgeweihtseins in der Welt durch ihr Leben Ausdruck zu geben. Sie ist heute aktueller denn je.

Kard. Edoardo Pironio

Vielfalt der Verwirklichung

Der Pluralismus, den es unter den Säkularinstituten gibt, besteht in der Verschiedenheit der Ausdrucksformen, in denen sich mittels der Vielfalt der Spiritualitäten, des Lebensstils und des apostolischen Einsatzes die Treue zu dem einzigartigen und eigentümlichen Charisma konkretisiert, das nach der glücklichen Formulierung Pauls VI. von der *gottgeweihten Säkularität* gebildet wird.

Auf diesen Doppelbegriff der Säkularität und der Gottgeweihtheit muß jeder Pluralismus unter den Säkularinstituten in grundlegender Weise bezogen sein. Diese können keinen Bestand haben, wenn eines der beiden Elemente in ihrem

konkreten Wesen fehlt und wenn beide nicht in einem unmittelbaren wechselseitigen Bezug zueinander stehen. Die Säkularität, die nach den kirchlichen Urkunden Charakter, Eigenart bzw. Existenzgrund der Säkularinstitute darstellt, wird konstituiert von ihrer konkreten existentiellen Situation in der Welt, die ihren „besonderen Ort christlicher Verantwortung“ bildet. Es handelt sich um ein totales Eingetauchtsein in die Welt kraft einer Gabe des Hl. Geistes und einer eigenen Berufung, so daß das Leben in den irdischen Wirklichkeiten, die Übernahme der Strukturen der Welt als Struktur des eigenen Lebens in Beruf und Stellung, die Verpflichtung auf die weltlichen Werte, ihre Beseelung von innen heraus, die endgültige Weise darstellt, Kirche zu sein und gegenwärtig zu machen, das eigene Heil zu wirken und anderen das Heil zu verkünden.

Man hat es also mit einer charakteristischen Säkularität zu tun, die von der der anderen Getauften verschieden ist, insofern sie wesentlich mitgeprägt ist von einer Weihe, die im Bekenntnis zu den evangelischen Räten gründet, auf die man sich durch eine feste, von der Kirche anerkannte Bindung verpflichtet hat.

Es ist klar, daß es sich hier um eine Weihe handelt, die besondere Lebensformen und besondere theologische Nuancierungen impliziert. Da sie von ihrer Natur her mit der Säkularität verschmilzt, so bestimmt sich ihre besondere existentielle Gestalt gerade durch ihre Beziehung zur Säkularität. Es war kein anderer als Paul VI., der am 20. 9. 1972, ehe er gesondert von der Säkularität und von der Weihe handelte, die sehr weise Mahnung aussprach: „Keiner der beiden Aspekte Eurer geistlichen Physiognomie darf zum Nachteil des anderen überbewertet werden. Beide sind gleichwesentlich.“

Jeder Pluralismus muß sich in der konkreten Situation diese „Gleichwesentlichkeit“ vor Augen halten. Das erfordert, daß die Säkularinstitute in der Welt leben, mit den Mitteln der Welt für die Welt wirken, in einer Spiritualität, die die Mitglieder ohne Aufspaltung zu wirklichen Weltleuten wie die anderen und für die anderen macht, auch wenn sie im Innersten und in ihrem Leben wesentlich von einer nüchternen, hochgeschätzten Verpflichtung auf Keuschheit, Armut und Gehorsam geprägt sind.

Daraus ergibt sich, daß jeder Pluralismus immer auf der Linie der gottgeweihten Säkularität bleiben muß. Würde diese fehlen, so hätte man vielleicht mißglückte Ordensleute oder, auf der anderen Seite, fromme Laien vor sich, die in andere von der Kirche anerkannte oder noch anzuerkennende Strukturen einzuordnen wären. Man könnte aber nicht mehr, auch nicht unter Berufung auf den Pluralismus, von einem Säkularinstitut sprechen.

Der echte Pluralismus muß weiter in der Weise gesucht werden, wie die Gründer die gottgeweihte Säkularität verstanden, wie sie sie durch Bevorzugung dieses

oder jenes spirituellen Prinzips verlebendigt, in eine Lebensform übertragen, in das Engagement in der Welt eingebracht und in den Dienst des Apostolates gestellt haben. Auf diese Weise besitzt man den Reichtum, den dieses einzigartige Charisma durch die Gnade des Hl. Geistes haben kann. Dementsprechend sind Berufung, Weihe, Spiritualität, Form und Stil des Lebens, Einsatz in der Welt, apostolische Tätigkeit allesamt weltlich. Die geheimnisvolle Wirksamkeit der arteigenen Weihe spaltet das Mitglied eines Säkularinstitutes nicht, sondern hilft ihm dazu, die eigene Existenz immer mehr im Lichte Christi zu sehen. Sie drängt ihn, in der Welt und für die Welt dem jungfräulichen, armen und gehorsamen Christus nachzufolgen. Sie treibt ihn an, in der Welt ein Klima beständiger Gebetsvereinigung mit Gott zu schaffen, wodurch er in Glaube, Hoffnung und Liebe zu einem Zeugen Christi und seines Evangeliums wird.

Vielleicht verharrete man zu lange bei einem Pluralismusbegriff, der nur von der Verschiedenheit der apostolischen Methoden gekennzeichnet war. Nach meinem Dafürhalten muß man tiefer gehen, und zwar auf den Spuren der Kirche, die, bevor sie ein neues Institut zuläßt – und damit den Pluralismus bekräftigt – mit innerer Bewegung das eigengeartete Aufbrechen der Gnade der Säkularität betrachtet. Diese prägt den Mitgliedern durch eine besondere, sie heiligende Berufung ein Siegel auf, das sie zuinnerst zeichnet und die Verschiedenheit von Spiritualität und Mentalität, von Lebensstil, Weltpräsenz und Apostolat in der Welt bewirkt. Die Verschiedenheit des Apostolates ist mehr eine Frucht der pluralistischen Gnade als eine Grundlage des Pluralismus. Das muß heute besonders unterstrichen werden, weil die Säkularinstitute nicht mehr, wie es zunächst der Fall war, den Ergänzungs- oder Ersatzcharakter des Apostolates auf der Linie von organisierten Werken betonen, sondern ein Apostolat der Präsenz, des Zeugnisses und der Durchdringung anstreben, durch das das ganze Leben, besonders durch die qualifiziert christliche Ausübung des Berufes, zu einer tätigen Verkündigung des Evangeliums wird. Es wird dabei nicht ausgeschlossen, daß einige Mitglieder zusammenleben, in einer Atmosphäre, die an die erste Christengemeinde gemahnt, in der man das Ideal einer Weihe zum Zwecke eines gemeinsamen Apostolates, wie es von den Bedürfnissen der Welt gefordert wird, sehen muß. Aber es ist daran zu erinnern, daß, je mehr das Leben in Gemeinschaft betont und das Apostolat in Gemeinschaft entwickelt wird, desto mehr Gewicht auf die Säkularität der Gruppe gelegt werden muß, damit die Werke immer Aktivitäten von Laien sind und als solche erscheinen; daß sie sich als Laien zusammentun und zusammenwirken, um ihrer Präsenz gottgeweihter Säkularität größere Wirkung zu verschaffen.

Valentino Macca

Buchbesprechungen

WEM KÖNNEN WIR GLAUBEN? WEM kann man folgen? Das sind Fragen, die sich heutzutage gerade diejenigen Christen mit brennendem Nachdruck stellen, denen ernsthaft an der Wahrheit der göttlichen Offenbarung liegt und die ihr Leben, auch wenn es Opfer kostet, christlich gestalten wollen. In diesem Zusammenhang darf man auf eine Gestalt wie den hl. Franz von Assisi verweisen – wie überhaupt auf die Heiligen, die weit mehr als die Vertreter der wissenschaftlichen Theologie als Führer des christlichen Lebens geeignet sind. Franz von Assisi nimmt hier einen eigenen Rang ein. Das wird von neuem deutlich an der Biographie, die der holländische Herz-Jesu-Pater Nicolaas G. M. van Doornik schon 1973 in seinem Heimatland herausgebracht hat und die dankenswerter Weise zu Beginn dieses Jahres in deutscher Übersetzung erschienen ist.

Man kann natürlich die Frage aufwerfen: Schon wieder eine Franziskus-Biographie? Kann da überhaupt noch etwas Neues, Originelles geleistet werden? Wir meinen, daß Doornik dies unter Beweis gestellt hat.

Seine originelle und zentrale Absicht ist, „zu untersuchen, ob Franziskus unwiderruflich der Vergangenheit angehört oder ob er etwas von seiner wunderbaren Persönlichkeit freigegeben kann, so daß er auch den Menschen von heute noch etwas zu sagen hat“ (Einleitung S. 11). Das Ergebnis seiner Untersuchung ist überwältigend positiv. Franz von Assisi schenkt aus der Tiefe seiner Persönlichkeit auch dem Menschen und Christen in der konkreten Situation der Gegenwart Antwort auf die Grundfragen seines Lebens (Epilog S. 189). Der Autor stellt dabei mit Recht fest, daß es zutiefst der Ewigkeitswert des Heiligen von Assisi ist, der ihn auch für die Gegenwart unverwelkt aktuell sein läßt. Sich auf Franz und sein Leben einlassen bedeutet, Christi und seiner Wahrheit zuverlässig gewiß zu werden und damit Klarheit zu gewinnen für den eigenen christlichen Lebensweg.

Woher rührt diese Wirkung? Doornik weist im Gang der Biographie zunächst einmal darauf hin, daß am Beginn der Christusnachfolge des Heiligen ein reiner Anfang steht: die unwiderruflich vollzogene Kehr. Ganz von der Entschlossenheit geprägt, einzig gemäß dem Willen Gottes zu leben, vermochte Franz das Evange-

lium in einer ursprünglichen Weise zu lesen, daß es zur Frohen Botschaft für ihn und zur eindeutigen Weisung für sein Leben wurde. Sein Verständnis der Bibel und der Person Jesu wuchs zu solcher Einzigartigkeit, weil er immer mehr ein Mensch wurde, wie die Bibel ihn wünscht (S. 43).

Doch nicht nur das Verhältnis zu Gott, zu Christus, zur Hl. Schrift macht Franz beispielhaft und faszinierend; nicht weniger eindrucksvoll ist sein Verhältnis zur Welt, zur Schöpfung, zu den Mitmenschen. In seine Grundeinstellung zu den Menschen gewährt ein Brief an seinen Nachfolger in der Leitung der Minderbrüder, Elias von Cortona, aus dem Jahre 1223 einen tiefen Einblick: „Daran will ich sehen, ob Du den Herrn und mich, seinen Diener und auch den Deinen, liebst, wenn Du dies tust; es darf auf der Welt nie einen Bruder geben, der an Deinem Gesicht gesehen hat, daß er ohne Deine Barmherzigkeit von Dir weggehen mußte, obwohl er Barmherzigkeit suchte. Und sollte er diese Barmherzigkeit nicht suchen, dann muß Du ihn fragen, ob er keine Barmherzigkeit will“ (S. 176). Das immer beispielhafte Verhalten des hl. Franz zur Welt ist gekennzeichnet von den beiden Polen der Liebe und der Ehrfurcht, in denen man, zusammen mit dem Willen und dem Beispiel Christi, die Hauptmotive für sein Leben des Verzichts und der Armut sehen darf.

Zentral im Leben des hl. Franz ist die Sendung, die er für seine Zeit und Zeitgenossen empfing. Doornik faßt diesen Auftrag und seine Ausführung an einer Stelle so zusammen: „Immer läuft durch das Leben des Franziskus wie ein roter Faden die Umwertung aller Werte. Das kennzeichnet seine Reform. Er gab dem Armen einen menschlichen Status, erhob die Arbeit zu einer ehrenvollen Tätigkeit, stellte den Aussätzigen über sich wie ein Bild des leidenden Christus und rührte dadurch an die Fundamente des Mittelalters wie ein früher Marx. Er war aber Revolutionär ohne die blutbefleckte Fahne“ (S. 79).

Hat Franz in der Ausführung seiner Sendung Erfolg gehabt? Selbstverständlich stellt auch Doornik sich dieser erregenden, vieldiskutierten Frage. Er meint resümieren zu können, daß Franziskus seine zentrale Idee gegen alle Widerstände durchgesetzt habe (S. 133). Das mag zutreffen, wenn man nur an die Gemeinschaft der