

N3412F

# REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

**Aus dem Inhalt:**

Joaquin Allende Luco  
Volksfrömmigkeit in Lateinamerika

Heribert King  
Das mechanistische Denken III

G. M. Boll  
Schönstatt als charismatischer  
Lebensaufbruch

Barbara Albrecht  
Unsere Sorge für geistliche Berufe

Künstler in unserer Zeit

Buchbesprechungen

12. Jahrgang

Heft 4

Oktober 1977

## Inhalt:

**Feste freie Charaktere** 145

Joaquin Alliende Luco  
**Kirche und Volksfrömmigkeit  
in Lateinamerika** 147

Heribert King  
**Das mechanistische Denken als  
Grundverständnis der Neuzeit (III)** 160

G. M. Boll  
**Schönstatt — ein charismatischer  
Lebensaufbruch in der Kirche** 172

Barbara Albrecht  
**Unsere Sorge für geistliche Berufe  
(Bericht)** 184

**Blick in die Zeit** 188

**Buchbesprechungen** 192

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.

Beilagenhinweis: Diesem Heft liegt der Prospekt einer Schallplatten-Neuerscheinung des Tabor-Tonstudios bei, auf den wir empfehend hinweisen möchten. Bitte beachten Sie den günstigen Vorbestellpreis!

## *Feste freie Charaktere*

*Wohl kaum jemand wird bestreiten wollen, daß das Fernsehen eine staunenswerte Erfindung und Einrichtung ist. Ebensowenig bestreitbar dürfte freilich sein, daß das Fernsehen mißbraucht werden kann und mißbraucht wird, hier mehr, dort weniger. Es mehren sich sogar die Anzeichen, daß das Fernsehen daran ist, sich zu einer Bedrohung des Menschen als Menschen auszuwachsen. Diese Bedrohung kann darin bestehen, daß dem Menschen durch das Fernsehen mehr zugemutet wird, als er verkraften kann, daß es ihn überfordert und verwirrt. In dieser Hinsicht wäre vor allem – aber gewiß nicht nur! – an Kinder und Jugendliche zu denken, denen das Fernsehen zu häufig alles andere als Lebenshilfe bietet. Eine andere Bedrohung kann sich darin ereignen, daß das Fernsehen den Menschen manipuliert, seine Entscheidungsfreiheit beeinträchtigt oder sogar vollständig untergräbt.*

*Auf ein Beispiel solcher Beeinträchtigung und Untergrabung hat Elisabeth Noelle-Neumann, die Leiterin des Instituts für Demoskopie in Allensbach/Bodensee und zugleich Professor für Publizistik an der Universität Mainz, im Anschluß an den Ausgang der Wahlen zum Deutschen Bundestag im Herbst 1976 aufmerksam gemacht. Man erinnert sich: Diese Wahlen ließen zwar die Christlichen Demokraten wieder wie früher zur stärksten Partei in der Bundesrepublik werden; Wahlsieger aber, wenn auch mit hauchdünnem Vorsprung, wurde die bisherige Regierungskoalition aus Sozialdemokraten und Liberalen, und das, obwohl es lange Zeit so ausgesehen hatte, daß die Wähler den Christdemokraten nicht nur die meisten Stimmen, sondern die absolute Mehrheit – wenigstens der Abgeordneten – geben würden.*

*Woran lag es, daß die Erwartung der Christdemokraten sich nicht erfüllte? Dazu trifft Frau Noelle-Neumann aufgrund der Erhebungen ihres Instituts eine erregende Feststellung: Die Regierung aus Sozialdemokraten und Liberalen verdanke ihren erneuten Wahlsieg der Tatsache, daß die Journalisten, die in den Monaten vor der Wahl im Fernsehen zu Wort kamen, sich mit einer ungewöhnlich hohen Mehrheit von 75 % für einen Wahlsieg der Regierungskoalition aussprachen. Durch diese Stellungnahme der Meinungsmacher wurde die Stimmung unter der Bevölkerung, deren Mehrheit noch im Frühjahr 1976 an einen Wahlsieg der Christdemokraten geglaubt hatte, in dem nötigen Maße verändert. Frau Noelle-Neumann fand bei ihren Untersuchungen heraus, daß es so gut wie ausschließlich die regelmäßigen Fernsehzuschauer waren, die sich in der Zeit zwischen März und Juli 1976 zu der Auffassung bringen ließen, in den Linksparteien die Sieger der bevorstehenden Wahl zu sehen. Daraufhin nahmen viele von ihnen die entsprechende Schwenkung vor.*

*Es ist wichtig, sich das Motiv für diesen Wechsel deutlich genug vor Augen zu rücken: Nicht der Gang der Ereignisse, nicht die Argumente der Politiker bewirkten die Sinnesänderung, sondern der von den Journalisten im Fernsehen erweckte und erfolgreich aufrechterhaltene Eindruck, daß der Sieger der Wahl SPD/FDP heißen werde. Mit anderen Worten: Man wollte nicht auf die Karte der Verlierer setzen; man wollte am Wahlabend bei den Siegern sein.*

*In diesem Verhalten kommt, wie man mit Leichtigkeit feststellen kann, etwas sehr Menschliches zum Ausdruck. Frau Noelle-Neumann erklärt es so: Die meisten Menschen fürchten sich, in ihrer Umgebung isoliert zu werden; sie legen Gewicht darauf, beliebt und angesehen bei ihren Mitmenschen zu sein. Deshalb richten sie ihre Äußerungen und ihr Verhalten für gewöhnlich nach der in der Öffentlichkeit vorherrschenden Meinung. In diesem Zusammenhang gibt Frau Noelle-Neumann eine interessante neue Begriffsbestimmung für „öffentliche Meinung“: Es ist das die Meinung, die man öffentlich äußern kann und sogar äußern muß, wenn man sich nicht isolieren will. Was aber öffentliche Meinung ist, wird heute weithin vom Fernsehen bestimmt. Dieser Weise des Verhaltens entspricht eine andere: Wer sich mit seiner Meinung in der Minderheit glaubt, neigt zum Schweigen. Frau Noelle-Neumann spricht in dieser Hinsicht von einer „Schweigespirale“.*

*Das angezogene Beispiel macht deutlich, daß das Fernsehen nicht nur, wie die entsprechende Theorie der Publizistik bisher lautete, meinungsverstärkend, sondern meinungsverändernd wirken kann. Daran zweifelt nicht, wer sich über die Erklärung von Frau Noelle-Neumann hinaus zwei andere Gegebenheiten ins Gedächtnis ruft: Erstens die Macht der Bilder, besonders der Photographie, über die Menschen, die von den heutigen Meinungsmachern klar erkannt ist und raffiniert eingesetzt wird (während man ihr in der Kirche, etwa beim Kirchbau, kaum Beachtung schenkt); zweitens der Mangel an kritischem Vermögen, an Charakter, an Durchsetzungskraft bei einer wachsenden Zahl von Zeitgenossen. Schließlich wäre noch anzumerken: Wenn ein so hoher Prozentsatz deutscher Journalisten sich zugunsten des Wahlsiegs der Linksparteien eingesetzt hat, so zeigt das auch, wie zielstrebig und erfolgreich man von bestimmter Seite in der Bundesrepublik die Beherrschung der Massenmedien angestrebt hat. Man ließ nicht nur seit Jahrzehnten genügend Fachleute ausbilden; man verstand es auch, sie in die nötigen Positionen zu bringen. Im Gegensatz dazu wurde die Heranbildung christlicher Journalisten und Publizisten nicht genügend gefördert. In Rundfunkhäusern und Fernsehanstalten sind sie deswegen eine Minderheit. Aus dem Ganzen aber wird ersichtlich, daß der Ruf nach festen, freien Charakteren, den Pater Kentenich schon 1912 zum Programm heutiger christlicher Menschenbildung erhob, im Zeitalter des Fernsehens neue Dringlichkeit erhalten hat.*



# „Kirche und Volksfrömmigkeit in Lateinamerika“

Überlegungen zu dem Ergebnis eines Treffens in Bogotá

Von Joaquín Alliende Luco

In der letzten Augustwoche 1976 fand in Bogotá (Kolumbien) ein Treffen über Volksfrömmigkeit statt, das theologische Experten aus verschiedenen Gebieten vereinigte. Man kam damit einer Verfügung der ordentlichen Versammlung der lateinamerikanischen Bischofskonferenz vom November 1974 in Rom nach. Damals hatten die Bischöfe soeben an der Synode über die Evangelisierung der Welt teilgenommen, die ein so bedeutsames Zeichen setzen sollte, besonders durch das päpstliche Schreiben „Evangelii Nuntiandi“.

Der lateinamerikanische Beitrag zur Synode über die Evangelisierung war in verschiedener Hinsicht erheblich. Am wesentlichsten war darin vielleicht der Aspekt über die Volksfrömmigkeit. Schon in den Wochen vor der Eröffnung der Sitzungen hatte der Präsident der lateinamerikanischen Bischofskonferenz, Edoardo Pironio, erklärt: „Die Volksfrömmigkeit stellt einen Ausgangspunkt für eine neue Evangelisierung dar“ (Osservatore Romano, 6. Okt. 1974). Man kann bestätigen, daß diese Feststellung und das Klima, dem „Evangelii Nuntiandi“ seine Entstehung verdankt, sich auch auf dem Treffen von Bogotá im August 1976 auswirkten.

Mit den folgenden Ausführungen wird beabsichtigt, einige Überlegungen zu dem Abschlußdokument von Bogotá beizusteuern, das unter dem Titel „Kirche und Volksfrömmigkeit in Lateinamerika“ veröffentlicht worden ist. Dabei scheint es mir von Interesse, sieben neuralgische Punkte hervorzuheben.

## *1. Entscheidung für ein bestimmtes wissenschaftliches Instrumentarium*

Seit der Mitte der siebziger Jahre spricht man auf den Pastoraltagungen in Lateinamerika gewöhnlich davon, daß die Kirche sich bei ihrer Wirksamkeit auf einen doppelten Gehorsam einstellen müsse: gegenüber dem Worte Gottes in der Bibel und gegenüber dem Wort Gottes, das in den Zeichen der Zeit zu uns spricht. Um diese Zeichen zu erkennen, verwies man auf die Religionssoziologie als ein bevorzugtes Instrument, um zu einer wissenschaftlichen Erkenntnis der tatsächlichen Situation der Kirche als soziale Größe zu kommen. In dem Dokument von Bogotá, das wir hier analysieren, finden sich indes Stellungnahmen, die auf eine veränderte Denkweise hindeuten.

a. Dem Glauben an die Voraussetzungslosigkeit der Humanwissenschaften wird der Abschied gegeben; deshalb erkennt man ihnen nicht mehr den Rang von unwiderleglichen wissenschaftlichen Beobachtern der Wirklichkeit zu. So wird gesagt, daß „viele Richtungen der Humanwissenschaften philosophische Voraussetzungen haben, die sie zu einer Verfälschung des Phänomens der Religion führen“ (40. Die in Klammern gesetzten Zahlen beziehen sich auf das Schlußdokument von Bogotá). Es handelt sich nicht darum, daß diese Wissenschaften nichts zur Erkenntnis der Volksfrömmigkeit beitragen könnten. Ihren Untersuchungen wird durchaus ein Wert beigemessen, jedoch ein beschränkter und begrenzter: „Die historisch-sozialen Wissenschaften können für die Deutung des Faktums der Volksfrömmigkeit angemessene Kriterien bereitstellen, wenn auch ihre Deutung immer begrenzt sein wird und durch eine Deutung seitens der Philosophie und Theologie ergänzt werden muß“ (40).

b. Man trennt sich von der Einschätzung der Politik als einer stillschweigend oder ausdrücklich angenommenen Norm höherer Weisheit und Wissenschaft. In dem gesamten Dokument nimmt man den Willen wahr, das Phänomen der Volksfrömmigkeit mit den Kategorien zu untersuchen, die den Fakten des Glaubens und der Frömmigkeit eigen und innerlich sind (vgl. 7 und 8), denn „die Politik sagt in dieser Hinsicht nur etwas aus, wenn sie in ihrer ganzen Höhe und Tiefe hineingenommen ist in die Heilsgeschichte“ (9). Das bedeutet in keiner Weise ein Desinteresse an der Errichtung einer gerechten weltlichen Gesellschaft und an dem Kampf um ihre Eroberung. In vielen Hinweisen wird die Bedeutung der Volksfrömmigkeit für den weltlichen Bereich aufgezeigt (s. 137 ff.). Es dreht sich um die Frage der Betonung und der entscheidenden Linien. Hier „ist man der Meinung, daß der Glaube sich nicht auf eine ausschließlich politische oder weltliche Deutung zurückführen läßt, obwohl der Glaube immer Auswirkungen auf die Geschichte hat, an erster Stelle in Hinsicht auf die Armen“ (8).

c. Man gibt einem geschichtlichen Verständnis den Vorzug. Dieser Akzent stellt in den Analysen der lateinamerikanischen Bischofskonferenz keine Überraschung dar. Schon 1974 hatte die von der Bischofskonferenz eingesetzte Studiengruppe als Vorbereitungsdokument für die römische Synode einen ersten Versuch zum geschichtlichen Selbstverständnis unseres Kontinents vorgelegt. Einen derartigen Entwurf brachte auch die Arbeit hervor, die die Abteilung für Katechese im Juli 1976 übergab, um sich mit dem lateinamerikanischen Beitrag für die Synode 1977 auseinanderzusetzen. So ist „Kirche und Volksfrömmigkeit in Lateinamerika“ ein dritter Versuch, den Katholiken Lateinamerikas eine Darstellung ihres geschichtlichen Selbstverständnisses zu vermitteln. Der Versuch bleibt nach wie vor gewagt, unter anderem deshalb, weil umfassende, zufriedenstellende Monographien und Studien noch fehlen. Aber die Aufgabe, die ent-

scheidenden Marksteine des geschichtlichen Weges zu bestimmen, die die katholische Identität unserer Völker ausmachen, ist drängend und unaufschiebbar. Wir glauben, daß eine aufmerksame Lektüre der entsprechenden Abschnitte sich als eine der reichsten und fruchtbarsten Adern der pastoraltheologischen Reflexion der letzten Jahre erweist. In der Tat finden sich in diesen kurzen Anmerkungen zu den Perioden der lateinamerikanischen Geschichte Stellungnahmen, denen eine Schlüsselbedeutung zukommt. Von besonderem Interesse ist die wichtige Stelle, die man dem amerikanischen Barock beim Werden der Seele unseres einheimischen Katholizismus zuerkennt. Bei diesem Markstein ist auffällig, was über das Konzil von Trient gesagt wird: „Mit dem Barock entsteht Lateinamerika“, oder anders gesagt: „Unter dem Zeichen des Konzils von Trient. Das ist unsere ursprüngliche Grundlage“ (34).

Aus dem Gesagten ist zu schließen, daß eine radikale Absage an das Konzil von Trient einen Aufstand gegen den eigenen Ursprung und damit die Quelle einer unlösbaren Identitätskrise bedeutet. Tatsächlich kann eine Darstellung des Tridentinums und des Zweiten Vatikanums, so als ob beide sich wie Schwarz und Weiß zueinander verhielten (eine Gewohnheit, die unmittelbar nach dem Konzil allzusehr Boden gewann), nur dann zu einem fruchtbaren Beitrag werden, wenn man dialektisch dazu übergeht, das Zweite Vatikanum in seiner inneren Kontinuität mit dem Konzil der Gegenreformation zu begreifen. Alberto Methol Ferré macht darauf aufmerksam, daß eine frontale Zurückweisung des Tridentinums bei den europäischen und den lateinamerikanischen Katholiken eine sehr unterschiedliche Rückwirkung hat. Für Europa ist das Tridentinum ein Konzil unter vielen; für Lateinamerika ist es die Wurzel.

Von einem solchen geschichtlichen Verständnis her ist es nur logisch, daß darüber, was man den „Einbruch der säkularisierenden theologischen und soziologischen Strömungen“ nennt, ein hartes Urteil gefällt wird. Diese Strömungen verursachten eine solche Erschütterung und „verbreiteten eine solche bilderstürmerische Einstellung, daß die Kirche in der Tiefe aufgewühlt wurde“. So wird in der Nummer 38 die „gegenwärtige Krise“ beschrieben, die man als eine Geburt versteht; denn „eine neue Wende ist wahrscheinlich: das christliche Volk Lateinamerikas schickt sich an, die Bühne zu betreten, es erhebt sich aus seiner Asche.“

d. Als notwendiges Hilfsmittel wird die Kategorie des Poetischen eingeführt. Überall und wiederholt hat man bekräftigt, wie notwendig es sei, das Volk zu kennen. Die entscheidende Frage lautet, wo das Volk selbst seine eigene Seele sieht, wie man am zuverlässigsten das Zutrauen des Gemütes des Volkes gewinnt und wo das Volk uns im Inneren seines gläubigen Herzens lesen läßt. Hier macht das Dokument von Bogotá auf einen grundlegenden Tatbestand aufmerksam:

„Das Volk drückt seine religiösen und kulturellen Erfahrungen zusammenfassend in einem kohärenten symbolischen Ganzen aus...mittels seiner Symbole, die nicht nur einfach dargestellt, sondern darüberhinaus in Handlungen umgesetzt werden (in Riten, Festen, Gebräuchen)...“ (111). Weiter unten fügt das Dokument hinzu, daß „es keine Religion ohne Poesie, oder, allgemein gesagt, ohne künstlerische Vermittlung gibt“ (113). Wer das Volk kennenlernen will, muß in das dichte Meer der Welt seiner Symbole eintauchen.

e. Wenn das Dokument von Bogotá die Erkenntnisquellen für das geoffenbarte Gotteswort beschreibt, betont es, daß die Hl. Schrift „in der Kirche“ gelesen und verstanden werden muß. Dabei zählt es die klassischen Quellen der Theologie auf (vgl. 84). Im Licht des zentralen Anliegens des Dokumentes wird dabei die vorrangige Rolle unterstrichen, die der Glaubenssinn des christlichen Volkes innerhalb des Koordinatensystems der Offenbarung spielt (vgl. 98).

## *2. Die Identität als pastoraltheologisches Prinzip (zur Pädagogik des Glaubens)*

Man hat gesagt, das Dokument von Bogotá sei aggressiv katholisch. Dabei handelt es sich aber nicht um eine streitsüchtige Aggressivität, die primitiv oder grundlos polemisch wäre. In ihm ist vielmehr überall das Bemühen um Klärung der Begriffe, um Schaffung eines Selbstverständnisses, um Selbstbehauptung am Werk. Das Dokument ist klarerweise ein Kind von „Evangelii Nuntiandi“. Mit diesem Schreiben hat Paul VI. in der Tat den zweiten Zeitabschnitt nach dem Konzil eröffnet. In diesem Abschnitt macht die Kirche nach zehn Jahren der Erregung der Gemüter (die man eine kirchliche Pubertätszeit genannt hat) klar und wählt aus, was besser, weiser und heiliger ist, um ihre Identität vor den Völkern Gestalt werden zu lassen. Das Dokument stellt fest, daß „jetzt in Lateinamerika ein neues Geschichtsbewußtsein der Kirche als Volk Gottes hervortritt: Eine Kirche, die von neuem vorwärts zu schreiten versucht und sich dabei auf ihre tiefsten Wurzeln stützt...“ (39).

Man kann sagen, daß hier zur Herrschaft kommt, was Gabriela Mistral (die berühmte chilenische Dichterin) den „Willen zum Sein“ genannt hat. Genauer gesagt ist es der „Wille zum Sosein“, ein leidenschaftliches Wollen, die Fülle der eigenen Identität zu erreichen, einer Identität, die nicht auf der klugen Behauptung von einigen originellen Charakterzügen beruht, sondern an erster Stelle Gehorsam gegenüber dem Herrn der Geschichte bedeutet, der der katholischen Kirche von Lateinamerika eine eigene Berufung geschenkt hat. Dieser Gehorsam stellt auch das Auswahlprinzip in pastoralpädagogischer, strategischer und taktischer Hinsicht dar. Zitate dafür könnten reichlich angeführt werden (z.B. 85, 88, 94, 166). Das Hauptprinzip, das allein diesen Texten zugrunde liegt, wird im Anschluß an das Verhalten des Volkes Israel formuliert, wie es die Ele-



mente seiner geschichtlichen Umwelt in der Verwirklichung seines Bundes mit Gott bei sich aufnimmt oder abweist. „Das Kriterium, das Israel bei der Abweisung oder Annahme der Elemente der Religionen seiner geschichtlichen Umwelt leitet, ist die Bewahrung und Entfaltung seiner Identität“ (86). Später erhält dieses Kriterium den Charakter eines pastoralen Programms.

Ein andermal wird in einer Betrachtung der Alternativen zur Volksfrömmigkeit in den verschiedenen Epochen der Kirche angemerkt, daß „die Geschichte der Kirche zeigt, daß die ungerechtfertigten Angriffe gegen die Volksfrömmigkeit als Angriffe auf die katholische Identität schlechthin zu deuten sind“ (94). Bei der Behandlung der pastoralen Richtlinien wird der Gedanke des marianischen Charakters der Volkspastoral wieder aufgenommen, wenn man feststellt, daß dieser Charakter „die katholische Identität des Volkes bewahrt und festigt“ (166). An dieser Stelle wird ein allgemeines Prinzip zu Gehör gebracht: Die Bewahrung und Festigung der katholischen Identität des Volkes ist „absolut notwendige Voraussetzung, wenn man es mit Erfolg veranlassen will, die Wege seines eigenen Wachstums in Glaube und Gerechtigkeit im Lichte der Schrift, der Tradition und des Lehramtes zu beschreiten“ (166).

### *3. Das Dokument markiert den trinitarischen und inkarnatorischen Akzent des katholischen Glaubens*

Zwei Jahre vor dem Dokument von Bogotá sagte der Theologe Maximino Arias voraus, daß die folgenden Jahre ohne Zweifel dadurch gekennzeichnet sein würden, daß im Mittelpunkt der theologischen Arbeit die Reflexion über das Gottesbild und die Heiligste Dreifaltigkeit stehen werde. Er fügte noch hinzu: Andernfalls „können wir unsere Theologie nicht erneuern“. Bei der Präzisierung seiner Gedanken vertrat er die These von der Notwendigkeit, „die Beziehungen zwischen der Heilsökonomie und der Trinitätstheologie zu untersuchen“ (in: Gott, die Problematik des Unglaubens in Lateinamerika, CELAM, Bogotá 1974, S. 257). Später nahm ein lateinamerikanisches Treffen über priesterliche Spiritualität das Thema aus dem Blickwinkel der Erfahrung auf. Als erstes Charakteristikum der priesterlichen Spiritualität wird dort die trinitarische Frömmigkeit namhaft gemacht (Lateinamerikanisches Treffen über die Geistpflege der Diözesanpriester, Caracas 5. - 11. Oktober 1975).

Gleichzeitig ließ sich das Lehramt der Kirche seinerseits in der gleichen Richtung vernehmen. In einer Verlautbarung, die in dem Dokument von Bogotá zitiert wird, in „*Marialis Cultus*“ nämlich, hat Paul VI. im Februar 1974 die trinitarische, christologische und ekklesiologische Eigenart der Marienverehrung entwickelt.

Von Gregor von Nazianz und vom hl. Bonaventura hat man bei einer Beschreibung ihres innersten Seelenlebens gesagt, daß „die Allerheiligste Dreifaltigkeit und die Menschheit Christi die vornehmsten Leidenschaften ihres Lebens gewesen seien“ (Olegario Gonzales, *Misterio trinitario y existencia humana*, Ed. Rialp, Madrid 1965). Eine ähnliche Doppelpoligkeit kommt auch in dem Dokument von Bogotá wiederholt zum Vorschein.

a. der trinitarische Akzent. In dem geschichtlichen Überblick, den das Dokument enthält, wird angemerkt, daß die Zeit des Barock eine „marianische Frömmigkeit hatte, die tief trinitarisch war“ (34), eine Feststellung, die man auch schon für die Marienfrömmigkeit des Mittelalters getroffen hatte (vgl. 30). Was den dogmatischen Teil betrifft, so ist die christologische Aussage des Dokumentes betont trinitarisch (vgl. 90). In dieser Hinsicht möchte es eine Kurzsichtigkeit korrigieren, die immer noch hartnäckig zu quälen scheint. „Deshalb ist, was man gewöhnlich ‚Christozentrik‘ nennt, ein Unterscheidungskriterium der Frömmigkeit. Dessen ungeachtet darf man ›Christozentrik‹ nicht so verstehen, daß der Vater unterschlagen und Christus so gesehen wird, als sei er isoliert und allein“ (119).

b. die Betonung des Inkarnatorischen. Es ist sehr wahrscheinlich, daß der herausragende Wert des Dokumentes von Bogotá darin besteht, daß es eine Theologie und Pastoral auf die Geschichte hin entwirft. Nicht auf „das Geschichtliche“ oder auf die Geschichte als geistige Superkategorie. Vielmehr bewegt sich die innere Dynamik des Dokumentes auf die konkrete Geschichte der lateinamerikanischen Völker zu, und das ist der Grund, weshalb hier Namen und Daten auftauchen. Es lebt von der Leidenschaft, die Kirche konkret und „fleischlich“ in Raum und Zeit anzusiedeln, in denen sie lebt. Es ist ganz natürlich, daß ein solches Bemühen die Notwendigkeit verspürt, das herauszustellen, was die Existenz des fleischgewordenen Wortes und seiner Kirche geschichtlich und konkret werden läßt. Von daher ergibt sich der „Inkarnationismus“ des Dokumentes von Bogotá.

Diese Absicht formuliert es, unter Wiederaufnahme des trinitarischen Horizonts, auf dem Höhepunkt seiner dogmatischen Reflexion in dem folgenden Bekenntnis: „Letzten Endes besteht der christliche Glaube in der Religion des Vaters (der Verherrlichung des Vaters), der in dem aus dem Schoße Mariens Fleisch und Geschichte gewordenen Christus und durch die Wirksamkeit des Hl. Geistes uns umgewandelt hat zur Familie seiner Kinder“ (120).

Die Allerseligste Jungfrau wird als die Sicherung des inkarnatorischen Verständnisses Christi und der Kirche gesehen. Das bedeutet nichts neues in der Geschichte der katholischen Theologie und Pastoral. Verglichen jedoch mit Medel-

lin (gemeint ist die Verlautbarung der lateinamerikanischen Bischofskonferenz von 1966, die in Medellín/Kolumbien stattfand. Der Übers.) ist der Akzent des Dokumentes von Bogotá bemerkenswert. In der denkwürdigen zweiten Konferenz des lateinamerikanischen Episkopates (der von Medellín) brach der Wille auf, die Kirche zu inkarnieren. Aber das Ganze war ziemlich übereilt, und man verfügte nicht über eine hinreichend entwickelte bodenständige Pastoral, die es ermöglicht hätte, wirklich nach allen Richtungen hin konkret zu werden. So läßt sich, wenigstens zum Teil, das unbegreifliche Schweigen von Medellín über die Allerseligste Jungfrau verstehen, und das in einem Kontinent, der nach Kardinal Pironio „wesentlich marianisch“ ist (Osservatore Romano, 6. Oktober 1974, S. 10). Jetzt herrscht ein anderes Klima. Das Dokument von Bogotá sagt, daß „die katholische Frömmigkeit durch die Verehrung Mariens ihre Eigenart erhält, in dem Sinne, daß sie der Knotenpunkt der Verbindungen zur Trinität, zur Erlösung, zur Kirche und zur Geschichte ist“ (121). Später wird betont: „Wir betrachten die Liebe, die das lateinamerikanische Volk für die Mutter Gottes hegt, als ein wunderbares Geschenk der göttlichen Vorsehung“ (161).

Eine gleiche Aufwertung erfährt die Heiligenverehrung (vgl. 122), die gleichzeitig in eine interessante Perspektive zu den Bestrebungen und Kämpfen für eine gerechtere Welt gebracht wird: „Kurz und gut, die ganze Geschichte des Menschen zielt, auch noch durch die säkularisierten Utopien hindurch, auf die Fülle der Gemeinschaft der Heiligen, in der sich das Gottesreich vollendet“ (122). Zu den Heiligen gehören auch deren Bildnisse, zu denen wertvolle Hinweise für die Praxis gegeben werden (s. 190 ff.). Im geschichtlichen Teil war mit Scharfsinn gesagt worden, daß „jede Bilderstürmerei immer Maria, die Heiligen und sogar die Christologie betroffen hat, weil sie immer eine Tendenz zur Desinkarnation, zur Entfleischlichung Christi hat“ (28).

Eine inkarnatorische Denkweise kann sich nicht der Bedeutung der institutionellen Elemente der Kirche entziehen. Die argentinische Schule der Volksfrömmigkeit hat die sakramentale, soziologische Sichtbarkeit des Volkes Gottes die „physische Gegenwart“ der Kirche genannt. Als man überall nach einem Abbau der kirchlichen Institutionen rief, kämpften die argentinischen Pastoraltheologen für ihre Wiederbelebung aus dem Evangelium. Das Dokument von Bogotá sagt: „Es wird unentbehrlich, die institutionelle Präsenz der Kirche in allen Bereichen, besonders in denen, wo Armut und Leid am größten sind, wieder aufzuwerten“ (149). Gleichen Ursprungs ist das Interesse für die Apostolizität, die als Unterscheidungskriterium für die authentische Katholizität des Phänomens der Volksfrömmigkeit bezeichnet wird. Man spricht von einem „vertebralen“ Kriterium, das gebildet wird aus dem „Gefühl der Zugehörigkeit zur Kirche als Institution, die vom Papst und den Bischöfen geleitet wird“ (127).

#### 4. Die Unfruchtbarkeit der Aufklärung (alten und neuen Stils)

Die Zeit des Barock wird in dem Dokument von Bogotá als schöpferische Periode betrachtet. Der Abschnitt, der auf diesen Frühling folgt, ist die „katholische Aufklärung“ und wird ungefähr in die Jahre zwischen 1750 und 1840 datiert. Als Vorläufer erwähnt das Dokument Erasmus von Rotterdam, dessen Name immer wieder vielfältige und unterschiedliche Assoziationen hervorruft. Später, wenn von der Theologie der Säkularisation die Rede ist, wird diese als Neu-Aufklärung gekennzeichnet und mit den Adjektiven „vereinfachend“ und „bilderstürmerisch“ versehen. In all dem gibt es zwei theologische und pastorale Denkweisen, die es näher zu analysieren gilt.

a. die Denkweise der Aufklärung. Wir sagten, daß der Hinweis auf Erasmus von Rotterdam bedeutsam ist. In seinen „Colloquia familiaria“ haben wir klassische Stücke der Sicht eines Intellektuellen, der sich an den Abirrungen der Volksfrömmigkeit stößt und eine radikale Reform, eine Reinigung, ein Zurückschneiden dieser ganzen Wucherungen in Vorschlag bringt. Was Erasmus letztlich vorschlägt, das ist eine Rückkehr zum Zentralen, zum Wesentlichen und eine konsequente Mobilisierung der ethischen Kräfte des Christentums. Läßt man die Ironie und den Sarkasmus in seinen Schriften beiseite, dann macht der große Humanist den Eindruck offensichtlicher Besonnenheit und Nüchternheit. Aber in seinem ganzen Geiste und auch in seinem Schweigen (in dem, was er zu sagen unterläßt), gibt es, was sein katholisches Glaubensverständnis angeht, ein gefährliches Ungleichgewicht. Das wird offenkundig und erweist sich als unfruchtbar auf dem Felde der Pastoral. Es ist kein Zufall, daß Hilda Graef feststellen muß: Erasmus hat, „wenn wir die Schriften seiner Frühzeit ausnehmen, nur über die Mutter Gottes gesprochen, um die Auswüchse ihrer Verehrung zu kritisieren; darum muß man zugeben, daß er, obwohl er Katholik blieb, doch den Reformatoren in die Hände gespielt und ihnen viele ihrer Argumente zur Verfügung gestellt hat“ (Maria – Eine Geschichte der Lehre und der Verehrung, Freiburg 1964, S. 321 f). Diese „verwesentlichende“ und moralistische Denkweise, dieser Intellektualismus, dem es nicht gelingt, die lebendige Weite der Existenz des katholischen Volkes zu erfassen, hat schon Vorläufer im Altertum und taucht immer wieder als eine der dialektischen Positionen, als einer der Spannungspole in der Kirche auf. Das Dokument von Bogotá stellt einige geschichtliche Untersuchungen an, die uns eine überraschende Parallele zwischen den Häresien des Gnostizismus und des Montanismus und der in einigen radikalen, extremen apostolischen Eliten Lateinamerikas herrschenden Denkweise aufzeigen. Diese Elitekreise sind in einer mehr oder weniger verborgenen Art eine Neuauflage des Erasmus. Sie haben einen blinden Glauben an das säkularistische Axiom, daß die Frömmigkeit in dem Maße zu verschwinden hat als der Mensch wissenschaftliche Erkenntnisse, ein Wissen also, erreicht (s. 59). In diesen



Gruppen tritt bei der Bestimmung dessen, was man unter einem „engagierten Christen“ versteht, eine Neigung zu einem wachsenden Rigorismus hervor. Praktisch ist man von neuem in den Purismus der Katharer gefallen. In die Kreise, die diese Richtung am konsequentesten fördern, dringt unbemerkt eine antihierarchische Bewegung ein. Man zielt auf eine Kirche des Volkes, und dabei soll das Volk aus eigener Macht die Diener der Eucharistie einsetzen. Damit schließt sich der Kreis im Stile Tertullians. Zwischen dem Verwesentlichungsdanken, dem Purismus und der antihierarchischen Einstellung besteht ein innerer Zusammenhang. Das Dokument von Bogotá stellt in dieser Hinsicht fest: „Die Kirche der Väterzeit...hat sowohl die Versuchung einer Erlösung durch bloße Erkenntnis (Gnostizismus) als auch die Begrenzung der Kirche auf die ‚Reinen‘ (Montanismus) immer zurückgewiesen“ (91). Später konstatiert es, so als ob es eine Botschaft an Erasmus von Rotterdam und seine Schüler aller Zeiten richten wolle: „Die Geschichte der Kirche macht offenbar, daß die ungerechtfertigten Angriffe auf die Volksfrömmigkeit sich als Angriffe auf die eigene katholische Identität herausstellten“ (94).

Die geistige Welt der Aufklärung hat eine mechanistische Denkweise zur Voraussetzung. Danach besteht die Welt aus mechanisch nebeneinander gestellten Teilen. Man leidet an der schmerzlichen Unfähigkeit des Protestantismus, analog zu denken. Es handelt sich um einen Intellekt, der mit dem Entweder-oder arbeitet: Christus oder Maria, Elite oder Masse, Verstand oder Gefühl, Erstursache oder Zweitursache, Volkskirche oder hierarchisch geordnete Kirche. Diese separatistische „Verwesentlichung“ führt zur Unfruchtbarkeit und zum Treibhaus.

b. die organische Denkweise. Im Dokument von Bogotá findet sich keine klare und deutliche Bezeichnung für die Denkweise, die man in Richtung auf den neuen Horizont, der sich vor der Kirche auftut, für nützlich und fruchtbar hält. Ich erlaube mir, sie die organische zu nennen, weil ihr letzter und beständiger Bezug die Kategorie des Lebens ist, ein Leben, das sich gegenseitig durchdringt, das von innen heraus wächst (und nicht gemacht wird), das die Fähigkeit hat, in unterschiedlichen Formen zu erscheinen (und nicht univok ist), das sich ausbreitet und sich immer auf das Ganze erstreckt. Ein solches Denken besitzt notwendigerweise eine besondere Befähigung für das Symbolhafte, das Poetische, für das Religiöse und Volkhafte.

In diesem Zusammenhang muß man den Ausdruck der Hoffnung zitieren, mit dem das Dokument das Auftauchen dieser organischen Denkweise in der Gegenwart beschreibt: „In dieser zweiten nachkonziliaren Etappe geht es nicht mehr darum, die Zeit des Barock oder die Restauration der Romantik zu wiederholen. Sie stellt sich auch kritisch zu den Vereinfachungen der neuen Aufklä-

rung, wie sie in der Theologie der Säkularisation vorliegt. Gegenwärtig kommt in Lateinamerika ein neues geschichtliches Bewußtsein von der Kirche als Volk Gottes zum Vorschein. Es ist eine Kirche, die von neuem voranzuschreiten sucht, um ihre Sendung zur Verkündigung des Evangeliums zu bejahen, gestützt auf ihre tiefsten volksmäßigen Wurzeln, und mit dem Bewußtsein ihrer originellen Situation in Lateinamerika, die nicht von außen, sondern von innen her begriffen wird, aus dem eigenen christlichen Volk und in vollkommener Gemeinschaft mit der gesamten Kirche“ (39). Hinter diesem Optimismus steht eine tief katholische Auffassung des Verhältnisses zwischen Schöpfung und Erlösung, zwischen Glaube und Kultur, zwischen der Kirche und den Völkern. „Infolgedessen ist die Kirche in der Fortführung des Werkes Christi gerufen, sich in allem, was echt menschlich ist, zu inkarnieren. Das Prinzip der Inkarnation der Kirche in allen Völkern der Erde und bei allen Kategorien von Menschen ist das Grundkriterium, das allen Überlegungen, die wir anstellen, zugrunde liegt“ (104).

In dieser Richtung ist auch zu verstehen, was das Dokument von Bogotá über das symbolische Denken des Volkes aussagt. Vielleicht ist es einer der großen Beiträge dieses Dokumentes, daß es auf der Linie des Imperativs, den Paul VI. in „Evangelii Nuntiandi“ über eine tiefgehende Verkündigung der frohen Botschaft aufstellt, schöpferisch vorwärtsschreitet: „Es gilt, und zwar nicht nur dekorativ wie durch einen oberflächlichen Anstrich, sondern mit vitaler Kraft in der Tiefe und bis zu ihren Wurzeln, die Kultur und die Kulturen des Menschen in vollem und umfassenden Sinn...mit dem Evangelium zu durchdringen“ (Evangelii Nuntiandi nr. 20). Die Entfaltung der organischen Position und die Überwindung der mechanistischen Denkweise werden in der Zukunft ihre Früchte zeitigen.

##### *5. Ein Nein zu einer naiven Verherrlichung des Volkes (Die Sünde des Mißbrauchs der Frömmigkeit)*

Das Dokument von Bogotá gerät in keiner Weise in Gefahr, uns letzten Endes ein Volk zu zeigen, das alles Leben, alle Güte und Kraft aus sich selbst heraus hat und ohne Sünde ist. Eine solche Naivität, deren Verwandtschaft mit dem Marxismus an vielen Beispielen zutage tritt, ist klarerweise irrgläubig. In zwei Schritten wird das Verhältnis von Sünde und Volksfrömmigkeit analysiert: einmal aus einem eher theologischen Blickwinkel (vgl. 69 ff.), und sodann bei der Beschreibung der negativen Aspekte des Volksglaubens in einem soziologischen Kontext (vgl. 53 f.).

Die treffenden Erklärungen über die Sünde des Mißbrauchs der Frömmigkeit öffnen einen umfassenden Horizont, in dem die große Sorge der Kirche Latein-

amerikas für eine Befreiung gemäß dem Evangelium sich reich entfalten kann. Im Zusammenhang mit der Magie und dem Fatalismus wird darin die Unterdrückung als eine Form der Sünde des Mißbrauchs der Religion analysiert. „Die Unterdrückung besteht darin, daß der Mensch sich absolut setzt und verlangt, das die andern ihm das eigene Leben anbieten. Der Unterdrücker macht sich die Unwissenheit, die Furcht, die Schwäche usw. derer, die er unterdrückt, zunutze. Er verfügt über die Menschen für sich selbst“ (72). Um Vereinfachungen zu vermeiden, macht das Dokument darauf aufmerksam, daß diese Sünden nicht in ausschließlicher Weise Vorrecht der Welt des Volkes sind, sondern daß es sie immer bei allen Menschen gibt. Alle Frömmigkeit ist der Verderbnis ausgeliefert: „Diese Erlösung der Frömmigkeit im konkreten Christen garantiert nicht eine religiöse Praxis, die vollkommen befreit wäre. Sie schenkt eine Frömmigkeit, die frei ist auf Hoffnung hin. Ihr Entwurf ist eschatologisch“ (79).

#### 6. Eine österliche Dynamik in der Erziehung zur Verkündigung des Evangeliums

Der Geist, der das Dokument von Bogotá im allgemeinen prägt, ist ein maßvoller und kein leichtsinniger Optimismus. Man kann ihn klar in dem letzten Kapitel mit dem Titel „Pastorale Anregungen“ wahrnehmen. Mir scheint, dieser Optimismus rührt her aus einer heilsamen Begegnung der Denkweise des Zweiten Vatikanums mit der konkreten Geschichte, der ausgeprägten Physiognomie der Welt des lateinamerikanischen Volkes. Um eine Aussage zu ergänzen, die im Hinblick auf die Volksfrömmigkeit und die „Samenkörner des Wortes“<sup>1</sup> häufig gemacht wird, äußert das Dokument ein noch entschiedeneres Urteil: „Wir können in dieser Frömmigkeit nicht nur ›Samenkörner des Wortes‹ entdecken..., sondern auch organische Elemente eines wirklichen Christentums“ (142). „Die Kirche steht vor der Aufgabe, allemal mit größter Intensität ein Volk anzunehmen, das in seiner Frömmigkeit christlich und kirchlich ist“ (144).

Doch handelt es sich um einen Optimismus, der sich Rechenschaft gibt über die Vielfalt und die Schwierigkeit des pädagogischen Prozesses der Evangelisierung. So spricht man davon, das Volk „mit Entschlossenheit und Barmherzigkeit zu einer Reinigung zu bewegen“ (144). Die pastoral Tätigen werden gebeten um eine „Erziehung voll Geduld und Weisheit“, „um eine verständnisvolle, offene Einstellung“ (145). Es ist sehr charakteristisch, daß auch das Thema der Segnungen und Prozessionen oder der körperlichen Ausdrucksformen behandelt wird. Bei den Prozessionen zum Beispiel geht man aus von einer Bewertung dieses verbreiteten volkstümlichen Tuns. „Diese können, wenn der Moment gut geeignet ist, Ausdruck und Förderung der Volksfrömmigkeit sein und der Verkündigung des Evangeliums dienen.“ Sofort darauf betont das Dokument die Notwendigkeit der Korrektur und Vervollkommnung: „Den pflichtmäßigen

Vorbeimarsch der Schulen und Kollegien, den gewohnheitsmäßigen Vorbeizug der Menge, die nach leerer und zeremonieller Zurschaustellung aussehen, gilt es zu meiden.“ Es dreht sich nicht um eine äußerliche Regelung, um bloße Kosmetik. Das Dokument schlägt eine radikale Sanierung zur Wiederentdeckung der tiefen Bedeutung der Prozessionen vor. „Der tiefe Sinn einer Prozession besteht darin, ein sichtbares Zeichen des demütigen, gläubigen, fröhlichen und österlichen Wanderns des pilgernden Gottesvolkes zu sein“ (186). Auf diese Weise könnte man die Beispiele vermehren. In ihnen allen würde man einen erzieherischen Willen und eine schöpferische Freude verspüren über die Arbeit und Weise, wie die Kirche zur Verkünderin des Evangeliums wird.

### *7. Versöhnung von Elite und Masse*

In den Schlußfolgerungen des Dokumentes von Bogotá wird ein Imperativ formuliert, der sich aus dem ganzen Text ergibt. Er „umschließt die Forderung nach einer tiefgreifenden Versöhnung zwischen der Elite und dem Volk“. Diese Begegnung wäre für beide Seiten fruchtbar. Sie gäbe der Elite die Möglichkeit, die Gaben der Klarheit im Glauben dem ganzen Volke mitzuteilen, und gleichzeitig würde es ihr ermöglichen, „den Reichtum der Weisheit und des christlichen Lebensgefühls aufzunehmen, die sich nicht selten in der Kultur und der Frömmigkeit des Volkes finden“ (198). Dieses Programm bedeutet Akzentverschiebungen in fast allem, was heute geschieht. Bei der Behandlung des Themas der Ikonographie ist eine Annäherung an Motive wahrzunehmen, die uns für den Wunsch nach Versöhnung bezeichnend erscheinen. „In dieser Hinsicht müssen wir, was Künstler und Kunsthandwerker im Volke angeht, eine neue Politik in die Wege leiten. Wir müssen ihnen gegenüber eine bloß pittoreske und neugierige Betrachtungsweise überwinden. Wir müssen sie verstehen als Wortführer der Welt des Volkes. Sie haben eine Schlüsselstellung inne für die Erkenntnis der Seele des Volkes.“ Mit demselben Nachdruck unterstreicht das Dokument im weiteren Verlauf des Textes ihre Führerrolle, die sich im Innern des ganzen Volkstums auswirkt. „Gleichzeitig können sie, wenn sie eine angemessene Katechese erhalten und in ihrer Erfahrung mit der Kirche wachsen, zu Trägern der Evangelisierung umgeformt werden, die mit ihrer gläubigen Kunst das Gemüt des Volkes mit dem Glauben durchdringen können“ (192). Gleiches wird in den Überlegungen zum Tanz ausgesagt. „In verschiedenen Gegenden bestehen noch alte Bruderschaften zur Pflege des religiösen Tanzes. Dieses verdienen pastoral Aufmerksamkeit im Blick auf eine entsprechende Katechese, die es ihnen möglich macht, immer mehr Sauerteig der Kirche in der Welt des Volkes zu sein“ (189).

Die Versöhnung wird nicht möglich sein, wenn die kirchlichen Eliten in Lateinamerika nicht ihre offenen oder versteckten paternalistischen Voreinstellungen



ablegen. Die Erbsünde ist allgemein; unter ihr leiden die Eliten wie das Volk. Beide haben bestimmte Neigungen, von ihren jeweiligen Rollen abzuweichen und sich vom Weg der Konvergenz, ohne die sie nicht fruchtbar sein können, zu entfernen. Eliten leiden immer unter einem Hang zum Rationalismus und Purismus; sie haben immer gegen den Pharisäismus zu kämpfen, mit dem sie sich selbst für besser halten und immer nur um sich selbst kreisen. Die Eliten sollten dazu kommen zu begreifen, daß die Weisen und Grade der Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche nicht mit den geheimnisvollen Höhen des Gnadenlebens und der Liebe übereinstimmen. Es ist ratsam, sich diese Reflexion vor der Einschätzung der Eliten immer vor Augen zu halten. „Wie man häufig gesagt hat, muß man sich bei der Unterscheidung Rechenschaft geben, daß es verschiedene Grade nicht nur der tatsächlichen Zugehörigkeit zur Kirche, sondern auch des Bewußtseins davon gibt; und ferner, daß dieses Bewußtsein der Zugehörigkeit nicht ausschließlich und damit auch nicht in erster Linie an der größeren oder geringeren Fähigkeit gemessen werden kann, die Zugehörigkeit zur Kirche begrifflich zu erfassen, sondern an der Fähigkeit, sich symbolisch und affektiv als ein Teil von ihr zu empfinden“ (123).

In Bogotá, der gleichen Stadt, in der die lateinamerikanische Bischofskonferenz 1976 das Treffen über Volksfrömmigkeit veranstaltete, gab es 1974 einen Volksaufstand, dessen Entstehung und Stärke nicht völlig aufgeklärt werden konnte. Brände und Plünderungen waren das schmerzliche Ergebnis einer sozialen Spannung, die unerträglich geworden war. Was haben die Würdenträger aus verschiedenen amerikanischen Ländern, die damals gerade, im Zentrum von Bogotá eingeschlossen, erstaunt und ohnmächtig Augenzeugen der Plünderung wurden, daraus gelernt? Was kann soviel Schmerz, soviel Zorn beitragen, daß in Lateinamerika gerechte Verhältnisse geschaffen werden? Und jetzt, da auch das lateinamerikanische Volk sich einem neuen Typ von Führungskräften, von kirchlichen Leitern, von pastoral Tätigen, von Eliten gegenüber sieht; jetzt, da sich auch eine wachsende Spannung zur Verteidigung seiner religiösen und kulturellen Identität im Volke bemerkbar macht: Wird das Treffen von Bogotá ein Strohfeuer bleiben, ein flüchtiger Blitz, ein bloß symbolischer Anspruch?

Das Schlußdokument des Treffens über „Kirche und Volksfrömmigkeit“ besitzt genug inneren Gehalt, daß es nicht ein vereinzelter Ruf, eine Eintagsfliege zu bleiben braucht. Außerdem kommt hinzu, daß das Dokument nicht für sich allein steht, sondern sich in eine dichte Kette von Artikeln, Kongressen und pastoralen Unternehmungen einreihet. Es sieht danach aus, daß die Volksfrömmigkeit aufgehört hat, das Aschenbrödel der Theologie und der Pastoral zu sein. Möge Gott es so fügen!

<sup>1</sup> „Samenkörner des Wortes“: Damit wird auf die Idee der „logoi spermatikoi“ angespielt, die in der frühen christlichen Theologie in Alexandrien aufkam und besagen will, daß die göttliche Wahrheit, die mit der Menschwerdung des Ewigen Wortes Gottes in Fülle erschien, vor dieser Offenbarung nicht völlig fehlte, sondern von Gott auch schon vor Christus als Same in die Schöpfung hineingesät und hineinverborgen war, wo sie vom wahrhaft suchenden Menschen entdeckt werden konnte und auch tatsächlich entdeckt wurde. (Der Übers.)

## Das mechanistische Denken als Grundverständnis der Neuzeit (III)

Von Heribert King

Ein Blick auf die Neuzeit läßt uns schwer erkennen, daß der Mensch in radikaler Weise Subjekt ist. Was er über die Realität denkt, über ihr Wesen und ihren Sinn, entdeckt er nicht in ihr. Er hat es vielmehr in sich selbst als Denkform oder Idee. Das hat zur Folge, wie Pater Kentenich es oft formuliert, daß die Objekte (Umwelt, Mensch, Gott) mechanistisch aufgefaßt werden<sup>1</sup>. Das wollen wir in dem nachstehenden Artikel näher erklären.

Wir tun es nach dem von Pater Kentenich benutzten Schema: Trennung von Idee und Leben, von Erst- und Zweitursache, von Lebensprozessen, Lebensgebilden und Lebensäußerungen untereinander und von Ideen unter sich<sup>2</sup>. Wir verfolgen den Prozeß in der oben genannten dreifachen Hinsicht. Dabei halten wir uns gegenwärtig, daß es sich formell um mechanistisches *Denken*<sup>3</sup> handelt und um das *Objekt, das gedacht wird*<sup>4</sup>. Das Subjekt als Denkträger stand im Zentrum des vorigen Beitrags (der Mensch, der sich als freie subjektive Rationalität – als Insel – versteht und von dorthin die Wirklichkeit zu erklären versucht). Damit ist nicht formell ein intellektueller Typ oder ein nicht harmonisch entwickelter Mensch gemeint, wie es ihn in anderen Epochen auch geben kann. Es dreht sich vielmehr um das Selbstverständnis eines Menschen, bei dem der Geist nicht mehr an die konkrete Leiblichkeit und durch sie an die konkrete Umwelt und ein Gottesbild gebunden gesehen wird. Das kann natürlich (sekundär) zur Disharmonie führen, wie umgekehrt eine solche zu der genannten Prädisposition hin führen kann.

### I. Die Beziehung zur Umwelt

Unter Umwelt wollen wir allgemein die materielle Umwelt (Dinge, Orte), die menschliche Umwelt (Gemeinschaften, Familie, Staat, Kirche) und die ideelle Umwelt (Gebräuche, Traditionen, Überzeugungen) verstehen.

## 1. Trennung von Idee und Leben

Diese Art von Trennung nennt Pater Kantenich oft als erste. Was ist Trennung von Idee und Leben?

Nach dem bisher Gesagten geht es um eine Trennung im Objekt, nicht formell im Subjekt (was heißen würde, daß man nicht konsequent ist mit seinen Ideen – das aber kann nicht der spezifische Fehler der Neuzeit sein). Es dreht sich vielmehr darum, daß die Umwelt nicht mehr als Offenbarung einer inkarnierten Idee erfaßt werden kann. Wenn der Begriff „Leben“ verwendet wird, handelt es sich um jenes „Leben“, das das sensitive Leben im Menschen als sein spezifisches Objekt erkennt. Es ist das, was der Mensch als etwas Belebtes, Beseeltes, Lebendes erkennen kann. Der Mensch der Vergangenheit hat darin keine Schwierigkeit gehabt. Da der Mensch die Dinge der Umwelt als belebt erkennen kann, ist es möglich, daß er sich angeregt fühlt, höher zu steigen und zu einer Idee zu kommen. Diese ist das spezifische Objekt der denkerischen Fähigkeit im Menschen. Umgekehrt werden die Objekte aber auch gerade als „lebendig“ erkannt, weil sie nicht von der in ihnen ausgedrückten Idee getrennt werden.

In der „Trennung von Idee und Leben“ wird aus den Dingen die Idee „herausgezogen“, und sie bleiben als stumme Phänomene zurück. Sie reden von nichts mehr. Einzig verweisen sie noch gegenseitig aufeinander, an der Oberfläche, ohne Tiefendimension.

Der Prozeß der Abstraktion, wie ihn die traditionelle Philosophie kennt, ist nicht mehr möglich. Er beruht darauf, daß die Dinge mehr sind, als sie unmittelbar zeigen, als sie „mechanisch“, „quantitativ“ darstellen. Er erfaßt sie „poetisch“; sie leben, sie sind mehr als sie selbst. Von daher ist Philosophie überhaupt erst möglich. Die „lebend“, „poetisch“ verstandene Umwelt, ist der Ausgang der Philosophie. Das konkrete Einzelding ist für sie nicht das „Phänomen“, wie es die Neuzeit versteht, sondern das eine Idee „enthaltende“ objektiv vorgegebene Seiende. Das einzelne enthält das Universelle, es ist Erscheinung von ihm. Deswegen ist es möglich, zum Sein aufzusteigen. Die moderne Philosophie und ihr zugrundeliegend die moderne Mentalität, hat diese Fähigkeit nicht mehr. Es erscheint keine Idee mehr in den Dingen, Personen, Gesetzen, Gebräuchen, Autoritäten usw. Diese sind jetzt im Menschen selbst. Man kann nicht zum Sein vorstoßen. Man kommt nur immer wieder auf den Menschen zurück („Ding für mich“). So wird „Abstraktion“ im Sinne von Lebensfremdheit als etwas nicht Realistisches verstanden. „Abstrakt denken“ heißt mit der konkreten Wirklichkeit nichts zu tun haben. Die Ideen werden ja jetzt vom Menschen entworfen und nur allzuoft sind sie lebensfremd und unwirklich. Oder „abstrakt“ wird mechanisch mißverstanden als das, was nachher noch bleibt, wenn man von al-

lem Akzidentellen abstrahiert hat. In der traditionellen Philosophie ist dieser Vorgang kein Subtraktionsprozeß, sondern man steigt zu einer höheren Ordnung im Ding selbst auf. Das Akzidentelle bleibt, befestigt sich sogar im Maße, als man der Substanz oder des Wesens ansichtig wird, weil es ja von dort *sein* Sein hat. Pater Kentenich drückt dies plastisch aus, wenn er vom Stamm redet, der übrigbleibt, nachdem man ihm die Blüten, Äste usw. abgenommen hat.

Das gleiche geschieht mit Begriffen wie Materialursache (sie wird als geformtes Material im Sinne der konkreten Materie mißverstanden). So mißversteht man ebenfalls „Formursache“, „Wirkursache“, „Substanz“ ... Es wird die Idee der Materie von der konkreten Materie, die Idee der Welt von der konkreten Welt, die Idee des Menschen vom konkreten Menschen, die des Staates usw. von ihrer konkreten Verwirklichung getrennt. Das Objekt offenbart keinen Sinn, keine in ihm inkarnierte Idee, die als inkarnierter Wunsch für das Handeln aufgefaßt werden könnte.

Diese Interpretation erfaßt auch die Auffassung der christlichen Religion. Wir haben im vorangegangenen Beitrag darauf hingewiesen, daß es im Kampf um das mechanistische Denken formell um ein Problem der rechten Erfassung des Christentums geht. So sagt Pater Kentenich, daß das mechanistische Denken die Idee der Erlösung von ihrer konkreten Verwirklichung trennt<sup>6</sup>, die Idee der Christusgliedschaft von der Person des Erlösers<sup>7</sup>, das Wesentliche (Christus) vom Akzidentellen (Heilige). Ein Musterbeispiel, das Pater Kentenich immer wieder anführt, ist der Gehorsam. Man hat eine abstrakte Idee von ihm, die völlig korrekt ist. Im konkreten Vollzug aber ist man nicht fähig, den Obern als Offenbarung Gottes zu erkennen, das heißt: man kann die abstrakte Idee „Gehorsam“ nicht aus dem konkreten Vollzug des Gehorsams als ihn formende Idee abstrahieren.

Was ist die Ehe? Das können wir aus der Offenbarung, „von oben“, wissen. Wir erfahren es aber auch von unten, wenn wir nicht mechanistisch denken. Aus der konkreten Ehe, verglichen mit vielen anderen, kann man zum Wesen der Ehe aufsteigen, das heißt: man kann eine Idee von ihr entdecken. Die Offenbarung ist für das sichere und volle Erkennen der natürlichen Wirklichkeiten sehr oft „moralisch notwendig“, wie die Scholastik es formuliert. Dies darf heute ganz besonders betont werden. Aber wenn wir die Möglichkeit leugnen, aus der konkreten Erscheinungsform zu einem Wesen aufzusteigen, fehlt der übernatürlichen Ordnung das natürliche Fundament.

Die Umwelt wird so zu einem reinen Phänomen. Das sinnliche Erkenntnisvermögen beschränkt sich darauf zu messen, zu wiegen; es kennt nur den quantitativen Aspekt. Im traditionellen Menschen hat diese Fähigkeit „mehr“ gesehen,



weil sie mit der intellektiven verknüpft war. Deswegen konnte er die Dinge, die Objekte im allgemeinen, als „be-ideet“ erfassen. Dies aber nicht, wie ein moderner Mensch meinen wird, weil er es in sie hineinprojiziert hätte, wie ein Kind, das alles leicht als lebendig erlebt. Das Lebendige an ihnen ist wirklich Offenbarung von etwas Höherem, etwas Gedachtem. Sie sind in einem ganz weiten Sinne Symbol.

Die neue Weltanschauung hat, wie wir in unserem ersten Beitrag gesehen haben, ihre Ursache in einer Umschichtung im Menschen, die wir bildlich mit einer „Mutation“ verglichen haben. Wir haben aber auch schon darauf hingewiesen, daß noch ein zweiter Faktor hinzutritt. Es ist die Vergrößerung der Welt durch die vielen Entdeckungen. Dadurch ist es praktisch unmöglich geworden, ein „fühlendes“ Verhältnis zu ihr zu haben. Dies bedeutet nämlich meditierendes Sich-mit-ihr-einlassen und Gebunden-sein. Nur der Verstand kann alles oder doch vieles auf einmal aufnehmen und „verarbeiten“. Ein Kriegspilot, der durch Bomben viele tausend Menschen tötet, kann nicht das gleiche fühlen wie einer, der mit seinem Messer jemand umbringt. Die Idee „Töten“ hat sich von ihrer konkreten Verwirklichung gelöst. Oder denken wir an das Sonnensystem. Bis heute hat sich die sinnliche Wahrnehmung des Sonnenaufgangs noch nicht der Idee der Erdumdrehung angepaßt. Dies alles können wir in tausendfachen Äußerungen einer großen und dem Menschen fremd gewordenen (weil künstlichen) Welt beobachten.

Die Neuzeit in den durchaus positiv zu bewertenden Veränderungen läßt geradezu ein, nicht zu einer höheren Ordnung (Stufe) aufzusteigen und so der Idee ansichtig zu werden, sondern innerhalb der gleichen Ordnungstufe zu bleiben und sich an ihrer unendlichen Weite zu berauschen.

So bedeutet die Neuzeit in einer doppelten Weise eine Schwierigkeit. Eine möchten wir als Wachstumsschwierigkeit bezeichnen. Der Mensch muß sich an größere Bilder gewöhnen, muß sein Leben an größere Realitäten anpassen. Das wollen wir als positive Herausforderung werten. Die Antwort muß sein, eine „Zwischenwelt“ zwischen den einzelnen Menschen und die große Welt zu konstruieren, um organisch darin leben und lieben zu können. Wir nennen dies in unserer Schönstatt-Terminologie „Bindungsorganismus“. Auf der anderen Seite kommt aber als ausgesprochen negatives Element die Mentalität, das Denken der Neuzeit hinzu. Diese ist nicht fähig, die an sich schwierige Situation zu meistern. Die Wachstumskrise verstärkt die Macht der Denkform. Sie hat ja momentan so sehr Recht und so viel Erfolg. Andererseits bewirkt die falsche Denkform, daß die Wachstumskrise sich so negativ auswirkt und nicht ihr Ziel erreicht.

## 2. Trennung von Erst- und Zweitursache

Wenn der Mensch in den Objekten keine gültige Idee erkennen kann, kann er nicht eingeladen werden, zu einer Instanz aufzusteigen, die diese Ideen gedacht haben muß. So lehnt Sartre es ab, ein „Wesen“ der natürlichen Dinge oder des Menschen anzunehmen, weil es keinen Schöpfergott gibt, der diese Wesen entworfen haben könnte<sup>9</sup>.

So ergibt sich dieser zweite Aspekt (Trennung von Erst- und Zweitursache) unmittelbar aus dem ersten.

Früher kam man gerade über das Wesen der Dinge, das Sein der Dinge, zum Sein schlechthin. Deswegen kann es jetzt auch keine Gottesbeweise mehr geben. Der moderne Mensch ist nicht fähig, Gott als Schöpfer, der immer am Werk ist, in der Welt wirkend zu sehen (Erhaltung und Schöpfung sind ein Stückweit identisch: Gott erhält schöpfend). Wenn er aus irgendeinem Grund noch an der Erstursache festhält (christliche Tradition, eingeborene Idee, Postulat der praktischen Vernunft), erlebt er diese als konkurrierende Ursache unter anderen. Es mag die wichtigste sein, aber grundsätzlich ist sie auf der gleichen Ebene<sup>10</sup>. Dies setzen wir voraus, wenn wir unseren Kindern erzählen, daß das Huhn das Ei legt, aus dem Ei das Huhn hervorgeht und daß dieser Prozeß auf eine lange Reihe verweist, an deren Anfang ein Schöpfer stehen muß. Er steht am Anfang. Dann aber tritt er weg oder doch wenigstens sehr zurück, um den Naturgesetzen Platz zu machen (typisch mechanisch: Wo einer ist, kann nicht gleichzeitig ein anderer sein). Das ist der Lückenbüßer-Gott, wie er heute gerne dem Mittelalter in die Schuhe geschoben wird, der aber eine typisch moderne Erscheinung ist. Je mehr der Mensch weiß und kann, desto mehr wird Gott hinausmanövriert, weil er eben mechanistisch verstanden „drinnen“ ist. Das Bekannte und Gekonnte hat ja der Mensch hineingelegt oder erklärt. Und wenn wir Katholiken erklären, daß es aber noch Redukte geben muß, die unangreifbar sind, dann zeigen wir nur, daß wir auf die gleiche Ebene hinabgestiegen sind und eben im Grunde gleich denken wie die anderen, idealistisch-mechanistisch. Wir müssen wieder verstehen lernen, daß Gott im Bekannten und Gekonnten sich viel mehr äußert als im Unbekannten (was nicht heißt, daß das Unbekannte nicht auch in einzigartiger Weise „Offenbarung“ der grundsätzlichen Unerreichbarkeit Gottes ist). Pater Kantenich spricht in diesem Zusammenhang oft davon, daß uns ein metaphysisches Denken fehlt<sup>11</sup>. Gott ist eben eine Idee, die nicht aus dem Aufstieg des Menschen von den Objekten nach oben erkannt wird, sondern in seiner Subjektivität, letztlich vom Willen und nicht vom Verstand festgehalten wird. Bald wird er diese Idee verlieren. Sie hat ja kein natürliches Fundament.

Für Pater Kantenich ist vor allem die Marienverehrung ein Modellfall für die richtige Zusammenordnung von Erst- und Zweitursache. Deswegen gerät das idealistisch-mechanistische Denken auch bei ihr in besonderer Weise in Schwierigkeit, wie es durch sie auch am wirksamsten überwunden werden kann<sup>12</sup>.

### 3. *Trennung von Lebensvorgängen*

Eben haben wir gesehen, daß das Fehlen der Ideen in den Objekten auf die Erfassung der Erstursache und seine Gegenwart in den Zweitursachen Auswirkungen hat. Jetzt steigen wir zu den Lebensgebilden herunter.

Da in ihnen, wie uns schon deutlich geworden ist, keine verpflichtende Idee mehr anwesend ist, können sie nach dem Willen des Menschen beliebig umgeordnet werden. Sie sind jetzt wie der tote Leib, aus dem die Seele gewichen ist. Noch eine kleine Weile besitzt er die gewohnte Struktur, dann zerfällt er. Auch wenn man die Prozesse rückgängig machen will, durch chemische Einwirkungen und dergleichen, es „funktioniert“ nicht mehr.

Die Dinge werden nämlich nicht auf der gleichen Ebene zu einer Einheit zusammengeordnet. Sie werden nicht einfach addiert oder klug zusammengetellt. Überall beobachten wir, daß die Einheit von einer höheren Ordnung ausgeht. Das Musterbeispiel ist die Einheit von Leib und Seele. Aber auch sonst ist das gleiche zu beobachten. Hier muß noch darauf hingewiesen werden, daß wir mit dem Bild des „Organismus“ eine besonders subtile Verzahnung von Elementen im Sinne einer ganz komplizierten Maschine annehmen. Wir verstehen oft nicht genügend, das Zusammenspiel von Höherem und Niedermem, von „Teilen“, die durch das Höhere mehr oder weniger qualifiziert werden, in den Blick zu bekommen.

So werden Lebensprozesse wie Wohnen, Kinderstillen, Erziehen, die Adoleszenz durchlaufen, Altwerden, Heiraten, mit Verstorbenen umgehen, Gott verehren usw. nicht mehr „gelebt“ und von diesem Leben her als eine verpflichtende Idee erkannt. Die Wissenschaft kann diese Dinge von vorhergegebenen Ideen neu ordnen und „zusammensetzen“. Es geht darum, das Materielle entsprechend zu kombinieren. So bilden die Menschen auch keine Gemeinschaft, sondern ein willkürlich zusammengesetztes Kollektiv. Der Mensch trägt die Idee in sich und kann sich die verschiedensten Möglichkeiten vorstellen, von denen er eine nach irgendeinem Gesichtspunkt aussucht und sie verwirklicht. Das so auf Additions- und Subtraktionsprozesse reduzierte Leben „rächt“ sich, weil eben doch noch Idee (*ratione obiecti*) in ihm geblieben ist. So entsteht der Vitalismus.

Damit wird nicht bestritten, daß gerade die mechanistisch aussehenden Analysen viel zum Verstehen der Lebensvorgänge beigetragen haben (in der Medizin, der Biologie, Psychologie u.a.). Aber da ihnen ein organisches Denken fehlt, wirken sie sich am Ende doch wieder negativ aus.

#### 4. *Trennung der Ideen unter sich*

Im vorigen Abschnitt konnten wir sehen, wie die Lebensprozesse sich zerstückeln, weil ihnen die verpflichtende Idee fehlt. Jetzt sehen wir den gleichen Prozeß von der anderen Seite. Die Ideen haben keine Konkretisierung in einem konkreten Seienden, das erlebt wird. Deswegen ist jeder Gedanke eine reine Möglichkeit, die sein kann oder auch nicht sein kann, vielleicht auch nur eine Zeitlang ist. Der Mensch weiß nicht mehr, was wahr ist.

Das bedeutet auch, daß die Ideen untereinander zusammenkombiniert werden können zu den verschiedensten Konstellationen („Systemen“, die wahr sind, insofern die einzelnen Elemente unter sich richtig kombiniert sind). Die Ideen werden aus ihrem Kontext herausgerissen und es entsteht ein Art „Ideenwirbel“.

Die Ideen, die sich von ihrer Inkarnation gelöst haben, hängen „in der Luft“. Es gibt kein Kriterium, das ihr Sein, ihre Wahrheit richten kann. Der Mensch kann ja nur vom Konkreten zum Abstrakten kommen. Was nicht zuerst in den Sinnen ist, sagt die Scholastik, das ist auch nicht im Intellekt. Ideen werden als zusammenhängend und wirklich erkannt, im Maße das Leben wirklich ist und zusammenhängend in Erscheinung tritt. Der Mensch reißt jenes Datum, das ihm gerade gefällt, de facto aus dem Zusammenhang heraus und stellt es in das Zentrum seiner Ideen.

Auch hier muß gesagt werden, daß nicht nur die Denkform daran Schuld hat. Die Neuzeit bedeutet tatsächlich und mit Recht eine Erschütterung des Konkreten als sicherem Ausgangspunkt der Philosophie. Der traditionelle Mensch hat das Konkrete in seiner konkreten Faktizität „naiv“ angenommen. Für den modernen Menschen taucht das Problem der Relativität des Konkreten auf. Hier müßte von einer Theologie der Geschichte her manches gesagt werden. Aber es muß auch darauf aufmerksam gemacht werden, daß der traditionelle Seinsrealismus durchaus sich auch im Ja zum Konkreten weitererkennen will, wollen wir nicht dem Idealismus (und christlich dem Supernaturalismus) verfallen, der die übernatürliche Offenbarung ohne natürliches Fundament annehmen will und sie so „entwirklicht“<sup>13</sup>.

## II. Die Beziehung des Menschen zum Leib

Auch in dieser Beziehung können wir die gleichen Gesetze studieren. Wir fassen uns deswegen kurz. Es handelt sich, wie gesagt, um den Menschen als Denkobjekt<sup>14</sup>, was sekundär zu einer psychologisch zu verstehenden Disharmonie führen kann, wie diese auch das richtige Denken über den Menschen in Frage stellen kann. Der Mensch als reiner Geist (so haben wir ihn im letzten Beitrag dargestellt – dies ist die Trennung *ratione subiecti*) geht auf seinen Leib zu, den er als etwas relativ Fremdes, von ihm Abgetrenntes erfährt. Man vergleiche dazu die Terminologie von Descartes, der von zwei „res“, zwei „Sachen“ beim Menschen spricht.

### 1. *Trennung von Ideen und Leben*

Wiederum geht es primär nicht um ein inkonsequentes Leben. Der neuzeitliche Mensch gewinnt in transzendentalen Deduktionen – oder weiß es als eingeborene Ideen – die Begriffe wie Freiheit, Denken, Wollen, Subjektivität. Sie werden nicht mehr aus der Erfahrung des konkreten Menschen abgeleitet, der in seinen konkreten Vollzügen etwas Höheres „erlebt“ und es deshalb bedenken kann. Die Idee der Freiheit löst sich von ihrer Verwurzelung im sensitiven und vegetativen Leben. Es ist jetzt die Freiheit, die frei von jeder Verpflichtung reine Subjektivität ist, offen für alle möglichen Verpflichtungen. (In der traditionellen Lehre vom Menschen ist die Freiheit auch an das gebunden, was im Menschen, in seiner Leiblichkeit ist – so wie es Schönstatt in seiner Lehre vom persönlichen Ideal wieder formuliert.) Die Vernunft wird die reine Vernunft (auch *ratione obiecti*). Sie ist nicht mehr die „eingebundene“ Verstandestätigkeit des Menschen. Ebenso wird mit dem Willen verfahren.

So kann auch nicht mehr erkannt werden, was das Wesen des Mannes und der Frau ist, das Wesen der Sexualität, der Scham und Schicklichkeit, der körperlichen Ausdrucksweise im religiösen und menschlichen Bereich überhaupt. Der Mensch hat kein eingegossenes Wissen über diese Dinge. Er muß sie aus der Erfahrung kennenlernen und dann bedenken. Der neuzeitliche Mensch kann dies nicht. Solange die Dinge noch von der Tradition her (die ja christlich ist und im natürlichen Bereich vieles entfaltet und formuliert hat) denkt, kann er sich noch positiv, im Sinne einer Anerkennung all dieser Dinge, verhalten. Aber seine Theorie ist falsch. Im Maße er ihr folgt und im Maße sich das Leben anders entwickelt (wegen der veränderten Situation der Welt und der falschen Theorie in gegenseitiger Wechselwirkung), erweist sich der Schaden seiner Theorie. Er verliert die Dinge. Ebenso können wir Vorgänge wie Gewissen, Schuld, Reue, Gnadenregung, Versuchung hier nennen. Sie verweisen auf nichts in ihnen „Ausgedrücktes“.



## 2. Trennung von Erst- und Zweitursache

Die Trennung von Idee und Leben führt uns auch in diesem Falle zum Thema der Trennung von Erst- und Zweitursache. Zunächst erscheint im natürlichen Bereich die Leugnung eines höheren und niedrigeren Prinzips. Das Leibliche offenbart keine Gedanken, offenbart damit keine Seele. Sie wird ebenso wie Gott „konkurrierend“ erfahren. Sie muß „etwas“ „neben“ dem Körperlichen und seinen Funktionen sein.

Es ist auch hier niemand da, der die Ideen denkt. Außerdem kann das rechte Verhältnis von geschaffener Zweitursache und ungeschaffener Erstursache nicht erfaßt werden, weil die Analogie, die in der rechten Sicht des Verhältnisses zweier Ursachen besteht, die verschiedenen Ordnungen angehören, fehlt.

## 3. Trennung von Lebensprozessen

Die allgemeine Idee, die nicht mehr abstrahierend aus dem konkreten Leben gewonnen wird, verleitet auch hier, das Leben entsprechend nach vorgeplanten Ideen zu dirigieren, da ja nur mehr „Materialien“ geblieben sind. So kann beliebig eine neue Frau, ein neuer Mann geschaffen werden.

Aber auch in der Auffassung, die man von den Lebensvorgängen hat, drückt sich dies aus. Das Lachen ist eine Bewegung von Muskeln; die eheliche Liebe Bewegung von Zellen und Körpern; das Weinen Segregation von Flüssigkeiten, der Körper eine Kombination von Molekülen. Auch hier, noch deutlicher verstehbar als im Vorigen, kann Einheit nur von einem höheren Prinzip gewonnen werden.

## 4. Trennung der Ideen unter sich

Aus den gleichen Gründen, die wir beim Thema Umwelt dargelegt haben, kann der Mensch zu keinem gültigen Menschenbild kommen. Menschenbilder werden a priori entworfen und als solche untereinander diskutiert. Sie sind nicht im Aufstiege von unten gewonnen worden, sind keiner Seinsordnung verpflichtet. Der Mensch „denkt“ sie voraussetzungslos. Solche Gedanken können geändert, neu kombiniert werden. Das heißt natürlich nicht, daß durch die Neuzeit mit der von Kant formulierten „kopernikanischen Wende“ nicht eine neue Situation entstanden wäre. Es kann schon nicht mehr „unkritisch“ ein einziges Menschenbild oder das traditionelle Menschenbild angenommen werden als Ausgangspunkt für das, was über den Menschen gedacht wird (man vergleiche das am Schluß von I Gesagte!).

### III. Die Beziehung zu Gott

Wir halten uns auch hier an die vier Gesichtspunkte, die uns bisher geleitet haben. Dabei wird eine gewisse Wiederholung nicht zu vermeiden sein.

#### 1. *Trennung von Idee und Leben*

Das mechanistische Denken „trennt...die Idee Gottes vom Leben Gottes“<sup>15</sup>. Dem entsprechend, was wir über den Weg zu Gott gesagt haben, müssen wir jetzt umgekehrt sagen, daß Gott ohne Ausdruck bleibt. Er wird als reine Idee „erfaßt“. Da die Welt nicht die Fähigkeit hat, mehr zu sein als ihre reine Phänomenalität, kann sie auch nicht mehr Gott zur Verfügung stehen, damit er sich verständlich machen kann. So nimmt es nicht Wunder, daß Gott seine „Realität“ für den Menschen verliert. Es fehlt ihm der „Leib“ oder auch das „Bild“. (Diese Wirklichkeit gehört in den Bereich des „Lebens“; es ist plastisch und wirksam.) Über gewisse Zeit wird die Idee „Gott“ noch festgehalten, weil von der Tradition noch genügend Gottesoffenbarung aufgenommen worden ist.

#### 2. *Trennung von Erst- und Zweitursache*

Abstrakt gesehen gibt es Gott ohne die Zweitursache. In der konkreten Wirklichkeit aber gibt es ihn nur in Verbindung mit der Zweitursache. Es ist möglich den Begriff Gott zu bilden, aber in diesem Begriff bleibt immer auch ein Bild, das von der Zweitursache her, die ihm ähnlich ist, geformt wird. Heute muß die Formung dieses Bildes ganz besonders in Angriff genommen werden. Dies aber „ratione obiecti“, indem die Welt so „umgeformt“ werden muß, damit sie erneut spricht – zum Beispiel die Vaterschaft durch die erneuerte Vaterschaft, die Natur durch ihre Einbeziehung in den lokalen Bindungsorganismus.

#### 3. *Trennung von Lebensbezügen untereinander*

Wenn wir in Gott in diesem Zusammenhang von Lebensbezügen reden, müssen wir wohl an das Gottesbild denken, nicht an das, was Gott an sich hat. Dort bedeutet ja Lebensvollzug das trinitarische Leben, was hier nicht gut gemeint sein kann. Das Gottesbild, das „Leben“ Gottes ist die Offenbarung Gottes. Ein Mensch, der Gott ohne Bild, ohne Leben denkt, läßt das, was von Gott als Diener seiner Offenbarung vorgesehen worden ist, ohne die ordnende Wirkung der „Idee“ Gott. Der Mensch und die Welt, *soweit* sie als Bild Gottes gedacht sind, bleiben sich in diesem ihrem Charakter selbst überlassen. Die Berufung haben sie, aber sie können sie nicht mehr verwirklichen. Sie sollten Gott in einen Kosmos, sich gegenseitig ergänzend, jeder unter einem bestimmten Aspekt, ein Ganzes bildend, darstellen. Die Einheit und Ganzheit kommt nur durch das

Höhere, in diesem Falle durch die Idee Gottes, zustande. Sie löst sich jetzt auf. Gott wird „atomisiert“. Jedweder Ausgangspunkt kann übertrieben aus dem Zusammenhang gerissen werden. Meist bleibt er im Geschöpflichen stecken, als ein Gott ersetzender Höchstwert.

#### 4. *Trennung der Ideen unter sich*

Noch einmal gilt: da in der natürlichen Ordnung der „Bilder“ keine hierarchisch geformte Einheit ist, können auch die Ideen über Gott nicht richtig geordnet werden. Zudem hat ja der moderner Mensch diese Idee rein und voraussetzungslos in sich.

Zusammenfassend können wir sagen, daß der Mensch als reine Subjektivität, die sich in seiner Rationalität und vor allem in seinem Willen und in seiner Freiheit gegenüber der Umwelt, seinem eigenen Leib und Gott gegenüber zeigt, die Formen, die Ideen, das „Sein“ dieser Realitäten in sich trägt. Damit unterscheidet er sich vom traditionellen Menschen, der gebundene Subjektivität ist und deswegen diese Realitäten ebenfalls als gebunden erfährt und denkt.

Die drei Realitäten bleiben, jede auf ihre Art, ohne „Seele“, ohne beseelende Idee und werden so auf ein Dasein in der „Horizontalen“ reduziert. Das heißt: es gibt kein Oben und kein Unten. Alles ist gleich. Ungleichheit kann nur durch Anhäufung von Quantität zustandekommen. Alles wird lediglich unter dem Gesichtspunkt der Beziehung zueinander beobachtet und läßt sich in mathematischen Formeln, mechanisch verstanden, gut ausdrücken.

In einer ersten Etappe ersetzt eine idealistische Philosophie das, was an Sein und Tiefe erfaßt werden soll. Diese kann es geben, weil aus der Tradition, die der Mensch in sich trägt, ohne es zu merken, noch genügend Erfahrung des wirklichen Seins der Realität vorhanden ist. In einer zweiten Etappe aber wird dieser Idealismus ganz konsequent als ideologischer Überbau verworfen. Die idealistische Philosophie kann nicht einmal den Schein einer Wahrheit beanspruchen. Die Dinge sind die Dinge: alles wird auf das Meßbare beschränkt. Die mechanische Erklärung gilt, auch ohne daß an ihrem Ursprung im idealistischen Denken festgehalten wird. Auf der Ebene der Philosophiegeschichte zeigt sich dies im Umschlag des philosophischen Idealismus in den dialektischen Materialismus. Im gewöhnlichen Menschen verwirklicht sich dies in der Fähigkeit, eine rein materielle (mechanische) Erklärung der Welt und des Lebendigen als normal anzunehmen, ohne die Notwendigkeit nach einer tieferen Erklärung zu verspüren (dies natürlich in den verschiedensten Schattierungen).

Dabei zeigt sich aber, daß die von der Idee „befreiten“ Phänomene nach wie vor Leben haben. Deshalb wundert es uns nicht, daß sich ein starker Umschlag in einen extremen Vitalismus ergibt. Das Vitale geht, maßlos übertrieben, seine eigenen Wege und das Denken, mechanisch ausgerichtet, die seinen. Es fehlt die gegenseitige Zusammenordnung beider.

Im kirchlichen Bereich hält sich die idealistische Position in einer gewissen Reinkultur leichter. Gott ist ja aus Glaubensgründen und wegen der Tradierung und Konservierung des traditionellen Lebens durch die Kirchen selbst noch eine irgendwie geartete Wirklichkeit; desgleichen die anderen Ideen. Der Idealismus hat im Fideismus und im Supranaturalismus einen wichtigen Bundesgenossen, der ihn „tauft“, ohne zu merken, wie die natürlichen Fundamente ausgehöhlt werden. So haben wir heute eine doppelte Aufgabe: Ein neues Leben, ein organisches, gesundes Leben zu pflegen. Gleichzeitig aber auch ein organisches Denken. Sonst wird das, was auf der Ebene des Lebens notwendig ist, ständig mißverstanden.

#### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Vgl. dazu den Beitrag des Verfassers in REGNUM 3/1977.

<sup>2</sup> ebd., Anm. 19 und 20.

<sup>3</sup> Vgl. die Ausführungen des Verfassers in REGNUM 1/1977. Dort wird auch der Ausdruck „Mentalität“ verwendet.

<sup>4</sup> Wir zitieren hier als Beleg einen Text von Pater Kentenich: „Nirgenwo wird da vom Verhältnis zwischen Kopf und Herz oder von Struktur und Aufgabe der einzelnen seelischen Fähigkeiten geredet; überall handelt es sich sehr eindeutig und ausschließlich lediglich um Anwendung des Organismusgedankens auf bestimmte Denkbjekte, die im Abendland heute nicht selten gewaltsam auseinandergerissen und mechanistisch voneinander getrennt werden... von der organischen Verbindung der menschlichen Fähigkeiten untereinander spricht es mit keinem Worte. Diese Dinge stehen auf anderen Blättern unserer Familienkultur. Sie finden sich dort recht ausführlich behandelt; mit dem 31. Mai haben sie zunächst, haben sie unmittelbar, haben sie primär nichts zu tun.“ Texte zum 31. Mai 1949, unveröffentlicht, 106.

<sup>5</sup> Im gleichen Text weist Pater Kentenich auf die Aufgabe hin, die seelischen Fähigkeiten miteinander zu verknüpfen. Er nennt es eine sekundäre Aufgabe und spricht von zwei Organismusarten (objektive und subjektive Art) und sagt: „Beide stehen nicht unabhängig nebeneinander. Sie bedingen einander, sie beeinflussen einander, sie fordern und fördern einander... Je gesünder die Seele, je harmonischer die einzelnen Fähigkeiten entwickelt sind, desto vollkommener kann sie sich den Denkbjekten öffnen, desto schmiegsamer kann sie sie in sich aufnehmen und von ihnen gestaltet und geformt werden.“ (ebda., 107). Das bedeutet mit anderen Worten: Das Grund- und Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen kann durch besondere Gesundheit der Seele, durch organisches Leben und idealistisches Denken zusammenexistieren. Das organische Verständnis setzt sich im Leben durch, ohne daß das Mißverständnis zwischen beiden bemerkt wird. Aber auf die Dauer wird das Leben zerstört, vor allem wenn man bedenkt, daß das Leben heute ohnehin zerstört wird durch die veränderten Umwelteinflüsse, während es durch eine richtige Theorie geschützt werden müßte.

<sup>6</sup> Kentenich, Das Lebensgeheimnis Schönstatts, 2. Teil, Vallendar 1972, 95-99 (Zitat von Hengstenberg).

<sup>7</sup> ebd., 1. Teil, Vallendar 1971, 204.

<sup>8</sup> ebd. 204 und: Unveröffentlichte Studie 1949, 212. Es geht hier formell nicht um praktische Schwierigkeiten des Gehorsams, sondern um seine Auffassung im konkreten Einzelvollzug.

<sup>9</sup> Zitiert in: J. Pieper, Unaustrinkbares Licht, München<sup>2</sup>1963, 82.

<sup>10</sup> Interessant ist der Ausdruck „konkurrierend“. Im modernen Sprachgebrauch wird er für den Versuch, einen der beiden Konkurrenten auszuschalten oder zu übertrumpfen gebraucht. Im traditionellen Sprachgebrauch indessen drückt er aus, daß Erst- und Zweitursache gleichzeitig „miteinanderlaufen“, dergestalt, daß die Zweitursache ihr Dasein von der Erstursache erhält.

<sup>11</sup> Kentenich, Grundriß einer neuzeitlichen Pädagogik für den katholischen Erzieher, Vallendar 1971, 254 und passim.

<sup>12</sup> Beispiele und Auswertung in: Kentenich, Daß neue Menschen werden, Vallendar 1971, 75-79.

<sup>13</sup> Kentenich, Lebensgeheimnis, 2. Teil, 166 und passim.

<sup>14</sup> So sagt Pater Kentenich: „Umgekehrt darf aber auch nicht übersehen werden, daß die eigene Person nicht nur Denkträger, sondern auch gleichzeitig Denkgegenstand ist und deshalb unter dieselben Gesetzmäßigkeiten fällt wie die übrigen, wie die außerpersönlichen Denkobjekte.“ Texte zum 31. Mai 1949, 107.

<sup>15</sup> Kentenich, Daß neue Menschen werden 72 und auch sonst in seinen Werken.

## SCHÖNSTATT – ein charismatischer Lebensaufbruch in der Kirche

Von Günter M. Boll

### I. Konzeption der Tagung\*

Das Jubiläumsjahr der Erzdiözese Freiburg richtet den Blick nach vorn: „Damit sie auch morgen glauben“. Im Rahmen der Jubiläumsveranstaltungen möchte diese Tagung geistliche Gemeinschaften zu Wort kommen lassen, damit sich am Glaubenszeugnis gelebter „christlicher Existenz heute“ unser aller Glaube neu entzünden kann. So möchte auch dieser Vortrag das Selbstverständnis der Schönstattbewegung als Zeugnis einer Glaubenserfahrung vor Ihnen entfalten, nicht apologetisch, sondern in der Haltung des hl. Paulus, der an die Gemeinde von Rom schreibt: „Ich möchte kommen, um Euch etwas von den Gaben des Heiligen Geistes mitzuteilen zu Eurer Stärkung – aber auch, um bei Euch Ermunterung zu schöpfen durch den gegenseitigen Austausch Eures und meines Glaubens“ (Röm 1, 11).

Wir sind sehr dankbar, daß uns diese Gelegenheit gegeben ist, im Rahmen dieser Tagung zusammen mit anderen geistlichen Gemeinschaften vor Ihnen unser



gläubiges Selbstverständnis zu entfalten. Das Konzept der Tagung, das unbefangenen mit der Wirksamkeit des lebendigen Gottesgeistes in der Kirche von heute in der unableitbaren und bunten Vielfalt seine Charismen rechnet, und gerade diese Vielfalt geistgewirkter Lebensaufbrüche zu Wort kommen lassen möchte, um unseren Glauben zu stärken und zu bereichern, dieses Konzept kommt unserem Kirchenverständnis in Schönstatt und unseren Anliegen sehr entgegen.

Es ist sehr schwierig, das Lebensgebilde „Schönstatt“ einsichtig zu machen. Schönstatt hat eine originelle Organisationsform, es hat eine eigengeprägte Spiritualität, es ist als „marianische“ oder auch als eine apostolische Bewegung bekannt, es hat eine Reihe von Säkularinstituten hervorgebracht, lebt und wirkt in den Diözesen, kennt aber auch überdiözesane Strukturen – die Fülle der Aspekte zu greifen und zu umgreifen ist nicht leicht.

Schönstatt selbst begreift sich vor all diesen Differenzierungen ganzheitlich am ehesten und am tiefsten als einen *charismatischen Lebensaufbruch in der Kirche und für die Kirche*. Dieser ist, wie alle geistgewirkten Aufbrüche im Schoß der Kirche, unableitbar und originell geworden und gewachsen, hat im Laufe der Jahre und Jahrzehnte seine organisatorische Form der Eingliederung in die Kirche gefunden und hat aus einem einfachen Lebenskeim eine umfassende Spiritualität entwickelt. Bei diesen Lebensvorgängen spielte der Gründer, Pater Joseph Kentenich, von Anfang an eine entscheidende Rolle. Deshalb wird der Blick auf seine Person, sein Wirken und seine geistlichen Erfahrungen im Verlauf des Referates unvermeidlich, aber wohl auch erwünscht sein.

Doch werfen wir zunächst einen raschen Blick auf das geschichtliche Werden Schönstatts, damit Sie die Zeichnung des Glaubenszeugnisses leichter einordnen können. Entstanden ist Schönstatt 1914, unmittelbar nach Ausbruch des ersten Weltkrieges, in einem Studienheim der Pallottiner in Vallendar am Rhein. Die Anfänge waren unscheinbar, eine Gruppe von Gymnasiasten. Aber die kleine Gruppe zog langsam weitere Kreise und am Ende des Krieges, 1919, wurde die „Apostolische Bewegung von Schönstatt“ gegründet, zu der rasch auch Frauen Zugang fanden. In den zwanziger und dreißiger Jahren wuchs nach außen langsam ein umfassendes Organisationsnetz, das der Möglichkeit nach für alle interessierten Katholiken offenstand, und nach innen eine Spiritualität, die an Originalität und Geschlossenheit sich neben den spirituellen Schulen der Kirche sehen lassen darf. Nach jahrelangen Zusammenstößen mit den Nationalsozialisten wurden 1941 der Gründer und einige seiner Mitarbeiter ins KZ Dachau gebracht, wo er aber unter Priestern und Laien vieler Länder ein fruchtbares Apostolat entfalten konnte. Nach seiner Befreiung 1945 trat er eine Reihe von Reisen in viele Länder der Welt an, die Schönstatt in mehreren außereuropä-

ischen Ländern fest verwurzelt: Das gilt vor allem für Südamerika, wo das Werk heute außerhalb Deutschlands am stärksten vertreten ist. 1948 wurde eine schönstättische Gemeinschaft – die Marienschwestern – als erstes deutsches Säkularinstitut kirchenrechtlich errichtet. Damit war zum ersten Mal eine feierliche Bestätigung von höchster Stelle für die Echtheit des neuen Lebensaufbruchs ausgesprochen worden. In der Folgezeit wurde gerade die Kirchlichkeit Schönstatts massiv geprüft in einer kirchlichen Visitation, die durch das Eingreifen des damaligen „Heiligen Offiziums“ die leidvollste Prüfung wurde, die Schönstatt auf seinem Weg durch die Zeit bisher durchzustehen hatte. Die erste Maßnahme des römischen Visitators war die Amtsenthebung des Gründers und seine Verbannung nach den USA, eine Verfügung, der er sofort Folge leistete. Von dort wurde er erst nach 14 Jahren, inmitten vor Ende des Konzils 1965, zurückgerufen und von Papst rehabilitiert. Kardinal Bea, der seit langem mit dem Werk und seinem Schicksal verbunden war, sagte ihm damals: „Ohne das Konzil wären Sie nie verstanden worden“. So konnte der Gründer noch einige wichtige kirchenrechtliche Maßnahmen zur vollen Ausgestaltung und Einfügung des Werkes in den Raum der Kirche erleben, vor allem aber blieben ihm noch drei Jahre intensiven und ungehinderten Wirkens, die der Konsolidierung seines inzwischen weltweit gewordenen Werkes dienten. Die Jahre der Verbannung hatten das ganze Werk in die Tiefe wachsen lassen, nun war die Zeit eines erstaunlichen Wachstums in die Weite gekommen. Sein Tod, am 15. September 1968, in der von ihm erbauten Dreifaltigkeitskirche auf Berg Schönstatt, markiert den Beginn einer neuen Epoche seines Werkes.

## II. Das Glaubenszeugnis Schönstatts

Auf diesem Hintergrund kann nun versucht werden, von einem dreifachen Ansatzpunkt aus zu entfalten, worin die Originalität der in Schönstatt gelebten „christlichen Existenz heute“ besteht.

### 1. *Der Gott des Lebens und der Geschichte*

Wenn wir in Schönstatt von unserer Gründung und unserer Geschichte sprechen, steckt eine sehr dichte Erfahrung und eine daraus erwachsene tiefgläubige Überzeugung darin. Wer sich mit Schönstatt einläßt, muß sich mit der Überzeugung des Gründers und seiner Mitgründer auseinandersetzen, daß Gott hier eingegriffen hat, daß Schönstatt – wie Pater Kentenich sich gern ausdrückte – „eine neue göttliche Initiative“ darstellt. Das Hineinwachsen in Schönstatt ist für jeden von uns der gläubige Nachvollzug einer heiligen Geschichte geworden, die wir als Zusammenspiel von göttlichem Tun und menschlichem Mittun begreifen. Dabei ist uns unverlierbar aufgegangen, wie eigentlich alle Heilsgeschichte seit eh und je so verlaufen ist, daß konkrete Menschen in einer konkreten ge-

schichtlichen Situation sich von Gott als dem „Gott der Geschichte und des Lebens“ angesprochen und aufgerufen fühlten und sich von ihm in Dienst nehmen ließen.

Vielleicht darf ich in einigen Strichen versuchen, diese Überzeugung zu umreißen, wie sie unser Kirchnerlebnis in Schönstatt grundlegend geprägt hat.

Das Gottesbild Pater Kentenichs war zutiefst diese Schau von dem „Gott des Lebens und der Geschichte“. Wenn etwas in seiner Gründung durch jahre- und jahrzehntelange geduldige und zielstrebige Erziehungsarbeit tief eingewurzelt ist, dann ist es diese unsere Glaubenserfahrung, für die wir demütig Zeugnis ablegen möchten in der Geschichte: wir haben erlebt, daß dieser lebendige Gott eingegriffen hat in Schönstatt, Menschen ohne jedes eigene Verdienst in Dienst genommen und im kleinen ein Stück Heilsgeschichte mit ihnen gestaltet hat. Daß wir glauben können an diesen Einbruch Gottes in unsere Geschichte, hat uns einen existentiellen Zugang eröffnet, glauben zu können an den Einbruch Gottes, an das Kommen Gottes in Jesus Christus in unsere Menschheitsgeschichte, um uns an sich zu ziehen und an der weltgestaltenden und weltverwandlenden Sendung Christi gnadenhaft teilzunehmen. Glaube ist immer konkret – oder er steht in Gefahr, blaß und lebensfremd zu werden. So sind wir helllichtig gemacht worden für alle Formen des göttlichen Wirkens, ob das beim Lesen der biblischen Berichte ist, bei der theologischen Reflexion über die Offenbarung, ob beim Studium der Kirchengeschichte in den Ereignissen auf dem Pilgerweg des neutestamentlichen Bundesvolkes, oder bei der Feier der Liturgie in der sakramentalen Gegenwart Gottes – vor allem aber unter den vielfältigen Formen seines verborgenen Eingreifens im Alltag unseres Lebens und in den Schicksalschlägen, durch die er zu uns sprechen und uns immer erneut an sich ziehen möchte.

Diesem Gottesbild muß notwendig eine Glaubenshaltung des Menschen entsprechen, die ständig diesem Eingreifen Gottes in die Geschichte nachspürt. Vorsehungsglaube hat Pater Kentenich diese spezifische Form des wachen Aufspürens von Gottes Tätigkeit genannt, die beides gleichzeitig ist: demütige Bereitschaft, alles von Gottes Vorsehung entgegenzunehmen, was er für mich bereithält, und aktives Mittun mit ihm zur Erfüllung der einmal erkannten Pläne für mich. Wenn wir Menschen von heute es immer schwerer finden, im Glauben die jenseitige Realität Gottes und seiner Welt zu greifen und gleichsam „festzuhalten“, unsere „Heimat im Himmel“ zu haben (vgl. Phil 3, 20), dann sah Pater Kentenich in der Pflege des angewandten Vorsehungsglaubens das entscheidende Mittel zur Überwindung dieser Glaubenskrise. Für uns ist das Stehen in der Glaubensgemeinschaft Schönstatts und der ständige Versuch, unsere Geschichte als ein konkretes Stück Heilsgeschichte von Einwirken Gottes und

Mitwirken des Menschen in demütiger Gläubigkeit zu begreifen, eine einzige große Glaubensschule geworden.

Dabei hat Pater Kentenich den neuralgischen Punkt einer solchen Glaubenshaltung stets klar herausgehoben: es ist die Zwielfichtigkeit, Zweideutigkeit und letzte Ungewißheit, die immer und notwendig mit einer solchen Deutung des Geschehens als Wirksamkeit Gottes verbunden ist. Das Risiko einer Täuschung ist beim konkreten Glauben unvermeidbar. Wer kann mir schon die absolute Sicherheit geben, daß meine Deutung des göttlichen Willens in der konkreten Situation meines Lebens richtig ist? Christliche Existenz, wie Schönstatt sie versteht, steht unausweichlich vor dieser Herausforderung, die schützenden und absichernden Mauern der Zehn Gebote und der alles regelnden kirchlichen Gesetzgebung zu überschreiten und sich auf die hohe See eines wagemutigen Vorsehungsglaubens zu begeben. Eine kleine Veröffentlichung nach dem Tod Pater Kentenichs, die ihn als den Mann des Glaubens zeichnen und uns helfen will, selbst nach dem Heroismus des Vorsehungsglaubens zu streben, trägt den charakteristischen Titel „Mut zum Wagnis“. So haben wir ihn alle erlebt, als einen großen Glaubenden. Und etwas von diesem Charisma des wagemutigen Vorsehungsglaubens, der alle Nächte und Prüfungen besteht, ist auf seine geistliche Familie übergesprungen und bildet sein kostbares Vermächtnis.

Wenn man Pater Kentenich fragte nach den Gesetzmäßigkeiten eines solchen Lebens aus dem Glauben, hat er gern auf Paulus verwiesen. Nicht nur, daß sich bei ihm das Habakukwort öfter findet, das Pater Kentenich immer wieder als Programmwort zitierte: „Mein Gerechter lebt aus dem Glauben“ (vgl. Röm 1, 17), er hat darüberhinaus seine Erfahrung vom Geführtwerden in dem Bildwort von der „geöffneten Tür“ beschrieben, das in den Sprachschatz Schönstatts übergegangen ist (vgl. 1 Kor 16, 9; 2 Kor 2, 12; Kol 4, 3; auch Apg 14, 27). Gläubige Deutung bringt es mit der Zeit fertig, in der Konstellation der jeweiligen konkreten Situation die „offene Tür“ zu sehen und wagemutig den Schritt hindurch zu tun. Dabei wird gerade im Blick auf Paulus und sein Lebenswerk – zu dem Pater Kentenich zeitlebens eine besondere Nähe verspürte – klar, daß solche Glaubenshaltung gerade nicht zu Passivismus erzieht, sondern in langsamer Reifung von Verfügbarkeit und Einsatzbereitschaft zu aktivem, geschichtsschöpferischem Handeln sich herausfordern und emporführen läßt. Man darf in einem solchen aktiven Vorsehungsglauben das Sehnen des modernen Menschen zu weltgestaltendem Handeln schöpferisch auf der Ebene des Glaubens aufgegriffen und erfüllt sehen.

Und noch ein Letztes: In dieses Bild des lebendigen, geschichtsmächtigen Gottes haben sich in Schönstatt die Züge des Vatergottes eingezeichnet, den Jesus uns als Herzmitte seiner Botschaft gekündet hat. Das totale Eingehen auf die

Pläne des vorsehenden Vaters verschmilzt dabei mit dem kindlichen Vertrauen auf seine väterliche Sorge für mich persönlich und alle Menschen (vgl. Mt 6 und Lk 12). Wenn man noch dazu nimmt, daß die Schönstattspiritualität versucht, ganz Ernst zu machen mit dem Leben aus der in der Taufe geschenkten Gotteskindschaft in Christus, so wird deutlich, daß die in Schönstatt langsam gewachsene, umfassende „Vaterströmung“ so etwas wie eine originelle, schöpferische Synthese der wesentlichsten neutestamentlichen Grundhaltungen des vom Heiligen Geist durchseelten christlichen Menschen darstellt. Unsere Erfahrung läßt uns dankbar bekennen, daß wir in dieser gelebten Kindlichkeit vor dem Vatergott auch die Überwindung der Angst erleben durften, die so viele moderne Menschen bedrängt. Eingeschlossen dabei ist auch die Form der Angst vor dem gerechten, fordernden Gott, vor dem wir mit unseren mangelnden Fähigkeiten und unserem ständigen Versagen nie aus eigener Kraft bestehen könnten. Das kindliche Vertrauen auf die Barmherzigkeit des Vatergottes, der mich nicht liebhat, weil ich gut bin, sondern weil Er gut ist, ist für uns der Weg geworden zum Leben aus der „herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ (vgl. Röm 8).

Das Gesagte muß aber nun nach einer Richtung hin ganz wesentlich ergänzt werden, die wahrscheinlich der Eine oder Andere von Ihnen schon erwartet hat: für unser Wachsen und Reifen hinein in diese befreiende Welt des Glaubens hat

## 2. *Unsere Bindung an Maria*

eine zentrale Rolle gespielt.

Geschichtlich ist Schönstatt entstanden aus einer Marianischen Kongregation und durch ein originelles Bündnis, das die jungen Mitglieder dieser Kongregation mit Maria im Heiligtum in Schönstatt geschlossen haben. Wir haben in Schönstatt Maria tatsächlich erlebt als „Mutter der Kirche“, als mütterliche Erzieherin der Christen zu gläubig gelebter christlicher Existenz heute. – Auch hier einige ausfaltende Bemerkungen, die unser Bekenntnis umschreiben möchten, wie wir von Gottes Heiligem Geist zu unserer Form gelebten Christentums geführt worden sind.

Die Ursprungsgnade in Schönstatt war das Ergebnis einer wagemutigen Deutung der Führungen und Fügungen der jungen Gemeinschaft durch den Gründer. Die sogenannte Gründungsurkunde enthält diese gläubige Deutung der göttlichen Pläne: Gott möchte von hier aus eine neue Initiative ergreifen hinein in den Raum der Kirche – aber durch Maria. Sie soll sich hier in diesem Heiligtum „niederlassen“ und von hier aus junge Menschen erziehen für eine Erneuerungsbewegung der Kirche. So schlossen denn der Gründer und seine Mitgründer an jenem 18. Oktober 1914 ein Bündnis mit der Gottesmutter und stellten



sich ihr für die Verwirklichung dieser Pläne zur Verfügung. Alles, was seither in Schönstatt und durch Schönstatt in der ganzen Kirche geworden, ist aus dieser Quelle entstanden. Die kraftvolle und innige Marienliebe erwies sich als eine gnadenhafte Lebensquelle von einzigartiger Mächtigkeit, sowohl für das Streben nach den Hochzielen gelebter christlicher Existenz wie auch für das apostolische Wirken im Raum der Kirche.

Dabei spielte das Leben des Gründers selbst und die Ausstrahlung seiner marianischen Persönlichkeit wieder eine zentrale Rolle. Wer ihm begegnete und sich seinem erzieherischen Einfluß öffnete, der wurde einfach angesteckt von seiner warmen Marienliebe. Das ist sein ganzes Leben so geblieben – von den Anfängen seiner Erzieherstätigkeit „unter dem Schutze Mariens“ bis zur letzten Botschaft an seine geistliche Familie zum Katholikentag in Essen (September 1968) mit dem Kernsatz: „Mit Maria hoffnungsfreudig und siegesgewiß in die neueste Zeit“. Er selbst hat vielfach von sich bekannt: „Was ich bin und habe, verdanke ich alles ihr“. Er hat sie „die große Lehrmeisterin meines inneren und äußeren Lebens“ genannt und gesagt: „Nicht erst seit gestern und ehegestern nimmt sie diese Stellung in meinem Leben ein, seit urdenklichen Zeiten lebt sie unter diesem Gesichtspunkte in meinem bewußten Seelenleben. Es ist schwer festzustellen, von welchem Augenblicke an ich mich so ganz als ihr Werk und Werkzeug aufgefaßt und gewertet habe. Bis in frühe Kindstage läßt sich der Prozeß zurückverfolgen.“ So liegt es in der Konsequenz der göttlichen Führung, daß der so an die Gottesmutter Gebundene und in ihrer Erziehungsschule Gereifte seinen Erziehungsauftrag ausführt, indem er alle ihm Anvertrauten zu Maria führt und sie an Maria binden möchte. Was er selbst an sich erfahren, darf er jetzt durch sein priesterliches Wirken an anderen mitherbeiführen helfen: daß Maria ihre Rolle im Erlösungsgeschehen spielen kann, „bei der Geburt und der Erziehung aller Gläubigen in mütterlicher Liebe mitzuwirken“ (vgl. Lumen Gentium 63).

Wichtig wurde für das junge Schönstatt, ein Bündnis mit Maria geschlossen zu haben. Diese Bündniserfahrung ist für uns zu einem originellen Zugang geworden in die universale Welt des heilsgeschichtlichen Gottesbundes, der im Alten Testament seine erste, im Neuen Testament in Christus seine Letztverwirklichung gefunden hat. Wenn wir im vierten Eucharistischen Hochgebet beten: „Immer wieder hast du den Menschen Deinen Bund angeboten“, so dürfen wir dankbar sagen, daß wir in Schönstatt das in einer originellen und konkreten Weise erfahren durften und so einen ganz unmittelbaren und direkten Zugang zu dieser Welt der Bundeswirklichkeit und eine praktische Einübung in eine solche Bündnisspiritualität geschenkt bekommen haben. Bei aller Universalität solcher Entwicklungen und Zusammenhänge hat Schönstatt doch nie das Bewußtsein davon verloren, daß unser Eingangstor in die übernatürliche Welt, Quelle und

Wurzel unserer Vitalität in der Bindung an die Gottesmutter und in unserer bleibenden Abhängigkeit von ihr besteht.

Wenn unser Werden unter der Führung des Gottesgeistes in dieser Form sicherlich originell ist, steckt doch darin nach unserer Auffassung auch etwas Allgemeingültiges. Es geht um die Stellung Mariens im Ganzen des Erlösungswerkes Christi und die Antwort der Kirche darauf. Pater Kentenich hat sich immer darum bemüht, Marienverehrung auf ein solides dogmatisches Fundament zu gründen. Es gehörte zu seinen Lieblingstätigkeiten, seiner Familie im Laufe der Jahrzehnte von immer neuen Ansätzen aus und in Verbindung mit den wechselnden Strömungen in Gesellschaft und Kirche, vor allem in der Theologie, das Bild der Gottesmutter und ihre Sendung im Gesamtorganismus des Erlösungswerkes Christi zu zeichnen. Er sah geradezu ein Lebensanliegen darin, der Mariologie einerseits ihre organische Einfügung in das Ganze der Heilswirklichkeiten zu sichern und ihr andererseits in den geistigen Kämpfen der gegenwärtigen Übergangszeit einen dynamischen und zukunftsgerichteten Charakter zu geben. Dabei lag für ihn der Kernpunkt ihres Eingefügtseins in den Organismus des Erlösungsgeheimnisses in ihrer Stellung als Gefährtin und Gehilfin Christi – wie es Jahrzehnte später das marianische Schlußkapitel der Kirchenkonstitution deutlich gezeichnet hat. Die zukunftsgerichtete Perspektive sah er in der Öffnung auf die Tätigkeit der Gottesmutter heute, auf ihre Tätigkeit vom Himmel aus bei der Führung und Formung des Christen. In diesem Bereich der pastoral-pädagogischen Auswertung einer solcherart grundlegenden Marienverehrung liegt wohl der originellste und wirkungsvollste Beitrag Schönstatts. Von Anfang an wollte Pater Kentenich Ernst machen mit der Auffassung, die das Konzil später in die Worte gekleidet hat: „Sie ist in der Ordnung der Gnade unsere Mutter geworden“ (LG 61). Wenn sie gnadenhaft die Mutter der Christen ist, wenn sie den Auftrag hat, vom Himmel her bei der „Erziehung der Gläubigen in mütterlicher Liebe mitzuwirken“ (LG 63), dann liegt es wesentlich an uns, ob wir dieses Gnadenangebot Gottes annehmen und auswerten. Für Pater Kentenich ist in der jetzigen Kirchenstunde der „Kairos“ gekommen, mit dieser Stellung und Sendung Mariens nun auch im pastoral-pädagogischen Tun mehr als bisher Ernst zu machen. Seine geistliche Familie sollte dabei in der Kirche so etwas wie ein „Modellfall“ werden für die Fruchtbarkeit der demütigen Öffnung für das erzieherische Wirken der Gottesmutter. Das war der „Traum“ Pater Kentenichs, dem er mit ungeheurer Konsequenz und Hingabe Zeit seines Lebens gedient hat. In diesem Sinn kann man von einer „marianischen Sendung“ Schönstatts und seines Gründers sprechen – nicht, indem wir einer isoliert verstandenen Marienverehrung eine besondere Rolle zuweisen würden, sondern gerade darin, daß wir glauben, recht verstandene und gelebte Marienverehrung habe kirchenbildende Kraft, die uns „mit Maria durch CHRISTUS im Heiligen Geist zum Vater“ führt.

Es bleibt uns noch ein letzter Blick auf das Ganze. Dieser marianisch geprägte übernatürliche Lebensaufbruch in Schönstatt hat eine apostolische Dimension, er ist

### 3. Auf Weltgestaltung angelegt.

Schon der Gründungsvorgang hatte eine apostolische Sinnggebung: die Gottesmutter wollte in Schönstatt junge Menschen an sich ziehen, um sie zu formen und zu gebrauchen für die religiös-sittliche Erneuerung der Welt. Die Grundspannung der beiden Pole „Erziehung“ und „apostolische Wirksamkeit“ ist bis heute für die schönstättische Form des Wirkens in Kirche und Welt charakteristisch geblieben. Schönstatt ist eine eminent pädagogische Bewegung, gerade weil es sich dem missionarischen Auftrag der Kirche zur Weltgestaltung verpflichtet weiß.

Unser Gründer war Erzieher aus Leidenschaft. Gott hatte in seine reiche Naturanlage eine starke Ausrichtung auf Menschenbildung hineingelegt, die schon zu Beginn seiner erzieherischen Tätigkeit eine klare Zielrichtung und eine erstaunliche methodische Griffsicherheit erreicht hatte. In den Gründungsvorgang des Bündnisses mit Maria zur Bildung einer katholischen Erneuerungsbewegung floß seine Ur-idee vom „neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft mit universeller apostolischer Zielsetzung“ mit ein. Dabei wurde ihm immer klarer, daß in unserer Epoche einer Zeitenwende ein schicksalhafter Wettlauf zwischen christlichen und nichtchristlichen, ja letztlich zwischen gläubigen und radikal ungläubigen Tendenzen um die Gestaltung von Mensch und Gesellschaft der Zukunft stattfindet. Aus Mitverantwortung für die missionarische und weltgestaltende Sendung der Kirche stellte er sich mit seiner Gründung dieser Herausforderung der Zeit. Schönstatt versteht sich in diesem Sinn als ein Aufbruch urchristlicher Lebenskräfte aus den Tiefen der Kirche und als ein Versuch, diese genuin christlichen Gestaltungskräfte pädagogisch fruchtbar zu machen.

Dabei scheute Pater Kentenich nicht, die kleinen Anfänge auf große letzte Ziele hin auszurichten. So schrieb er 1919 an seine junge Führerschicht, die gerade aus dem Krieg heimgekommen war: „Wir haben von vornherein auf eine Massenbewegung verzichtet. Das müssen Sie festhalten, sonst könnte unsere kleine Schar Sie leicht zu falschen und entmutigenden Schlüssen verleiten . . .“ Und im Blick auf die Auflösungstendenzen unserer Übergangszeit meint er zur Arbeitsweise mancher unserer großen katholischen Organisationen: „Sie werden gar bald versanden, wenn nicht eine zielbewußte Kleinarbeit stetig für ihre religiös-sittliche Durchdringung sorgt. Hier wollen und müssen wir einsetzen, wenn wir Anspruch auf Existenzberechtigung machen und an der Lösung der Zeitaufgaben in erleuchteter Weise mitwirken wollen . . . Seelische Kleinarbeit, das ist unser Ruhm und unsere Größe!“

So ist es geblieben: alle Gemeinschaften Schönstatts sind in erster Linie auch Erziehungsgemeinschaften. Aber der Blick auf das Weltapostolat ist dabei nicht verloren gegangen. Erziehung, wie wir sie in Schönstatt verstehen und zu praktizieren suchen, ist auf Dauer und langfristige Wirkung hin angelegt. Zum Verständnis einer solchen pädagogisch-missionarischen Strategie ist es notwendig, zwei Dinge zu bedenken, die für Pater Kentenich Grundeinsichten in die geistige Situation unserer Zeit darstellen. Das ist einmal die Erkenntnis, daß wir in einer Umbruchszeit größten Ausmaßes stehen, in der überkommene Ordnungen, Leitbilder und seelische Grundhaltungen radikal in Frage gestellt und weit hin aufgelöst werden. Eine Pädagogik und Pastoral, die am Aufbau einer neuen und bleibenden Ordnung vorbereitend mithelfen möchte, darf also nicht zu schnell nur auf das konkrete Tun abzielen, sondern muß tiefer ansetzen. – Die zweite Erkenntnis einer pädagogischen Zeitanalyse ist aus dem Blick auf die Konsequenz des heutigen Auflösungsprozesses im seelischen Bereich gewonnen. Er stellt fest, daß gesund gewachsene seelische Bindungen schon im natürlichen Bereich immer seltener werden, damit aber echte religiöse Bindungen ihrer natürlichen Grundlage beraubt und darum nicht widerstandsfähig genug gestaltet werden können.

Um das Gesagte zu illustrieren, möchte ich Ihnen an drei Modellbeispielen zeigen, wie die pädagogisch-missionarische Strategie Schönstatts sich praktisch auswirkt.

Da ist einmal ein Schwerpunkt unserer Bemühungen in der Familienpastoral. Offensichtlich steht die christlich gelebte Ehe und Familie geradezu im Schnittpunkt vieler bedrohlicher Tendenzen in unserer Zeit. Pater Kentenich war der Meinung, daß geduldige pädagogische Kleinarbeit an der Gesundheit und Bewahrung natürlich und übernatürlich intakter Familien – langfristig gesehen – ein Apostolat von entscheidender Bedeutung ist. Dabei versuchte er, im gläubig-ehrfürchtigen Blick auf die gottgewollte Seinsordnung der Geschlechter und mit allem dazu notwendigen Mut eine Familienpädagogik und Familienasese zu entwerfen und sie in den Gruppierungen seines Familienwerkes in gelebtes Leben zu übersetzen. Das Bemühen geht auf Ausformung echter Väterlichkeit und Mütterlichkeit, auf die Verwirklichung des katholischen Eheideals und auf die Schaffung einer religiös echten Familienatmosphäre, in der gesunde Kinder heranwachsen können. Natürlich wissen wir alle, daß erzieherische „Erfolge“ oft weit hinter den angestrebten Idealen zurückbleiben. Aber vielleicht können Sie doch hinter diesen knappen Bemerkungen das apostolische Fernziel erahnen, das Pater Kentenich mit dem unentwegten pädagogischen Mühen auf diesem ungemein schwierigen Feld anstrebte: es ist das Zukunftsziel einer neuen Gesellschaftsordnung aus christlichem Geist. Jenseits von konkreten Einzelaktionen oder literarischen Veröffentlichungen sah er den wirksamsten Beitrag zu einem

solchen Ziel im konkreten erzieherischen Bemühen, gelebte Modellfälle zu schaffen.

In die gleiche Richtung weist der zweite Beispielfall, den ich Ihnen kurz vorstellen möchte. Im Rahmen seines Gesamtwerkes hat Pater Kentenich eine Reihe von Säkularinstituten gegründet (es sind sechs: zwei Priesterinstitute, eine Männer- und zwei Frauengemeinschaften und schließlich das gewagteste, ein Institut von Familien). Alle nehmen – in jeweils sinngemäßer Abwandlung – teil an der gemeinsamen Grundstruktur einer gottgeweihten Säkularität. Sie möchten soweit als möglich in der gottgeschenkten Naturordnung ihres Standes verbleiben, durch ihre Weihe an Gott durch Maria aber „die Welt selbst Gott weihen“, wie die Kirchenkonstitution sich ausdrückt (LG 34). Ihre Sendung sehen sie in einer doppelten Richtung: zunächst durch ihr Streben nach einer möglichst hochgradigen Verwirklichung der christlichen Existenz im Rahmen ihres Standes zu streben – als Männer, Frauen, Priester oder Eheleute –, um so soziologisch schon durch ihr Sein und Leben Sauerteig für ihre Umgebung zu werden. Dann aber dadurch, daß sich die Mitglieder bemühen, in ihrem Lebens- und Berufskreis in jeder nur möglichen Weise Zeugnis zu geben für die Wirklichkeit des Gottesreiches unter uns. Pater Kentenich hat in einer denkwürdigen Audienz bei Pius XII., unmittelbar nach der Veröffentlichung von „Provida Mater“, der Gründungsurkunde der Säkularinstitute, dem Papst das feierliche Versprechen gemacht, mit seinen Gründungen „nach Kräften mitzuhelfen, daß die Instituta Saecularia in ihrer Art an der Rettung der christlichen Gesellschaftsordnung mitwirken“.

Und noch einen dritten Modellfall schönstättischen Apostolates möchte ich Ihnen kurz vorstellen. Es ist das Wirken von religiösen Zentren aus. Allmählich sind überall in den deutschen Diözesen, ähnlich wie in Schönstatt selbst, aber auch in vielen anderen Ländern schönstättische Zentren entstanden, die mehr und mehr zu Brennpunkten religiösen Lebens und kirchlicher Erneuerung geworden sind. Gnadenhafter Mittelpunkt ist dabei immer das Heiligtum der Gottesmutter von Schönstatt als „heiliger Ort“ der Gottesbegegnung. Dazu gehört auch ein Schulungsheim für Einkehrtage, Tagungen und Exerzitien. Hinter einer solchen Apostolatsmethode steckt eine Konzeption. Sie ist von der pastoralpsychologischen Überzeugung Pater Kentenichs inspiriert, daß der moderne Mensch periodenweise in eine dichte religiöse Atmosphäre eintauchen muß, wenn er sein Glaubensleben in einiger Vitalität erhalten will. Unsere pluralistische Zeit hat katholische Gebiete, religiöses Milieu weithin aufgelöst. Wir sind der zersetzenden Luft unserer rein diesseitsorientierten Umgebung ausgesetzt und spüren die Folgen in der vielfältigen Glaubenskrise unserer Zeit. In einer solchen Situation sah Pater Kentenich in der Schaffung von religiösen Zentren und im pädagogischen Bemühen, dort eine dichte religiöse Atmosphäre zu ge-



stalten, eine echte Hilfe für die Menschen und Gemeinschaften der Kirche und eben darin ein eminent zeitgemäßes Apostolat.

### III. „Er liebte die Kirche“

Wenn ich versuchen darf, zum Schluß noch einmal auf den Anfang zurückzugreifen, möchte ich ein Wort zitieren, das wie ein Programmwort alles zusammenfassen kann, was ich Ihnen von unserer Glaubenserfahrung in Schönstatt sagen durfte. Es ist in einer schwierigen Situation unserer Geschichte entstanden, als die Auseinandersetzung mit den amtlichen Vertretern der Kirche auf einen Höhepunkt gekommen war. Damals schrieb Pater Kentenich nach Rom: er möchte, daß auf seinem Grabstein einmal ein einziges Wort stehen solle, in dem er die Grundhaltung seiner Seele, die tiefste und letzte Inspiration all seines Tuns und die Zusammenfassung seiner Zukunftsvision einfangen und ausdrücken wollte. Das Wort sollte heißen: „Dilexit Ecclesiam“ – er liebte die Kirche. In dem liebenden Ringen um die Entfaltung und Einfügung seiner Gründung in den Raum und Rahmen der Kirche, in dem vielfältigen Spannungsverhältnis zu bestehenden anderen kirchlichen Gemeinschaften, in dem gemeinsamen Bemühen um eine neue Form der Weltgeltung und Weltgestaltung der Kirche geht es doch nie um etwas Partikularistisches, menschlich Gewolltes und Konstruiertes, es geht in allem und über allem um die vom Heiligen Geist Gottes selbst erneuerte geliebte Kirche Jesu Christi.

\* Referat auf der Tagung der Kathol. Akademie Freiburg über „Christliche Existenz heute“ vom 18. - 21. Mai 1977.

## Unsere Sorge für Geistliche Berufe

### Impressionen von einer Tagung

Das Thema der diesjährigen Schönstätter Pastoraltagung war von brennender gesamtkirchlicher Aktualität. Vom 31. Juli bis zum 5. August beschäftigten sich die 82 Teilnehmer: vorwiegend Priester, aber auch einige Laien, darunter ein Ehepaar und mehrere in der Gemeindepastoral, in der Schule und in spiritueller Bildungsarbeit tätige Frauen – mit dem Thema „Unsere Sorge für Geistliche Berufe“. Gesamteindruck der unerhört intensiven Arbeit (für jemanden, der zum erstenmal an einer solchen Tagung teilnahm und keiner Schönstattgemeinschaft angehört): Da wurde ein prall gefüllter ‚Sack‘ von reichster spiritueller und praktischer Erfahrung in der anstehenden Thematik weit aufgetan! Ein Angebot für alle! Denn Schönstatt hat gerade in der Sorge für geistliche Berufe etwas anzubieten und der Kirche zur Verfügung zu stellen: geistlich geprägte Menschen mit einer tiefen Liebe zur Kirche, mit Freude am geistlichen Dienst, Menschen mit Zuversicht und Durchhaltekraft unter dem Kreuz. Aber die Kirche hierzulande scheint dieses Angebot weithin noch nicht annehmen zu wollen. Die Veröffentlichung der Tagung in den Amtsblättern der Diözesen der Bundesrepublik brachte ganze 10 Priester, die keiner Schönstattgemeinschaft angehören, dazu, sich einmal mit den Erfahrungen anderer, die hier bereitwillig und offen präsentiert wurden zu befassen. Nur gut, daß das Informationszentrum für Berufe der Kirche in Freiburg durch einen jungen Schönstattpriester, der selbst hauptamtlich dort mitarbeitet, vertreten war: Dr. Peter Wolf (einer der Referenten der Pastoraltagung). Das reiche Informationsmaterial dieses in seiner Bedeutung gar nicht zu schätzenden Werkes lag denn auch aus und wurde mit gleich großem Interesse bedacht wie die gute Buchausstellung mit den Dokumenten der Synode, Werken von H.U.v.Balthasar, W. Nigg, M. Delbrel, C. Caretto, W. Herbstrith u. a.

Das Auffallende an dieser Tagung: Gleich der 1. Vortrag von Pastor R. Hüsing „Zur Situation der Geistlichen Berufe in der Kirche nach dem Vatikanischen Konzil“ konfrontierte die Teilnehmer in dichtester Form mit den für das Thema wichtigsten Texten des Konzils und der Gemeinsamen Synode der Bistümer unseres Landes. Der Referent verwies anhand der Dokumente über „Die Pastoralen Dienste“ und „Die Orden und andere Geistliche Gemeinschaften – Auftrag und pastorale Dienste heute“ auf die theologisch-pastorale Weiterentwicklung der Ansätze des Konzils durch die deutsche Synode. Während der gesamten Tagung wurden immer wieder auch andere Synodentexte herangezogen und positiv ausgewertet. Man hatte den Eindruck: In Schönstatt wird die Arbeit der Synodalen nicht nur ernst genommen, sie wird dort auch fruchtbar.

Wenn eine internationale geistliche Familie wie die von Schönstatt sowohl bei den Schwestern wie bei den Patres dicht gefüllte Noviziate aufweisen kann und auch den Diözesanpriestergemeinschaften von seiten jüngerer Priester zunehmendes Interesse entgegenschlägt, fragt man sich natürlich, woher das kommt.

So wurde das 2. Referat mit besonderer Spannung erwartet. Das, was P. Günther M. Boll über „Das Charisma Pater Kentenichs zur Weckung Geistlicher Berufe“ darbot, wirkte durch und durch überzeugend. In Pater Kentenich wurde der Kirche ein Mann Gottes geschenkt, der die Zeichen der Zeit für Welt und Kirche schon in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts erkannte und richtig zu deuten wußte. Dank seines Charismas als geistlicher Erzieher gelang es ihm, systematisch und in langfristiger Tiefenarbeit haltbare geistliche Berufe zu wecken und zu formen. Er zeigt der Kirche von heute ein Modell, an dem Bischöfe, Regenten, Spirituale und geistliche Gemeinschaften aller Art mit höchstem Gewinn für sich selbst und die ihnen Anvertrauten ablesen könnten (wenn sie wollten!), was zur Gewinnung geistlicher Berufe auf seiten der Menschen nötig ist:

- 1.) Priesterpersönlichkeiten, die wie Pater Kentenich durch ihr Leben und ihre Verkündigung überzeugend wirken und eine tiefe Sehnsucht wecken nach Gott, nach der Welt, von der Jesus Christus gekündet hat, und dem Dienst für Gottes Reich;
- 2.) eine erfahrbare religiöse Atmosphäre, die den „verborgenen Menschen des Herzens“ erreicht (Gebetsatmosphäre, Stille, heilige Orte als Heimat, religiöses Brauchtum, Weckung schöpferischer Eigenkräfte u. a. m.);
- 3.) eine geistliche Pädagogik, die auf die Hochziele des Evangeliums ausgerichtet ist und darum den Idealismus und Radikalismus der Jugendlichen herausfordert, und schließlich
- 4.) die Bindung an Maria als Erzieherin auf Christus und den Dreifaltigen Gott hin und als „Mutter der Kirche“, die die empfangene Liebe dieses Gottes weitergibt an die Menschen in der Welt.

Das anschließende Referat von Dr. Peter Wolf, Freiburg, über „Wert und Funktion der Geistlichen Berufe“ wies nicht nur eindringlich in zeit- und kirchenkritischer Diagnose auf den inneren Zusammenhang zwischen Glaubensatmosphäre und geistlicher Berufung hin, sondern bot zugleich eine ausgezeichnete bibeltheologische Grundlegung der verschiedenen Charismen, des presbyteralen Dienstes und dessen, was mit geistlicher Berufung und geistlicher Gemeinschaft vom Evangelium her gemeint ist. Kulminationspunkt: Der Christ als neuer, als geistlicher Mensch, als Zeuge auf dem „Weg der großen Liebe“.

Das folgende Referat über die Jungfräulichkeit, ebenfalls gehalten von P. Wolf, befasste sich, unter Hinzuziehung klärender Texte aus dem Schrifttum Pater

Kentenichs, eingehend mit dem anthropologischen Vorfeld, dem (Un)verständnis für diesen evgl. Rat und mit dem Wesen christlicher Ehelosigkeit überhaupt. Ein kleiner Satz aus der Fülle des Gebotenen wirkte wie ein helles Licht über der gesamten Schönstätter Pastoraltagung: „Wir brauchen junge Menschen, die lieben wollen!“ Daß die originelle Gründerpersönlichkeit Pater Kentenichs in diesem und allen Referaten zur Exemplifizierung des Gemeinten immer wieder zur Sprache kam, war selbstverständlich, denn ohne diesen großen Liebenden, von seiner geistlichen Sendung für die Sache des Herrn ergriffenen und darum zutiefst marianischen Priester wären die vielen geistlichen Berufungen um ihn her eben nicht erklärlich.

Es ist unmöglich, alle Vorträge dieser Tagung inhaltlich zu skizzieren. Allein schon die Themen dürften aber höchste Aufmerksamkeit für sich beanspruchen. In ständigem Praxisbezug und unter Inanspruchnahme und ausgewogener Beurteilung neuer (z.B. gruppen-dynamischer) Erkenntnisse wurden vergessene pastorale Methoden und spirituelle Hilfen wieder ins Bewußtsein gerückt (z.B. die Bedeutung einer geistlichen Tagesordnung u.a.m.) und für die heutige Jugendarbeit fruchtbar gemacht. So ging es um „Priesterliche Vaterschaft und jugendgemäße Seelenführung“ (OStR. W. Krimm, Mainz), „Die Gruppe als Raum der Ermöglichung Geistlicher Berufe“ (derselbe), „Das Modell einer Ministratenseelsorge“ (Pfr. Markert, Lohr/M.), „Erziehungsarbeit mit Jugendlichen“ (Religionslehrer Dr. W. Mahlmeister, Hammelburg) und „Modell von Berufsfindungstagungen“ (Dr. P. Wolf, Freiburg).

Daß die Referenten z.T. selbst unmittelbar für ihren Vortrag aus Zeltlagern kamen, in denen sie Jahr für Jahr ihre Ferien mit Jugendlichen verbringen und nicht nur für die Schönstattjugend, sondern für alle priesterlich-menschlich voll verfügbar sind, gab dem Gesagten ohne viele Worte eine ungemein glaubwürdige Note.

Die Referate des Vormittags wurden jeweils am Nachmittag durch Arbeitskreise ergänzt, in denen die Sorge um geistliche Berufe im Blick auf Seminare und Universitäten, Gemeindegeseelsorge, das Vorfeld der evgl. Räte u.a.m. zur Sprache kam. Der Tenor: Kein Steckenbleiben im Lamentieren! Man bemüht sich vielmehr, die nüchtern diagnostizierte Situation als Anruf Gottes zu verstehen, die man mutig und in geduldiger seelsorglicher Kleinarbeit als das von Gott zugewiesene Arbeitsfeld anzunehmen hat.

Die intensive geistige Arbeit war eingebettet in Gebet, gemeinsames Singen und gemeinsame Gottesdienste. Ein bis ins Detail ausgearbeitetes Heft für die Liturgie der Tage, das jedem Teilnehmer sofort bei der Ankunft überreicht wurde, bot nicht nur für jeden Tag vortrefflich ausgewählte Meditationsgedanken aus dem Werk Pater Kentenichs. Vielmehr bewährte sich bei den Gottesdiensten

einmal mehr das neue ‚Gotteslob‘, das die Priester und Laien aus vielen Diözesen sofort verband. Einen nachhaltigen Eindruck hinterließ der Chor des Noviziates der Patres, der anlässlich des Pontifikalamtes, das Weihbischof Karl Heinz Jacoby, Trier, feierte, mit spürbarer Hingabe spanische, portugiesische, englische und deutsche Messgesänge und Marienlieder vortrug. Man hätte sich nur gewünscht, im Ablauf der Tagung wäre noch Zeit verblieben für eine persönliche Begegnung mit dem Nachwuchs (auch der Schwestern und anderen Gliederungen).

Unmöglich läßt sich von allen, zum Teil sehr persönlichen Elementen der Tagung berichten: den Zeugnissen von Mitgliedern der verschiedenen Schönstatt-Gemeinschaften, dem spirituell sehr dichten Lichtbildervortrag der Marienschwestern u.a.m. Zur Schönstattatmosphäre, die man nicht aus Büchern, sondern nur aus dem gelebten, pulsierenden Leben am Ort erfahren kann, gehörte nicht zuletzt auch der gesellige Abschlußabend, von dem ein Priester, der zum erstenmal in Schönstatt war, sagte: „Selten habe ich soviel fröhliche priesterliche Mitbrüderlichkeit erlebt und soviel gelacht.“

Zusammenfassend kann man zu dieser Tagung nur sagen:  
Dank des gemeinsamen spirituellen und pastoralen Gründers vermittelten alle Veranstaltungen trotz der Verschiedenartigkeit der Referenten und der Mannigfaltigkeit der Inhalte die in der Kirche so selten gewordene Erfahrung eines beglückend organischen katholischen Ganzen. Daß es so etwas überhaupt noch gibt, ist Anlass zu Dank und Freude!

Ein Eindruck schließlich noch vom letzten Vormittag:  
Im Plenum wurde von seiten der Tagungsleitung dringend mündliche und schriftliche Kritik erbeten, um daraus für nächste Pastoraltagungen zu lernen. Die freimütig gegebenen und bereitwillig angenommenen kritischen Bemerkungen bezogen sich vor allem auf die Zusammensetzung des Teilnehmerkreises. Gewünscht wird die Öffnung von Pastoraltagungen mit einer Thematik, die nicht nur Priester angeht, für Theologiestudenten und Laien, Eltern, Schwestern, Frauen u.a. Kaum noch mehr kann allerdings wohl getan werden, um mehr Nicht-Schönstätter als Gäste begrüßen zu können. Der freie Wille des Menschen wird in Schönstatt hoch gewertet. Aber es ist ein leidvolles Rätsel, daß viele Mitchristen aus der kirchlichen Umwelt in Vorbehalten gegen Schönstatt verfestigt sind: so als ob Person und Werk Pater Kentenichs nicht durch Papst Paul VI schon seit 1965 voll rehabilitiert wären und es keine junge Generation von Söhnen und Töchtern gäbe, die zusammen mit der noch lebenden Mitgründergeneration das Erbe dieses großen Menschen der Kirche in die Zukunft trägt – aufgeschlossen für die Sorgen und Aufgaben der Kirche von heute und mit Herz und Geist bereits zur Mitarbeit am geistlichen Bau der Kirche von morgen.

Barbara Albrecht

### Künstler in unserer Zeit

Künstler – so wird es vor allem von Malern, Bildhauern, Dichtern und Schriftstellern gesagt – leben in einem besonders engen Kontakt mit dem Geist, der Grundstimmung und den Grundströmungen ihrer Zeit. Mehr als andere Zeitgenossen vermögen sie daher deutlich zu machen, was es mit diesem Geiste auf sich hat. Wenn das zutrifft, dann ließen drei Beiträge, die vor einiger Zeit an ein und demselben Tag im Feuilleton der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ erschienen sind, einen tiefen, bestürzenden Blick auf den Geist, die Grundstimmung und Grundströmungen unserer heutigen abendländischen Gesellschaft, wenigstens in Europa, tun. Der erste Beitrag befaßte sich mit dem deutschen Filmregisseur Rainer Maria Faßbinder, der zweite mit dem schwedischen Schriftstellerehepaar Per Wahlöö / Maj Sjöwall, der dritte mit dem schweizerischen Dramatiker Friedrich Dürrenmatt.

Rainer Maria Faßbinder gilt seit einigen Jahren als der Wunderknabe des jungen deutschen Films. Diese Bezeichnung erwarb er sich nicht zuletzt deswegen, weil er von einer wahren Schaffens- und Produktionswut besessen zu sein scheint. Obwohl erst dreißig Jahre alt, hat er bereits nicht weniger als 28 Filme gedreht. Längst auch ist er Gegenstand literarischer Darstellung und Reflexion geworden, so in dem 1976 erschienenen Buch von Hans Günther Pflaum „Das bißchen Realität, das ich brauche“ (Hanser Verlag, München). Natürlich haben seine Filme, wie man sich auszudrücken pflegt, es in sich. Schon der Titel eines im vergangenen Jahr fertiggestellten Streifens weist darauf hin: „Satansbraten“.

Der Kritiker dieses Films in der „Frankfurter Allgemeinen“, Wilfried Wiegand, sieht sich veranlaßt, hart mit ihm ins Gericht zu gehen. Dies nicht so sehr deswegen, weil das Leben der Hauptperson des Films, eines in München angesiedelten Dichters, „ein wahres Karussell der Perversionen“ ist, sondern weil „nicht Menschen, sondern Karikaturen vorgeführt werden.“ „Rücksicht auf Tabus gibt es nicht, boshafte und unappetitliche Details aller Art sind zu einem Reigen zusammengefügt, in dem die Menschen mit hektischen Bewegungen und übergeschnappten Stimmen herumzappeln: ein Kasperletheater gespielt von lebenden Figuren.“

Was treibt einen begabten jungen Regisseur an, derlei Filme zu drehen? Hierzu heißt es in dem Artikel: „Was den Film faszinierend macht, ist der Grundton tiefer Verzweiflung, fast des Menschenhasses, der sich hier, alle Grenzen von



Geschmack und Erzählkultur einreißend, gewaltsam Bahn bricht. Man spürt allenthalben, daß Faßbinder sich diese ekligen Einzelheiten und grotesken Überzeichnungen nicht ausgedacht hat, damit wir sie als Gags belächeln oder uns vielleicht schockiert fühlen. Wir begreifen vielmehr, daß hier einer drauflos erzählt, ohne Rücksicht zu nehmen, ohne noch an sein Gegenüber zu denken, wie wenn jemand vor Verzweiflung weint oder schreit oder herumtobt und es ihm egal ist, ob seine Worte wohlgesetzt oder auch nur akustisch klar verständlich sind.“ Wie zutreffend diese Interpretation sein dürfte, bestätigt ein Wort, das Faßbinder selbst vor einigen Jahren in einem anderen seiner Filme geäußert hat: „Das einzige, was ich akzeptiere, ist Verzweiflung.“ Sie ist, so fügt Wilfried Wiegand hinzu, „über die Jahre hin wenn auch nicht die einzige, so doch eine entscheidende Triebkraft Faßbinders geblieben.“

Per Wahlöö und Maj Sjöwall, das schwedische Ehepaar, haben sich als Verfasser von gehobenen Kriminalromanen einen Namen gemacht. In den zehn Jahren von 1965 bis 1975, dem Todesjahr des Mannes, gelang es ihnen, eine zehnbändige Serie herauszubringen, die ein Stockholmer Polizistenteam bei der Arbeit zeigt und nach dem Urteil des Rezensenten Jochen Schmidt „für die Beschreibung der schwedischen Gesellschaft dieser Zeit als ähnlich repräsentativ gelten könnte wie Balzacs ‚Comédie Humaine‘ für die Beschreibung des französischen Bürgertums um die Mitte des 19. Jahrhunderts.“

Bei einer Überschau über die zehn Bände fällt dem Rezensenten auf, daß die Einstellung der Autoren gegenüber der Gesellschaft und dem Staat, in dem sie leben, sich im Laufe ihrer zehnjährigen schriftstellerischen Arbeit stark verändert hat. Freilich, schon am Beginn, im ersten Band der Serie, „fehlt jener Enthusiasmus für die Polizeiarbeit und jener blinde Glaube an das prinzipielle Wohleingerichtetsein der Welt, der viele Durchschnittsprodukte der Gattung nahezu ungenießbar macht.“ „Doch mit jedem neuen Buch wurde das Bild von der schwedischen Polizei, von der politischen Führung, vom Staat und der Gesellschaft, die sich diese Führung und Staatsform verschrieben hatte, negativer und pessimistischer.“ „Wenigen demokratischen, sachverständigen, arbeitswütigen Polizeibeamten stehen bei Sjöwall/Wahlöö mehr und mehr autoritäre, dußlige, pflichtvergessene Polizisten gegenüber, die nur noch mit dem Gummiknüppel denken und zu jeder sachgerechten Polizeiarbeit unfähig sind. Im achten Band des Zyklus . . . bestand die Arbeit der Polizei, die Eliteeinheit von Riksmordkommissionen eingeschlossen, praktisch nur noch aus einer Summe von Willkürakten und groben Ermittlungsfehlern, und ‚Gerechtigkeit‘ wurde hergestellt durch die simple Tatsache, daß sich die Fehler in der Summe gegeneinander aufhoben und Ganoven bestraft wurden für Taten, die sie nicht begangen hatten, während sie für Verbrechen, an denen sie schuldig waren, frei ausgingen; der Zynismus, auch der Autoren, erklomm einen Gipfel.“ Im folgenden neunten

Band quittiert einer der positiven Helden der Reihe den Dienst, weil er es einfach nicht länger aushalte, Polizeibeamter zu sein: „Ich bin der Mann, der sich nach 27 Dienstjahren in solchem Maße seines Berufes schämt, daß mein Gewissen es mir verbietet, ihn noch länger auszuüben.“ Das ganze Buch wird so charakterisiert: „Aus dem irren Gelächter, das Sjöwall/Wahlöö in ihrem Roman davor angestimmt hatten, ist ein zynisches, resigniertes Grinsen geworden. Hin und wieder zwar eröffnen sich Chancen auf ein humanes, glücklicheres Zusammenleben, Ausblicke in eine weniger triste Zukunft . . . Im übrigen durchzieht tiefe Melancholie das Buch, das seine Spannung nicht aus der Erfüllung genretypischer Muster bezieht (und gewiß nicht aus der Suche nach dem Täter), sondern aus der Intensität, mit der diese Muster atomisiert werden.“

Es wäre unzureichend, in dieser Darstellung der Dinge lediglich eine Kritik an der schwedischen Polizei oder an der Polizei überhaupt zu sehen. Die Autoren wollen auch nicht bloß ihr Unbehagen am schwedischen Wohlfahrtsstaat artikulieren, wie der Rezensent der „FAZ“ meint. Sie halten der gegenwärtigen abendländischen Gesellschaft als ganzer, in der Schweden ja vielfach als Vorreiter des Fortschritts betrachtet wird, einen Spiegel vor.

Von Friedrich Dürrenmatt schließlich wird in der angezogenen Nummer der „FAZ“ nicht ein neues Drama, sondern die erste Ausstellung seiner Zeichnungen, die letztes Jahr in Neuenburg/Schweiz stattfand, vorgestellt. Es ist selbstverständlich, daß der Zeichner Dürrenmatt von dem Dramatiker nicht verschieden sein kann. Darum schreibt der Berichterstatter Hugo Leber: „Die Motivwelt Friedrich Dürrenmatts in den Zeichnungen: es ist dieselbe wie in seinen Komödien.“ Man ist „mit einer dunklen Welt konfrontiert. Dürrenmatt zeichnet minutiös mit der Tuschfeder, und auf seinen Blättern erscheinen einem die Inhalte wie aus der Nacht herausgekratzt. Sein Arbeitsvorgang, so scheint es, wird langsam sein, und man meint aus den Zeichnungen heraus die selbstgenüßliche Lust zu spüren, der Phantasie bedächtig Raum zu gewähren, damit sie Ungeheuerliches, Zerstörendes und Zerstörtes festhält. ‚Atlas‘, ‚Müder Atlas‘, ‚Bau eines Riesen‘, ‚Minotaurus‘, ‚Weltmuni‘, ‚Gläserne Särge‘, ‚Zorniger Gott‘, ‚Drei böse Päpste‘: das sind einige, auf die Inhalte hinweisende Titel von Friedrich Dürrenmatts Zeichnungen. Wenn er Gestirne zeichnet, so sind es meistens erkaltete, von Kratern verunstaltete Welten. Tiere, Gesichter, Urveltliches hebt sich aus dem Dunkel heraus; zerbrochene Städte, Ruinen, Gebeine, das alles wiederholt sich in verschiedenen Bildzusammensetzungen. Ein frühes Blatt, ‚Kreuzigung‘ (1939), ist zum Beispiel einer Kreuzigung aus dem Jahre 1976 gegenübergestellt: zuerst gab es den Gekreuzigten, wohl verzerrt, in der Gestaltung nach dem biblischen Vorwurf; jetzt zeichnet Dürrenmatt an Radkreuze Geschlagene, die zum Teil Tieren gleichen, und überall am Holz hat es nagende Ratten. Endzeit, Apokalypse: da hält sich Dürrenmatts Phantasie auf

und entwirft die Szenen des bösen Untergangs. Zu den eindrucklichsten Blättern gehört die Serie ‚Turmbau‘. Aus verschiedenen Jahren stammen die immer wieder neu errichteten Türme von Babylon; im vorletzten Blatt hat der Turm, der in den Himmel reicht, Risse; Gestirnsnebel, wie zu Polypen geformt, sind über der Stadt; auf dem letzten Bild ist der Turm eingebrochen, es gibt nur noch Ruinen; Babylon als Lemurenstadt – Dürrenmatt baut die mögliche Hoffnung von Breughels Babylon noch weiter ab . . .“

Fassen wir zusammen: Verzweiflung, Melancholie, schwindende Hoffnung sind die Charakteristika unserer Welt und Zeit. So jedenfalls sehen es vier Künstler unserer Tage, ein Deutscher, zwei Schweden, ein Schweizer, vorgestellt in einer einzigen Ausgabe der „Frankfurter Allgemeinen“ – „an einem Tag wie jeder andere“.

## Buchbesprechungen

ERICH FROMM, DER WELTWEIT bekannte Psychoanalytiker, 1900 in Frankfurt am Main geboren, zu Beginn der Hitlerherrschaft nach den USA ausgewandert, hat seinem 1973 erschienenen und 1974 ins Deutsche übersetzten Werk „Anatomie der menschlichen Destruktivität“ Ende des vergangenen Jahres ein neues folgen lassen: „Haben oder Sein – Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft“. Das Buch, das ein Bestseller zu werden verspricht, ist in doppelter Hinsicht bemerkenswert: als Signal der Entwicklung und des Zustandes unserer Zeit und als Versuch einer Wegweisung in die Zukunft.

Für Fromm ist die Menschheit – im Auge hat er dabei zunächst die von Technik und Industrie geprägte Gesellschaft des Okzidents – an einem Scheideweg angelangt. Die „große Verheißung“ des Industriezeitalters, „die Aussicht auf Unterwerfung der Natur und auf materiellen Überfluß, auf das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl und auf uneingeschränkte persönliche Freiheit“ (S. 11), hat sich für ihn als Fehlschlag erwiesen. Die Gründe dafür sieht Fromm außer in den inneren Widersprüchen des Industrialismus in den zwei wichtigsten psychologischen Voraussetzungen dieses Systems: „1. daß das Ziel des Lebens Glück, d.h. ein Maximum an Lustempfindungen sei, auch definiert als die Befriedigung aller Wünsche oder subjektiven Bedürfnisse, die ein Mensch haben kann (radikaler Hedonismus); 2. daß Egoismus, Selbstsucht und Habgier – Eigenschaften, die das System fördern muß, um existieren zu können – zu Harmonie und Frieden führen“ (S. 13). Radikaler Hedonismus und schrankenloser Egoismus konnten zu den Leitprinzipien des ökonomischen Verhaltens werden, weil, beginnend im 18. Jahrhundert, das wirtschaftliche Verhalten aus der Ethik und dem allgemeinen Wertsystem ausgeklammert wurde. „Die Entwicklung dieses Wirtschaftssystems wurde nicht mehr durch die Frage: Was ist gut für den Menschen? bestimmt, sondern durch die Frage: Was ist gut für das Wachstum des Systems?“ (S. 17). Ein weiterer Faktor: das geänderte Verhältnis des Menschen zur Natur, die immer mehr ausschließlich als Objekt der

Unterjochung betrachtet wurde, woraus inzwischen ihre Zerstörung geworden ist. Nach dieser Analyse stellt Fromm die Frage: Gibt es eine Alternative zu der Katastrophe, die bei Fortsetzung des bisherigen Weges unausbleiblich ist? Als Optimist bejaht er sie; die Alternative heißt: Entschiedene Abwendung vom herrschenden Lebensmodus des Habens und Habenwollens, Hinwendung zum Lebensmodus des Seins.

Was bedeutet für Fromm Haben, was bedeutet Sein? Ein erstes Verständnis dieser beiden grundlegenden Verhaltensweisen eröffnet er auf einem mehr induktiven Wege aus der allgemeinen menschlichen Erfahrung, aus dem Alten und Neuen Testament und besonders aus dem Denken Meister Eckhardts, in dem Fromm den Kronzeugen für seine eigenen Auffassungen erblickt. Danach wird in einem zweiten Teil eine genauere wissenschaftliche Analyse von „Haben“ und „Sein“ unternommen. Das „Wesen des Habens“ ist „die Haltung, die im Buddhismus als Gier, in der jüdischen und christlichen Religion als Habsucht bezeichnet wird; sie verwandelt alle und alles in tote, meiner Macht unterworfenen Objekte.“ In letzter Konsequenz heißt das: „Mein Eigentum konstituiert mich und meine Identität.“ „...ich bin, was ich habe“ (S. 80). Der Mensch im Habenmodus findet sein Glück in der Überlegenheit gegenüber anderen, in seinem Machtbewußtsein und „in letzter Konsequenz in seiner Fähigkeit, zu erobern, zu rauben, zu töten“ (S. 83). Das Wesen des Seins und des Lebens im Modus des Seins besteht darin, „seinen Anlagen, seinen Talenten, dem Reichtum menschlicher Gaben Ausdruck zu verleihen.“ „Es bedeutet, sich selbst zu erneuern, zu wachsen, sich zu verströmen, zu lieben, das Gefängnis des eigenen isolierten Ichs zu transzendieren, sich zu interessieren, zu geben“ (S. 90). Leben im Modus des Seins heißt, mit einem Wort gesagt, Selbstverwirklichung. Fromm prägt dafür auch den Begriff der „produktiven Aktivität“. Diese ist nicht zu verstehen als Fähigkeit, Neues oder Originelles zu schaffen, als künstlerische Kreativität, sondern im Sinn der Qualität des menschlichen Handelns (S. 93).

Hat man zunächst etwas Schwierigkeit, dieses Verständnis von Sein mitzuvollziehen, so erkennt man doch bald, daß hier Treffendes und Bedeutsames aufgezeigt wird. Freilich wird auch deutlich, daß Fromm Sein nicht als von Gott Geschaffenes und Gestiftetes begreift. Er glaubt nicht an den Gott der jüdischen und christlichen Offenbarung, wenn der Gottesbegriff seinem Denken auch nicht mangelt. Aber sein Gott ist nur real als Desiderat oder Postulat des Menschen: um überleben zu können braucht der Mensch einen „Orientierungsrahmen und ein Objekt der Verehrung“, das aber nicht ein transzendenter überweltlicher Gott sein muß (S. 135). Da der Mensch so als rein innerweltliches Wesen begriffen wird, versteht man, daß Fromm das Sein des Menschen als einen fortwährenden aktualistischen Prozeß erklärt. Aus diesem Grunde gibt es auch keine menschliche Unsterblichkeit.

Obwohl nach alldem Fromm den Menschen in seinem Sein nicht auf den Gott der Liebe gründet wie die christliche Anthropologie, ist der Mensch für ihn zentral auf die Liebe angelegt; der Mensch ist vor allem das Wesen, das lieben will. Das Glück des Menschen im Seinsmodus liegt dementsprechend im Lieben, Teilen, Geben (S. 83, 101 ff.). Auch im dritten Teil des Buches, in dem der Autor Ausschau hält nach dem „neuen Menschen und der neuen Gesellschaft“, blitzen immer wieder tiefe Einsichten und Zusammenhänge auf, so in dem Kapitel über die „industrielle Religion“, über den „Marktcharakter“ des modernen Menschen, über die „kybernetische Religion“ des Marktcharakters: „Diese Religion ist schwer zu beschreiben, da wir auf ihre Existenz nur aufgrund von Handlungen bzw. Unterlassungen schließen können.... Am auffallendsten ist auf den ersten Blick, daß sich der Mensch selbst zum Gott gemacht hat, da er inzwischen die technischen Fähigkeiten zu einer 'zweiten Erschaffung' der Welt besitzt, die an die Stelle der ersten Schöpfung des Gottes der traditionellen Religion getreten ist. Man kann es auch so formulieren: Wir haben die Maschine zur Gottheit erhoben und werden selbst Gott gleich, indem wir sie bedienen“ (S. 149). Einen bedeutsamen Denkanstoß gibt Fromm mit seinen Überlegungen zu der Frage: „Ist die westliche Welt christlich?“ und: „Wurde Europa denn je wirklich christianisiert?“ (S. 137). Auch in der Kirche muß man sich wohl, wenn man die heutige Situation meistern will, dieser Frage mit dem gebührenden Ernste stellen. – Der Ausblick auf „Wesenszüge

der neuen Gesellschaft“ am Schlusse des Buches überzeugt am wenigsten; er nimmt sich – altes Dilemma der Sozialisten! – mit den Vorschlägen zu universeller Planung der Zukunft bei voller Wahrung der individuellen Freiheit eher wie die Quadratur des Kreises aus.

*Erich Fromm, Haben oder Sein – Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, Stuttgart 1976: Deutsche Verlagsanstalt, 212 S., DM 18,00.*

E. Monnerjahn

TECHNIK, NATURWISSENSCHAFTEN und Humanwissenschaften haben das Angesicht des 20. Jahrhunderts geprägt. Aber am Vorabend des dritten Jahrtausend stellt sich schon aus einer nur immanenten Betrachtung der technisierten Welt die Frage nach den Grenzen technischen Wachstums. Die Zeitsituation erweist sich als eine Epoche des Umbruchs und der Wende. Die Antwort des chilenischen Schönstatters Mario Hiriart auf die Entfremdung des Menschen durch die Technik und auf eine von Gott losgelöste Kultur wird in dem Buch von P. Benito Schneider „Mario Hiriart - Ingenieur und Heiliger“ beschrieben.

Zugleich wird damit erstmalig die Biographie eines exemplarischen Vertreters der Schönstatt-Männerbewegung Lateinamerikas den Kreisen der Bewegung im deutschsprachigen Raum vorgestellt. Das Buch von P. Benito Schneider ist umfassender konzipiert als die vergriffene Kurzbiographie über Mario Hiriart in spanischer Sprache von P. Esteban Uriburi und die Textausgabe über den „Weg Mario Hiriarts in die Welt Schönstatts“ in den Jahren 1947-1954, die vom Schönstatt-Institut Marienbrüder herausgegeben wurde.

Der Verfasser kennt Mario Hiriart persönlich aus einer erzieherischen Tätigkeit in den vierziger und fünfziger Jahren in Chile.

Die Biographie schildert und reflektiert den äußeren wie inneren persönlichen, beruflichen und religiösen Werdegang Mario Hiriarts, der – 1931 in Santiago/Chile geboren – 33-jährig 1964 in Milwaukee/USA starb. Die familiäre Situation, Kindheit, Schülerzeit und die ersten Kontakte Mario Hiriarts mit Schönstatt werden als wesentliche biographische Momente seiner Gestaltwerdung dargestellt. In weiteren Abschnitten wird der Umkreis des aufbrechenden Schönstatt in Chile zu Beginn der fünfziger Jahre, ins-

besondere unter den Studenten Santiagos, erhellt. Aus der Erfahrung als geistlicher Berater vermittelt P. Benito Schneider vor allem einen Einblick in das charakterliche und religiöse Reifen des Studenten Mario Hiriart im Liebesbündnis mit der Dreimal Wunderbaren Mutter und Königin von Schönstatt, als Mitglied einer lebendigen Studentengemeinschaft und durch die Gotteserfahrung in der Natur.

Mehrfach wird aufgezeigt, wie Mario Hiriart durch die Spannung zwischen der Freude am weltlichen Beruf als Ingenieur einerseits und dem tiefgreifenden religiösen Leben aus der Spiritualität Schönstatts andererseits zur Erkenntnis geführt wird, daß neue Wege zum Aufbau einer „theozentrischen Welt“ beschritten werden müssen. In der von P. J. Kentenich gegründeten Gemeinschaft der Marienbrüder, dem Laien-Säkularinstitut für Männer in der Schönstattbewegung, entdeckt Mario Hiriart diesen Weg. Die Schwierigkeiten Mario Hiriarts in seiner inneren Entscheidung und äußeren Durchsetzung für diesen Weg der Weltsendung des Christen werden vom Autor in einigen wichtigen Aspekten aufgezeigt. Die spätere Verwirklichung wird jedoch nur knapp skizziert. Allerdings verweist der Verfasser deutlich auf den ungewöhnlich klaren Blick Mario Hiriarts für die Bedeutung der Verbindung zwischen Weltendienst und radikaler Nachfolge Christi in der Form der evangelischen Räte. Mario erkannte seine Berufung bereits im Jahre 1955 und setzte

sich intensiv mit dem Auftrag des Christen in unserer Zeit auseinander, zehn Jahre vor dem Abschluß des II. Vatikanischen Konzils mit seiner neuen Öffnung der Kirche für die Welt.

In kommentierenden Überlegungen wird Mario Hiriart auch in den Kontext der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung gestellt. Es wird erkennbar, daß Mario einen umfassenden Ansatz verfolgte, der die Lösung der Zeitprobleme mehr in der zeugnishaften Lebens- und Weltgestaltung sieht als in Aktionen und theologischen Reflexionen.

Der Autor schließt mit der Schilderung der letzten Lebensstage Mario Hiriarts in der Nähe des Gründers in Milwaukee und informiert auch über den Eindruck, den P. J. Kentenich von Mario Hiriart gewonnen hat. In einem Epilog wird durch weitere Aussagen von P. J. Kentenich und P. A. Menningen die exemplarische Bedeutung Mario Hiriarts für das Laienideal Schönstatts unterstrichen.

Sicher bleiben manche Fragen zum Verständnis von Leben und Wirken Mario Hiriarts offen, doch ist der Zugang weiter geebnet, und es ist zu hoffen, daß die geistige Begegnung mit Mario Hiriart weiterhin erleichtert wird.

*Benito Schneider, Mario Hiriart - Ingenieur und Heiliger, Vallendar-Schönstatt 1977: Patris Verlag, 184 S., DM 15,-.*

*Hans M. Czarkowski*