

REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Aus dem Inhalt:

Engelb. Monnerjahn
Sakrament der Erneuerung

Günther M. Boll
Geschlechtlichkeit im Verständnis
Pater Kentenichs

Elisabeth Tondera
Maria in den Predigten
des Kardinals Wojtyla

Eduardo Cano
Warum wir Maria vergessen haben

F. J. Errázuriz
Paul VI. und die Welthaftigkeit der Priester
in den Säkularinstituten

Buchbesprechungen

Inhalt:

Engelb. Monnerjahn Sakrament der Erneuerung	97
Günther M. Boll Geschlechtlichkeit im Verständnis Pater Kentenichs	99
Elisabeth Tondera Maria in den Predigten des Erzbischofs und Kardinals Wojtyla von Krakau, 1966–1978	116
Eduardo Cano Warum wir Maria vergessen haben	127
Francisco Javier Errázuriz Paul VI. und die Welthaftigkeit der Priester in den Säkularinstituten	134
Buchbesprechungen	142

REGNUM · Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung
ISSN 0341-3322

Schriftleitung: Dr. Engelbert Monnerjahn
Anschrift der Schriftleitung: Trierer Straße 400, 5400 Koblenz-Metternich

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

Herstellung: Druck- und Verlagshaus W. Bitter, 4350 Recklinghausen, Siemensstr. 16

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 20,40 + DM 1,60 Porto,
Ausland DM 20,40 zzgl. DM 2,80 Porto. Preis des Einzelheftes DM 5,50 + Porto.

Sakrament der Erneuerung

Die römische Bischofssynode im Herbst dieses Jahres wird sich mit dem Thema „Versöhnung und Buße im Sendungsauftrag der Kirche“ befassen. Unsere Januarnummer hat dazu den sehr lesenswerten Beitrag von Prälat Joseph Schmitz gebracht. Aus den vorbereitenden Dokumenten der Synode geht hervor, daß die Wiederbelebung der sakramentalen Einzelbeichte ein wichtiger Punkt der Tagesordnung sein wird. Es ist ja längst nicht mehr zu übersehen, daß es in den Jahren nach dem Konzil mit der Einzelbeichte immer mehr zurückgegangen ist. War es zu Beginn unseres Jahrhunderts noch so, daß die Mehrzahl der Gläubigen sich verpflichtet fühlte, vor jedem Empfang der hl. Kommunion zur Beichte zu gehen, ist es nun weithin üblich geworden, Sonntag für Sonntag bei der Eucharistiefeier zum Tisch des Herrn zu treten, ohne im Laufe des Jahres auch nur ein einziges Mal zur Beichte gewesen zu sein.

Was aber wird die Bischofssynode erreichen? Wird sie eine Wiederbelebung der sakramentalen Einzelbeichte in die Wege leiten? Wird die persönliche Beichte wieder zum Normalfall der Buße werden?

Es ist keine Frage, daß der Hl. Vater, in Übereinstimmung mit der jahrhundertalten Überlieferung der Kirche, die Praxis der regelmäßigen Einzelbeichte in der Kirche wiederherstellen möchte. Das ging schon aus seiner ersten Enzyklika „Redemptor hominis“ vom 4. März 1979 hervor. Dort würdigte er zwar durchaus auch die Initiativen in der Kirche, „den gemeinschaftlichen Aspekt der Buße und des Bußsakramentes“ zu verdeutlichen. Zugleich aber stellte er unmißverständlich heraus: „Wir dürfen jedoch nicht vergessen, daß die Bekehrung ein innerer Akt von besonderer Tiefe ist, bei dem der Mensch nicht durch andere ersetzt werden kann noch sich durch die Gemeinschaft ‚vertreten‘ lassen kann.“ Sehr deutlich hat sich der Hl. Vater auch während seiner Deutschlandreise für die Einzelbeichte ausgesprochen, so in seiner Predigt im Dom zu Fulda am 17. November 1980 vor den Priestern, Diakonen und Seminaristen: „Herzlich bitte ich euch, ja, ich ermahne euch, alles zu tun, daß der Empfang des Bußsakramentes in der persönlichen Beichte wieder selbstverständlich wird für alle Getauften.“

Besondere Bedeutung mißt der Papst der Einzelbeichte für die religiöse Fruchtbarkeit des gegenwärtigen Hl. Jahres der Erlösung bei. Dementsprechend läßt er in seinem Brief zum Gründonnerstag 1983 die Priester ein: „. . . Bemüht euch in diesem Heiligen Jahr besonders bereitwillig und hochherzig um die Spendung des Bußsakramentes, durch das die Söhne und Töchter der Kirche die Verzeihung der Sünden erlangen.“ Die Form des Bußsakramentes aber, die er meint, ist, in den Worten seines Rundschreibens zur Eröffnung des Hl. Jahres vom 6. Januar, „die persönliche und vollständige sakramentale Beichte, in der sich das Elend des Menschen und die Barmherzigkeit Gottes begegnen“.

Der Papst bemüht sich auch, die Notwendigkeit der Einzelbeichte zu begründen und einleuchtend zu machen. In „Redemptor hominis“ gibt er zwei Hinweise, die nachdrücklicher Beachtung und Betrachtung wert sind. Es ist, so sagt er dort zunächst, das besondere Recht der menschlichen Seele, dem gekreuzigten, verzeihenden Christus persönlich zu begegnen, der im Bußsakrament durch den Priester zu jedem spricht: „Deine Sünden sind dir vergeben.“ Desgleichen, so führt er weiter aus, ist es das Recht Christi, jedem Menschen, den er erlöst hat, „in jenem entscheidenden Augenblick des Lebens der Seele, nämlich dem der Bekehrung und des Verzeihens, zu begegnen.“

Ein Motiv für die Wiederbelebung der Einzelbeichte hat in den Augen des Hl. Vaters ein besonderes Gewicht: die notwendige Erneuerung der Kirche und des christlichen Lebens. „Ich bin überzeugt“, sagte Johannes Paul II. am 17. November 1980 zu den in Fulda um ihn versammelten deutschen Bischöfen, „daß ein Aufschwung des sittlichen Bewußtseins und des christlichen Lebens eng, ja unlöslich an eine Bedingung gebunden ist: an die Belebung der persönlichen Beichte. Setzt hier eine Priorität eurer pastoralen Sorge!“

Diese Überzeugung des Papstes wird, wie jeder Kundige weiß, von der Geschichte der Kirche bestätigt. Die Männer und Frauen, die in der Vergangenheit eine Erneuerung der Kirche bewirkt haben, waren Menschen, die um die Notwendigkeit einer fortwährenden Bekehrung wußten und sich darum auch immer dem Bekenntnis ihrer Sünden in der persönlichen Beichte unterzogen.

So dürfte es auch im Blick auf die gegenwärtige Lage der Kirche keinen Zweifel geben: Die vom II. Vatikanischen Konzil beabsichtigte Erneuerung der Kirche kann nicht an der Wiederbelebung der sakramentalen Einzelbeichte vorbei erreicht werden. Sie wird ganz im Gegenteil das Werk von solchen Christen sein, die nicht zuletzt aus der Kraft der regelmäßigen Beichte „an ihrem Fleische ergänzen, was an den Leiden Christi noch mangelt zugunsten seines Leibes, der Kirche“ (Kol 1, 24). Nicht anders hat Pater Kentenich die Dinge gesehen. Darum legte er in seiner Gründung auf zweierlei besonderen Wert: auf die Ermöglichung der regelmäßigen persönlichen Beichte und auf die Heranbildung guter Beichtväter und Seelenführer.

Daher muß man wünschen und beten, daß der Absicht des Hl. Vaters mit der bevorstehenden Bischofssynode Erfolg beschieden sein möge. Kann man auch nicht erwarten, daß alle Katholiken weltweit von einem Tag auf den anderen den Wert der Beichte wieder für sich entdecken, so wäre doch schon viel gewonnen, wenn bei möglichst vielen einzelnen und in kleinen Elitekreisen hinsichtlich der persönlichen Beichte ein neuer Anfang gemacht würde.

E. Monnerjahn

Geschlechtlichkeit im Verständnis Pater Kentenichs

Von Günther M. Boll

I. Sexuelle Krise

„Nicht wahr, das spüren wir, das wissen wir: mit dem Sexualproblem berühren wir an sich das zentralste Problem des heutigen Lebens. Wir müssen es dann nur sehen im organischen Zusammenhang, nicht getrennt. Wenn irgendwo und -wie, dann erleben wir bei der Kultivierung unseres Geschlechtslebens die Trennung zwischen Idee und Leben, zwischen Religion und Leben, zwischen Liebe und Leben. Das sind drei fundamentale Probleme, die ja letzten Endes nur drei Formen desselben Problems darstellen“ – des Problems, das Pater Kentenich als „mechanistisches Denken“ gekennzeichnet hat (alle Zitate dieses Artikels stammen aus Schriften und Ansprachen P. Kentenichs). Im Problemfeld menschlicher Sexualität kann man besonders deutlich die verheerenden Wirkungen dieser „Atombombe im geistigen Bereich“ erkennen, dieses Auseinanderfallens und Auseinanderreißen von Lebensvorgängen und lebensmäßigen Zusammenhängen, die nach Gottes Schöpfungsplan zusammengehören sollen. Deshalb steht nach der Diagnose und Therapie P. Kentenichs bei seinem „Kreuzzug des organischen Denkens, Lebens und Liebens“ von Schönstatt aus zum Aufbau einer neuen, humanen Kultur die Erziehung zu einer organischen Entfaltung und einem gottgewollten Gebrauch unserer menschlichen Sexualität mit im Zentrum seiner Bemühungen. Das gilt für alle Formen personaler Selbstverwirklichung, vor der Ehe, in der Ehe und ebenso im zölibatären, jungfräulichen Leben.

Vielleicht ist es gut, um die ganze Weite und Tiefe der Problematik in den Blick zu bekommen, gleich zu Anfang unserer Überlegungen eine Unterscheidung deutlich zu machen, die Pater Kentenich schon in den dreißiger Jahren eingeführt hat: Es gibt eine sexuelle Krise im engeren und im weiteren Sinn.

a) Die *sexuelle Krise im engeren Sinn* bezieht sich auf die Entwicklung und den Gebrauch der menschlichen Sexualität. Daß hier die Dinge in den letzten Jahrzehnten in Fluß geraten sind, daß eine jahrhundertealte Form von Auffassungen, Erziehungsgrundsätzen und Verhaltensweisen im Zusammenleben der Geschlechter in unserer Gesellschaft total zusammengebrochen ist, dürfte wohl jeder sehen und konstatieren, der mit offenen Augen durch die Welt geht. Jede Form einer humanen Kultur ist auch durch eine bestimmte Auffassung von menschlicher Sexualität und durch gesellschaftliche Verhaltensmaßregeln gekennzeichnet. Sexuelle Probleme hat es immer gegeben, zu allen

Zeiten und in allen Gesellschaften. Das hängt zutiefst mit der menschlichen Natur zusammen, die nicht – wie bei den Tieren – weitgehend vorprogrammiert ist, sondern als ein „Werdewesen“, ein „Pendelwesen“ sich weitgehend zur Selbstverwirklichung aufgegeben ist. Dabei ist die Sexualität als Uranlage und Urtrieb tief in unserer menschlichen Natur grundgelegt. Die heutige Problematik scheint dadurch gekennzeichnet zu sein, daß eine frühere Kultur mit ihren Maßstäben und Formen zusammengebrochen ist, eine neue noch nicht entstanden ist: „Eine alte Welt ist am Verbrennen – am Horizont zeigen sich, langsam deutlich erkennbar, die großen Strukturlinien einer neuen Weltordnung“, schreibt Pater Kentenich 1942 aus dem Karmelgefängnis in Koblenz. Aber in dieser Übergangszeit scheint – gerade auf dem Feld menschlicher Sexualität – eine völlige Haltlosigkeit, eine schrankenlose Liberalisierung sich breitzumachen, die nicht nur dem einzelnen keinen Halt und keine Hilfe mehr bietet, sondern mit Sirenenängeln versucht, alle in einen Sog nach unten, zum Untermenschlichen hineinzureißen.

b) Damit verbunden, aber nicht einfach identisch, ist eine Krise, die einen weiteren Problemkreis darstellt. Pater Kentenich nennt sie die *Geschlechterkrise*. Hier geht es ihm darum, klar in den Blick zu bekommen, daß eine sichere Auffassung der Rolle der Geschlechter, des Wesens von Mann und Frau und ihrer gegenseitigen Beziehung und Aufgabe in der heutigen Situation weitgehend verlorengegangen ist. Pater Kentenich spricht oft mit einem drastischen Ausdruck von einem „Geschlechtermischmasch“.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß sich das Selbstverständnis des Menschen heute gewandelt hat. Was jahrhundertlang klar und einsichtig zu sein schien: was „männlich“, was „fraulich“ ist, das ist für unser Empfinden heute alles andere als eindeutig. Dazu kommt, daß die Erforschung anderer Kulturen in vielen Teilen der Welt uns gezeigt hat, wie die „Geschlechterrolle“ eine ständige Abwandlung erfahren hat. Ein Slogan der Emanzipationsbewegung für die Frau heißt: als Frau wird man nicht geboren, sondern dazu wird man „erzogen“. Auf weite Strecken wirkt sich eine solche Tendenz so aus, daß nicht nur eine Gleichberechtigung der Geschlechter gefordert wird, sondern Mann und Frau in der Wirtschaft und Gesellschaft einfachhin gleich behandelt werden sollen.

Pater Kentenich sah in einer solchen krisenhaften Übergangszeit seine Aufgabe darin, Erzieher des „neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft“ zu werden – das schließt aber ganz wesentlich ein, auch Erzieher zu einer neuen Geschlechtlichkeit und zu einem neuen Geschlechterbewußtsein zu werden. Seine Auffassung von Erziehung in einer solchen Zeit schließt notwendig ein metaphysisches und ein prophetisches Element ein. Ein metaphysisches Element: gerade weil wir in einer Zeit so starker Wandlungen leben, will Pater

Kentenich nach dem Wesen der Dinge fragen, nach dem Bleibenden im Menschen, in seiner geschlechtlichen Anlage und der gottgewollten geschlechtlichen Prägung als Mann oder als Frau. Immer und immer wieder hat er uns darauf hingewiesen, daß wir in allen Lebensbereichen nach dem „ordo essendi“, der Seinsordnung oder Schöpfungsordnung fragen müßten. Und die Erkenntnis dieser überzeitlich gültigen Wesensanlage muß dann für uns die Norm für unser menschliches Verhalten, für unsere ethische Einstellung werden: „ordo essendi est ordo agendi“. Das gilt gerade in einer Zeit, in der so stark das Irrationale, Existentialistische im Vordergrund steht, die so wenig Sinn (mehr) hat für ein ruhiges, vorurteilsloses Fragen nach dem, was ist, was Gott in die Natur hineingelegt hat.

Damit haben wir aber auch schon das prophetische Element in einer modernen Erziehung angesprochen, wie Pater Kentenich sie verstanden hat. Erzieher sein heißt für ihn, den Blick in die Zukunft zu richten. Wenn wir die Fundamente für eine neue, tragfähige Kultur „am neuen Ufer“ legen wollen, dürfen wir nicht nach der Tagesmode, nach schnellen Erfolgen Ausschau halten. Auf die Dauer setzt sich nur durch, was tief in der Natur grundgelegt ist. Deshalb ist prophetische Erziehung bemüht, nach der gottgewollten Seinsordnung sich auszurichten und Gott, dem Herrn der Geschichte, für den Aufbau einer neuen, humanen Kultur als Werkzeug sich zur Verfügung zu stellen. Dazu gehört ganz zentral der erzieherische Dienst an der gottgewollten Auffassung von menschlicher Geschlechtlichkeit und ihrer gesunden Entfaltung im Mann- und im Frau-Sein.

II. Personale Geschlechtlichkeit

1. *Verräterischer Sprachgebrauch*

Wie aktuell und notwendig das Anliegen einer Klärung in diesem Bereich ist, wie Pater Kentenich es vertreten hat, läßt sich vielleicht am einfachsten illustrieren mit einem Blick auf unseren Sprachgebrauch. Es ist eine erschreckende Tatsache, daß praktisch alle Ausdrücke unserer heutigen Umgangssprache, die mit menschlicher Geschlechtlichkeit zu tun haben, diese auf eine einzige Dimension festlegen – die körperliche: Sex, Sexualität, Erotik, Liebe, geschlechtliche Liebe usw. Die Sprache und die dadurch eingeebnete und festgelegte Vorstellung halten den Menschen eisern im Griff, Massenmedien, Illustrierte, Reklame usw. haben die öffentliche Atmosphäre derartig besetzt, daß es für einen jungen Menschen und jeden Suchenden ungeheuer schwer ist, gegen diese Einebnung auf eine eindimensionale Auffassung anzugehen. Auf einem solchen Hintergrund wollen wir darum versuchen, das leiden-

schaftliche Anliegen Pater Kentenichs auch und gerade in diesem Bereich uns zu eigen zu machen und vorurteilsfrei zu fragen nach dem „ordo essendi“, nach der Seins- oder Schöpfungsordnung, im Bereich der menschlichen Geschlechtlichkeit.

2. Anthropologische Grundlage: personale Geschlechtlichkeit

a) Die wesentliche Einsicht faßt Pater Kentenich in dem Ausdruck „*personale Geschlechtlichkeit*“. So sagte er in der letzten großen Tagung für seine Familie an Weihnachten 1967: „Wenn ich die neue Auffassung kurz auf einen Generalnenner zurückstraffen darf, dann meine ich sagen zu können: Heute spricht man gerne von einer personalen Geschlechtlichkeit. Das Gegenstück ist die impersonale Geschlechtlichkeit. Wir erinnern uns daran, daß der Mensch ein animal rationale ist, also ein mit Verstand und freiem Willen ausgestattetes Tier. So verstehen wir, daß im Menschen eine animalitas und eine rationalitas steckt (darüber hinaus eine dritte Seins- und Lebensschicht: die Teilnahme an der göttlichen Natur) . . . Nun müssen wir zugestehen, daß es in der früheren Kirche eine Zeit gab, in der das Geschlechtliche vor allem auf die animalitas zurückgeführt wurde. Man verglich die Lebensvorgänge: wie kommt ein Tier zum Leben, wie kommt ein Mensch zum Leben? . . . Wer ein klein wenig den Atem der Zeit in sich aufgenommen, weiß, daß heute das Geschlechtsleben total anders aufgefaßt wird: als personale Geschlechtlichkeit. Das Geschlechtsleben gehört zum Kern, zum Wesen der Person. Das besagt, daß die Persönlichkeit den Geschlechtstrieb regulieren sollte, heißt aber auch, daß die Entfaltung des Geschlechtslebens nichts Unwürdiges ist. Zur Integrierung der Persönlichkeit gehört die Entfaltung des Geschlechtslebens. Das kann in verschiedenen Formen geschehen, in der Form des ehelichen und in der Form des ehelosen Lebens.“

Auf eine Konsequenz sei hier schon hingewiesen: personale Geschlechtlichkeit heißt auch, daß der Mensch seine geschlechtliche Anlage in ihrer Entfaltung verantwortlich zu steuern hat. Diese Auffassung ist ein Protest gegen die heute weit verbreitete Tendenz, den Menschen als ein Triebbündel zu verstehen, der gar nicht anders kann, als diesen seinen Trieben in allem nachzugeben. Personale Geschlechtlichkeit in der Sicht Pater Kentenichs begreift das Zueinander von Geist und Trieb so, daß die persönliche Verantwortung nicht aufgehoben ist.

b) Die zweite wesentliche Einsicht in die anthropologische Grundlage menschlicher Geschlechtlichkeit ist die immer wieder vorgetragene Ansicht, daß der Geschlechtstrieb „dreigegabelt“ ist im Menschen, das heißt, daß die

eine geschlechtliche Anlage sich in drei Richtungen verzweigt: als Körpertrieb, als Seelentrieb und als schöpferischer Entfaltungs- und Gestaltungstrieb.

Selbstverständlich gibt es die körperliche Komponente der Geschlechtlichkeit, die „Körper zu Körper treibt“, zwischen Menschen verschiedenen Geschlechtes. Darüber hinaus gibt es beim Menschen den Seelentrieb, der die Geschlechter „wie mit magnetischen Fäden“ gegenseitig anzieht und als erotische Kraft eine der stärksten und wirksamsten Ursachen ist, die die Menschengeschichte in Bewegung hält. Und schließlich gibt es den ebenfalls vom Geschlechtstrieb gespeisten schöpferischen Entfaltungs- und Gestaltungstrieb, der Mann und Frau auf ihre je eigene Weise zur Selbstverwirklichung im Kind und in schöpferischer Arbeit drängt.

Aus dieser sehr differenzierten Auffassung von personaler Geschlechtlichkeit ergibt sich eine klare Aufgabe: die drei Dimensionen des einen Triebes dürfen nicht etwa auf eine einzige Funktion, die körperliche, reduziert werden, sondern zur vollen Verwirklichung des Menschen als Mann und als Frau gehört die Integration des ganzheitlich gesehenen und bejahten Geschlechtstriebes. Deswegen ist Erziehung hin zu diesem so gesehenen Zielbild harmonischer Integrierung unserer geschlechtlichen Anlage für jeden Menschen eine große Aufgabe, stellt so verstandene Erziehung für jede Zeit eines der wesentlichsten Hilfsmittel dar zur Schaffung einer humanen Kultur.

III. Erziehung zu personaler Geschlechtlichkeit

1. *Positive Bejahung*

Wie die Geschichte zeigt, gibt es im Einzelmenschen und in der menschlichen Gesellschaft immer wieder Tendenzen, die geschlechtliche Anlage als irgendwie peinlich, eigentlich nicht des Menschen würdig, entweder zu unterdrücken oder doch mit einem verschämten Mantel des Schweigens und Wegsehens zu verdecken. Diese Strömung eines Manichäismus, einer unnatürlichen Tabuisierung, eines unehrlichen Doppelspiels hat unendlich viel Schaden angerichtet. Wenn Kinder die Verlegenheit der Eltern spüren, die leibfeindliche Doppelmoral vieler Erwachsener, können sie nicht gesund und harmonisch aufwachsen, werden sie um so leichter die Beute der Straße, der verdorbenen Kameraden. Besonders schlimm ist es, wenn solche Tabuisierung im Namen der Religion geschieht. Hier liegt darum in der Auffassung Pater Kentenichs die erste und grundlegende erzieherische Aufgabe im Bereich der menschlichen Geschlechtlichkeit: dem Menschen, der an einen Schöpfergott glaubt, darf nichts von dem, was in der Schöpfung existiert, peinlich sein: „Gott sah alles, was er gemacht hatte und siehe, es war alles sehr gut“ (Gen

1, 31). Das Ideal Pater Kentenichs war es, daß man allem Geschaffenen „innerlich unbefangen“ gegenübersteht, das heißt also, die geschlechtliche Anlage des Menschen und seine eigene Geschlechtlichkeit innerlich bejaht und als gottgewollt, von Gott geschenkt, dankbar annimmt. „Es muß zum allermindesten die Frucht des heutigen neuen Denkens sein, daß wir diesen Dingen und Lebensvorgängen gegenüber viel urwüchsiger gegenüberstehen. Schon wenn man das Wort ‚Geschlecht‘ hört, hat man Not, es gehe um etwas Geschlechtliches im üblen Sinne des Wortes. Dabei ist es doch das Normalste von der Welt, daß ich als Mann ein Mädchen, eine Frau, eben das andere Geschlecht anders empfinde als das eigene. Deswegen die erste Folgerung: ich will Geschlechtswesen sein, wie der liebe Gott mich geschaffen hat.“ Mit vielen modernen Psychologen und Psychotherapeuten war er der Auffassung, daß die Verdrängung unserer geschlechtlichen Anlagen und Regungen eine der häufigsten Ursachen seelischer Probleme darstellt. Eltern können ihren Kindern einen großen Schatz geistig-seelischer Gesundheit mit ins Leben geben, wenn sie selbst innerlich frei und unbefangen ihre Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit bejahen und leben und so ein Klima innerer Unbefangenheit verbreiten, in dem ihre Kinder aufwachsen.

2. Beseelung

Die zweite erzieherische Aufgabe besteht darin, das körperliche und das seelische Element menschlicher Geschlechtlichkeit in eine harmonische Verbindung gegenseitiger Durchdringung zu bringen. Jeder spürt immer wieder das Problem und die Gefahr, daß sich der Körpertrieb isoliert durchsetzen will. Beseelung und Vergeistigung heißt demgegenüber die Aufgabe, gerade in einer Umwelt mechanistischen und separatistischen Denkens. Dabei spielt ein charakteristischer Unterschied der Geschlechter eine große Rolle. Normalerweise ist bei der Frau der Seelentrieb stärker ausgeprägt, beim Mann dagegen der Körpertrieb. Natürlich kann man hier nur typisieren, im konkreten Leben gibt es unzählige Stufen und Grade der gegenseitigen Entwicklung und Durchdringung der beiden Anlagen. Aber schon eine aufmerksame Lebensbeobachtung zeigt, daß beim Mädchen zuerst die erotische, seelische Anziehungskraft wach wird, eine Sehnsucht nach Zärtlichkeit, bei der oft genug das körperliche Verlangen noch ruht, während beim jungen Mann viel direkter der Drang nach körperlicher Befriedigung führend wird. Viele Probleme und Katastrophen in der Begegnung junger Menschen haben hier ihre Ursache. Aber auch beim reifen Menschen gibt es normalerweise einen bleibenden Unterschied, den Pater Kentenich als gottgewollte Aufgabe in der Begegnung der Geschlechter interpretiert hat. Für Mann und Frau bleibt das Erziehungsziel personaler Geschlechtlichkeit die gegenseitige Durchdringung des körperlichen und des seelischen Elementes in der ganzheitlichen geschlechtlichen

Begegnung. Der Frau fällt aber dabei eine naturgegebene Aufgabe der Beseelung geschlechtlicher Vorgänge zu, der Mann muß sich in ehrfürchtiger Liebe für solche Ergänzung und Bereicherung öffnen. Viele Dramen menschlichen Unbefriedigtseins bei einseitig auf das Körperliche ausgerichteter Begegnung haben in dieser ungenügend gelösten Aufgabe ihre Wurzel. Es gehört zur menschlichen Tragik, daß rein körperliche Sexualität einen unstillbaren Durst seelisch-menschlicher Frustration erzeugt.

Diese Aufgabe der organischen Verbindung von leiblichem und seelischem Element bezieht sich auf das gesamte Gebiet der Zärtlichkeiten. Sobald sie einseitig ins rein Physische abgleiten, werden sie zu bloß sentimentaler Routine oder entarten überhaupt zu etwas, das zutiefst nicht mehr menschlich ist. „Jede Äußerung der Liebe, jede Zärtlichkeit muß immer auch ein geistiges Element in sich begreifen. Wenn wir einander die Hand reichen, was ist dann die Eigengesetzlichkeit dieses Aktes? Früher haben wir gesagt: da berühren sich zwei Fleischklumpen. Das besagt wahrhaftig nicht viel.

Aber was ist das seelisch-geistige Element? Das ist der Ausdruck der Herzensverbundenheit. Je stärker die Eigenwertigkeit einer Zärtlichkeit ist, etwa beim Kuß oder bei der Umarmung, desto mehr will dieser Akt die Darstellung einer seelischen Vereinigung sein. Dasselbe gilt auch von der ehelichen Vereinigung. Was bedeutet sie? Rein äußerlich gesehen ist sie eine körperliche Zweieinheit. Zwei Menschen werden ein Mensch. Was soll das aber sein? Ausdruck einer ungemein tiefen, zarten, innigen seelischen Vereinigung. Das ist das Ideal. Wir müssen aber vor Augen haben und halten, schon allein um ehrlich zu sein: alle diese Dinge werden nicht so schnell durchseelt getan, wie das Ideal das darstellt.“ Hier liegt ein weites Feld für die Erziehung, für Selbsterziehung, Jugenderziehung, gegenseitige Erziehung von Mann und Frau. Vor allem die Frau hat hier eine unersetzliche Funktion als Miterzieherin des Mannes. Von ihrem beseelenden Einfluß hängt eine echt humane Kultur des Leibes und der Begegnung der Geschlechter weitgehend ab.

3. Gläubige Durchsichtigmachung

Bei dieser Aufgabe der Vergeistigung körperlicher Gegebenheiten und Vorgänge kommt für Pater Kentenich und seine gläubige Auffassung alles Geschöpflichen ein weiteres Element ins Spiel, das zur sexuellen Erziehung sehr hilfreich sein kann. Er nennt es die „gläubige Durchsichtigmachung alles Geschöpflichen und Geschlechtlichen“. Für den Christen gibt es nichts rein Profanes, Mundanes. Von Gott her ist alles Geschaffene ein Spiegel seiner übernatürlichen Welt. Natur und Übernatur, Welt und Gott, hängen innerlichst zusammen, sind ein großer Gesamtorganismus. Es ist die Tragik des

heutigen Menschen, daß er die Welt, die ihn umgibt, die er in der technischen Revolution gleichsam selbst geschaffen hat, absolut isoliert sieht von Gott. Religion und Leben sind weitgehend auseinandergefallen. Diese mechanistische Aufspaltung des einen großen Organismus von Schöpfung und Schöpfer, von Gott und Welt, von Natur und Übernatur hat gerade auch auf dem Gebiet der Sexualität verheerende Folgen. Pater Kentenich setzt als Erzieher auf Zukunft hin mit seinem Bemühen sehr tief an. Er möchte mithelfen, daß alles Geschaffene, und auch gerade das Geschlechtliche, uns wieder an Gott erinnert und uns zu ihm hinführen hilft. Für ihn sollen alle Dinge und Menschen „kleine Propheten Gottes“ werden, die uns nicht nur auf sich selbst aufmerksam machen wollen, sondern über sich hinausweisen auf den, der sie geschaffen hat. In diesem Sinne spricht Pater Kentenich sehr realistisch und kühn von einer „Durchsichtigmachung der Geschlechtsorgane, des Geschlechtsaktes und des Geschlechtstriebes“.

„Wir müssen uns mühen um verklärte Schau. Es geht ja wohl den meisten von uns so, daß wir keine Ruhe haben, bis der Geist letzte Zusammenhänge faßt. Die menschliche Seele ist an und für sich geschlechtslos, erst wenn sie mit einem männlichen oder weiblichen Körper verbunden ist, wird sie männlich oder weiblich. Will ich also die Originalität der männlichen oder weiblichen Seele ermitteln, muß ich hinschauen auf die originelle Eigenwertigkeit und den Symbolgehalt der Geschlechtsorgane. Bei der Frau sind die primären weiblichen Organe eingestellt auf das Empfangen, die Brust auf das Schenken. Weil die Seele zur spezifisch weiblichen geworden ist durch den Körper, ist es leicht, auch den Symbolgehalt auf sich wirken zu lassen: die wesentlichste originelle Eigenart der weiblichen Seele ist das empfangende Hingegen-Sein, das empfangende Sich-Schenken. Beim Mann befinden sich die Organe außerhalb des Körpers – er ist von Natur aus stärker extrovertiert, eingestellt auf das Erobern, das Welterobern, das Führen.

Symbolhaft wird die Frau dargestellt in der Form des Kreises, eine in sich zurückkehrende Linie, der Mann in der Form eines Pfeiles als Vagant und Vagabund des Lebens. Die Frau muß helfen, daß der Mann aus der schweifenden Unendlichkeit heimkommt in die Geborgenheit des Endlichen.“

Was wie eine Spielerei symbolischen Denkens aussehen könnte, ist für Pater Kentenich der Versuch, die Schöpfungswirklichkeit zu verstehen als Spiegel göttlicher Wirklichkeit. „Wenn ich im Lichte des Glaubens, ja sogar einer gesunden Metaphysik schaue, haben alle Dinge einen eigengesetzlichen und einen symbolhaften Wert. Wir sehen im Spiegel, auch im Spiegel des Geschlechtlichen. Das müßte der große Wurf unseres Lebens sein: weg von der bloßen Eigenwertigkeit, hin zur Symbolhaftigkeit. Die Werktagsheiligkeit nennt das: prophetische Dingebundenheit. Alle Dinge sind Propheten Got-

tes. Deshalb nennt Augustinus sie ‚manutergium Dei‘ – die Dinge nehmen uns an der Hand, um uns Gott zu zeigen. Der moderne Mensch hat kein Organ mehr für symbolhafte Deutungen, er sieht nur noch die Materie, den technischen Gehalt und den wirtschaftlichen Wert. Im heutigen Menschen steckt nur der Welteroberungs- und Gestaltungsdrang. Darin liegt das Meisterstück einer gesunden Frömmigkeit, die Dinge im Symbolwert zu sehen.“ So sieht Pater Kentenich im Spiegel der geschlechtlichen Eigenart von Mann und Frau tiefe seelische Grundhaltungen, die Teilnahme an göttlichen Eigenschaften sind. Denn es darf natürlich nicht beim Schauen und Erkennen bleiben. Die Begegnung der Geschlechter soll nach Gottes Wunsch, wie wir ihn aus der Schöpfungsordnung herauslesen, zu einer gegenseitigen Ergänzung führen. Mann und Frau erkennen existentiell in der tiefen Begegnung, daß sie ergänzungsbedürftig sind, daß der andersgeschlechtliche Partner einen Reichtum hat, den man zutiefst ersehnt. Das macht die faszinierende Anziehungskraft aus, das auch das tiefe Glück im Geschenk einer echten Begegnung.

Pater Kentenich stimmte ganz und gar der Erkenntnis moderner Psychologen zu, die in jedem Menschen männliche und frauliche Anlagen grundgelegt sehen. Für gewöhnlich ist im Mann die stärker männliche Komponente, in der Frau die mehr weibliche Komponente ausgeprägter entwickelt. Aber tiefenseelisch ist die ganzheitliche Begegnung der Weg, um die weniger stark entwickelte Komponente zu wecken und zu entfalten. Der reife, harmonisch entwickelte Mensch ist der, der auch die andersgeschlechtlichen Anlagen mit der Zeit stärker in sich zur Ausreifung kommen ließ.

Auf einige Aspekte hat Pater Kentenich dabei besonders hingewiesen. Ein Mensch, der sich seiner Ergänzungsbedürftigkeit bewußt wird, wird im gleichen Maße tief demütig und ehrfürchtig. Das gilt zunächst dem andersgeschlechtlichen Partner gegenüber, aber zutiefst dann auch Gott, dem Schöpfer gegenüber, der in sich allen Reichtum birgt, von dem er uns in seiner mitteilenden Liebe Anteil geschenkt hat. So wird die liebende Begegnung der Geschlechter zu einem immer tieferen Aufgeschlossenheit für Gott.

Für den Mann ist es dabei von besonderer Bedeutung, daß er als der Starke und Erobernde gerade der geliebten Frau gegenüber seine Ergänzungsbedürftigkeit erfährt und eingesteht. Das ist der normale, gottgewollte Weg, um auch Gott gegenüber seine Abhängigkeit zu erfahren und demütig zu akzeptieren. „Vir non erigitur nisi per feminam“ – Auch der Mann wird nur erlöst durch die Frau – dieses tiefsinnige Wort des heiligen Bernhard hat Pater Kentenich oft zitiert. Das gilt für uns alle im Blick auf die Gottesmutter und ihre helfende Tätigkeit am Werk der Erlösung durch Christus. Das gilt aber auch von der erlösten Frau, die einen so starken Einfluß hat auf den Mann, wenn er ehrlich und demütig ist.

Dasselbe gilt, wo es sich um die Durchsichtigmachung des Geschlechtsaktes dreht: „Körperlicher Ausdruck der Zärtlichkeit, intimste Intimität, die innigste, tiefste Zwei-Einheit, die hier auf Erden möglich ist.“ Das ist der stärkste Ausdruck der Wirklichkeit, daß der Mensch als Du-Wesen geschaffen und gedacht ist, das nicht selbstgenügsam in sich seine Vollendung findet, sondern zur Liebe, zur Liebesvereinigung geschaffen wurde und nur dann seine vollendete Beglückung findet, wenn es sich selbst verliert und im Du der Liebe aufgeht. Nur in der tiefen Erfahrung menschlicher Liebe geht uns allmählich etwas auf von dem, was letztlich der Sinn unseres ganzen Lebens, der Sinn unserer menschlichen Existenz ist: hochzeitliches Bündnis der Liebe mit Gott. „Gott ist die Liebe, und nur wer liebt, kann Gott erkennen“, sagt Johannes in seinem ersten Brief und spricht damit eine ur-christliche Einsicht aus, die jeder Mensch neu in seinem Leben erfahren muß. So wird verständlich, daß für Pater Kentenich der Geschlechtstrieb in seiner tiefsten, gottgewollten Funktion eine echte Hilfe sein soll für den Menschen, sein eigenstes Wesen und seine tiefste Bestimmung existentiell zu erfassen.

4. Bindungsorganismus

In diesem Zusammenhang wird verständlich, wie Pater Kentenich alles Geschaffene ganz ernst nimmt und es doch in eine große Dynamik, eine vitale Hinbewegung zu Gott hineingenommen sieht. Er spricht von der Reizfunktion aller Dinge, die uns anziehen und an sich binden wollen, aber dann durch die unvermeidliche Enttäuschungsfunktion mithelfen, uns nicht an irgendwas Zweitletztet und Nicht-Endgültiges zu versklaven, sondern durch Leid und Verzicht uns weiterleiten zu lassen zu einer immer tieferen Bindung an Gott. Das gilt in erster Linie und zutiefst von der geschlechtlichen Verbindung zweier Menschen. Wenn irgendwo, dann muß hier der Bindungsorganismus im Natürlichen wie im Übernatürlichen voll in Funktion treten, um Gottes tiefste Sinnggebung der Schöpfung als Brücke zu ihm selbst sich verwirklichen zu lassen.

Es ist innerlich befreiend, wenn man aus solchen tiefen theologischen Überlegungen und Einsichten heraus Geschlechtlichkeit und Ehe in einem realistischen Sinn gerade als Christ ernst nehmen und bejahen kann. Pater Kentenich hat in seiner Führung von Eheleuten ihnen immer wieder klarzumachen versucht, wie ihr Weg zu Gott gerade über dieses gläubige Ernstnehmen des ehelichen Lebens geht. Je unbefangener und aufgeschlossener wir dieses Geschenk Gottes annehmen, es bejahen und liebend ausnutzen, um so mehr wird es uns tatsächlich zur Hilfe, Gott zu finden – nicht mit dem Verstand und dem Willen allein, sondern ganzmenschlich, vital.

5. Ganzheitliche Liebeserziehung

Wer das alles auf sich wirken läßt, wird spüren, wie das organische Denken Pater Kentenichs wirklich die beiden Welten der Schöpfung und der Erlösung in einer großen Einheit und Harmonie sieht. Das wird schließlich noch einmal deutlich, wo es um die Liebeserziehung geht: „Geschlechtliche Erziehung ist zutiefst organisch-ganzheitliche Liebeserziehung.“ Gesunde Menschlichkeit, echte Integration der geschlechtlichen Anlage in einer reifen personalen Geschlechtlichkeit ist für Pater Kentenich nur da gegeben, wo naturhaft-natürlich-übernatürliche Liebe gleichzeitig entfaltet ist. „Das Wertvollste, was der liebe Gott uns geschenkt hat, ist der vielverzweigte Wurzelstock der Liebe. Alles hängt nun davon ab, was wir mit diesem Wurzelstock machen.“ In dieser Wurzel unserer menschlichen Liebesfähigkeit steckt die Fähigkeit zu kindlicher, brüderlich-schwesterlicher, freundschaftlicher, väterlich-mütterlicher und zu bräutlich-ehelicher Liebe. Daß diese naturhafte Veranlagung sich nach allen Seiten hin entfaltet, sich auch allmählich von zuviel Selbstsucht und bloßer Triebhaftigkeit reinigt (von „naturhafter“ zu „natürlicher“ Liebe im Sprachgebrauch Pater Kentenichs), das macht den ganzen Reichtum einer menschlichen Persönlichkeit aus. Für den Christen gibt es nun eine weitere Dimension der Liebesfähigkeit, die gnadenhaft-übernatürliche Liebe.

„Organisches Denken, Leben und Lieben“ als Heilmittel gegen moderne seelische Krankheiten gerade auch im sexuellen Bereich muß nun sozusagen einen Zweifrontenkrieg führen. Auf der einen Seite gegen solche Tendenzen, die beim rein Triebhaften oder dann doch beim bloß Menschlichen stehenbleiben wollen – demgegenüber kämpft Pater Kentenich für einen christlichen Humanismus, das heißt einen Humanismus, der mit der Realität der Gnade rechnet, die uns Christus gebracht hat, einen Humanismus, der auch auf die übernatürliche Liebeskraft des begnadeten Menschen baut. Andererseits aber muß sich Pater Kentenich wehren gegen die Auffassung „christlicher Liebe“, die das Menschliche, Naturhaft-Natürliche unterbewertet, das alles überspringen will, um schnell und direkt zur ausschließlichen Gottesliebe zu kommen. Hier sah Pater Kentenich in manchen innerkirchlichen Tendenzen und Auffassungen eine große Gefahr, die – ohne es zu wollen – den anti-christlichen Kräften eines puren Humanismus in die Hände spielt. Einer solchen Auffassung rein übernatürlicher Liebe fehlt das echt Menschliche, das Durchblutetsein von der Vitalität natürlicher Liebe. Demgegenüber verteidigt Pater Kentenich sein Ziel eines christlichen Humanismus, der ernst macht mit der Einsicht, daß die Gnade auf der Natur aufbaut, daß gesunde und tragfähige übernatürliche Liebe zu Gott und den Menschen eine entwickelte menschliche, naturhaft-natürliche Liebe voraussetzt und sie veredelt. Deshalb konnte Pater Kentenich sagen: „Der übernatürlichste Mensch ist eigentlich der natürlichste“, oder „Erst Mensch, dann Christ, dann ganzer Mensch“. Auf Grund

einer langen Lebenserfahrung als Erzieher und Seelsorger, der in ungezählt viele Menschen und Menschenherzen hineinschauen durfte, steht für ihn fest: das sexuelle Problem, das den Menschen von heute so schüttelt, ist in einer gesunden und überzeugenden Weise nur zu lösen im Rahmen einer organisch-ganzheitlichen Liebeserziehung.

6. Bereitschaft zum Opfer

Aus dem allem dürfte deutlich werden, daß zu solcher Sexualerziehung als Liebeserziehung für uns erbsündlich belastete und angeschlagene Menschen notwendig die Bereitschaft zu Opfer und Disziplin kommen muß. Durch die Erbsünde ist in unsere menschliche Natur ein Bruch hineingekommen. Nicht nur, daß unsere innerste Verbundenheit mit Gott zerrissen ist – sie wird in der Taufe gnadenhaft wiederhergestellt –, sondern als Folge der Erbsünde spüren wir eine unheilvolle Disharmonie zwischen Trieb und Geist. Vor einigen Jahren ist eine interessante Arbeit erschienen mit dem Titel: „Freud und die Erbsünde.“ Sie will herausarbeiten, daß das, was Freud mit solcher Scharfsicht als die menschliche Natur mit ihren Schichten des Bewußtseins und des Unterbewußten und ihrer immanenten Dynamik darstellt, eine ziemlich exakte Beschreibung unserer erbsündlich verwundeten Natur ist. Der Mensch, wie Gott ihn sich dachte, sah anders aus: in innerer Harmonie und Einheit, ohne Widerspruch und Rebellion zwischen Triebwelt und Geisteswelt. Die Immaculata ist dieser ganz gesunde, ganz heile, ganz harmonische Mensch. Nun ist es aber unser Los, als erbsündlich angeschlagene Menschen durch die Welt zu gehen. Gerade auf dem geschlechtlichen Gebiet spüren wir die Rebellion des Trieblebens besonders stark. Nur ein lebenslanges Bemühen um Disziplin – zusammen mit der Gnadenhilfe Gottes – kann unserem geistigen Willen einigermaßen die Kraft geben, die Zügel in der Hand zu behalten. Es geht darum, den Trieben – und dem Geschlechtstrieb im besonderen – das gottgewollte Recht auf Entfaltung zu geben, aber sie nicht zur tyrannischen Alleinherrschaft kommen zu lassen. „Mit ehrfürchtiger Liebe und weiser Strenge“ sollen wir unseren „Bruder Esel“, den Leib und seine Triebe behandeln, sagte Pater Kentenich.

IV. Moralische Aspekte

1. Wenn auch der Schwerpunkt und die Hauptausrichtung des pädagogischen Denkens und Bemühens von Pater Kentenich im Herausarbeiten des Ideals personaler Geschlechtlichkeit und einer lebenslangen Erziehung auf dieses Ziel hin besteht, so gibt es doch für ihn selbstverständlich auch *moralische Normen*

auf diesem Gebiet. Er gehörte sicher nicht zu denen, die überall Sünden sehen wollen: „Bis ich einmal zugebe, daß etwas wirklich Sünde ist, das dauert lange.“ Auch hat er im Gegensatz zu manchen früheren Auffassungen und Haltungen immer vertreten, daß die schwersten Sünden nicht die gegen die geschlechtliche Reinheit, sondern gegen die Liebe, gegen das Hauptgebot des Neuen Bundes also, sind.

Andererseits ist er sehr energisch gegen jeden Libertinismus aufgetreten, gerade auch nach dem Konzil. Er sah in manchen Strömungen in der Kirche eine Gefahr, die als Pendelschlag gegen eine zu starre Fixierung auf viele Gebote und Verbote nun auf einmal alles oder doch sehr, sehr viel nur der Freiheit und dem Gewissenentscheid des einzelnen überlassen wollten.

Wie bei vielen ähnlichen Lebensvorgängen hat er aus einer organischen Schau des ganzen Bereiches immer einen gesunden Mittelweg einzuhalten versucht: es gibt ein *natürliches Sittengesetz*, durch das Gott das geschlechtliche Verhalten der Menschen geregelt wissen will.

Hier begegnen wir wieder – wie schon bei dem Versuch, die anthropologische Grundlegung menschlicher Sexualität zu finden – seinem Bemühen, Gottes Absichten und seinen Willen aus der Natur des Menschen, aus der Seinsordnung herauszulesen. Nach seiner Auffassung gibt es ein in die Schöpfungsordnung von Gott hineingelegtes natürliches Sittengesetz, an dem sich jede menschliche Gesetzgebung und jedes menschliche Verhalten ausrichten muß. Das vertrat er auch denen gegenüber, die nur im Neuen Testament und möglichst nur in Jesusworten allein eine moralische Norm für den Christen akzeptieren wollen. Für ihn spricht der Schöpfergott vernehmlich durch die von ihm verbindlich festgelegte Schöpfungsordnung.

Man könnte die innerkirchliche Diskussion der letzten Jahre, etwa im Zusammenhang von „*Humanae vitae*“ und einer katholischen Ehemoral, von dieser seiner Grundposition her verständlich machen. Aber das würde uns hier zu weit führen. Jedenfalls sah er den zukunftsweisenden Weg aus der augenblicklichen Situation eines immer noch abnehmenden Einflusses kirchlicher Moralvorstellungen im Leben der großen Mehrheit der Menschen in dieser Richtung: ein neues Verständnis und eine neue Aufgeschlossenheit schaffen zu helfen für die Stimme Gottes in der Natur. Hier ergeben sich auch überraschende Anknüpfungspunkte für einen fruchtbaren Dialog mit solchen Gruppen wie den „Grünen“, den Ökologiebewußten, die von ihrem Ansatz her zum Beispiel in der „NFP“, der natürlichen Familienplanung, eine Art sehen, wie sie durch Naturnähe und ein Sich-Einfügen in den Rhythmus der Natur ein sehr viel gesünderes und befriedigenderes Leben in unserer übertechnisierten Welt führen können.

2. Die wichtigste Einsicht in die Natur menschlicher Sexualität und ihren

gottgewollten Sinn ist, daß *die volle leiblich-seelische Einigung der Geschlechter untrennbar mit der Erzeugung des Kindes verbunden und darum dem Schutzraum der Ehe vorbehalten ist*. Letzte und tiefste Einsichten in die Geheimnisse der Natur sind immer ganz einfach, so auch hier. So sehr natürlich das menschliche Leben mit seinen Phasen, Situationen, Problemen und Sehnsüchten unübersehbar vielfältig ist, so sehr also auch in der Begegnung der Geschlechter unkalkulierbare Ereignisse und Erlebnisse eintreten können, so klar und überzeugend war für Pater Kentenich doch diese grundlegende Einsicht in den Sinn der geschlechtlichen Veranlagung des Menschen: daß sie auf ganzmenschliche Begegnung, gleichzeitig aber auf die Zeugung neuen Lebens ausgerichtet ist. Noch einige Zeit vor seinem Tod wiederholte er mir diesen seinen Standpunkt in einem Gespräch über solche Fragen. Er fügte hinzu, daß er sich noch einmal intensiv mit der neueren Diskussion über diesen Bereich auseinandergesetzt habe, daß ihn aber kein andersgerichtetes Argument habe überzeugen können.

Im Grunde sind alle wesentlichen Normen einer Sexualmoral, die sich in diesem Sinn auf die Naturordnung beruft, schon damit gegeben. Pater Kentenich pflegte sie zusammenzufassen, indem er sagte:

Nicht erlaubt ist jeder freiwillige Gebrauch der Geschlechtskraft und jedes freiwillige Herbeiführen geschlechtlicher Lust außerhalb der Ehe.

Entsprechend der Bedeutung dieses Lebensbereiches war für ihn, wie für die kirchliche Ehemoral überhaupt, eine geschlechtliche Verfehlung von der Sache her immer eine schwere Sünde.

Damit ist die persönliche geschlechtliche Befriedigung, die voreheliche geschlechtliche Begegnung, jeder außereheliche Gebrauch der Geschlechtskraft, aber auch die künstliche Verhütung einer Empfängnis vom Kern und der Sinnggebung menschlicher Sexualität her als nicht der natürlichen Anlage und Ausrichtung entsprechend und damit als nicht gottgewollt gekennzeichnet.

3. Als lebensnaher Seelsorger hat Pater Kentenich aber *eine bedeutsame Ergänzung* zu dieser in der Sache klaren und bestimmten Feststellung gemacht. „Sünde“ wird ja immer von zwei Wirklichkeiten her bestimmt: von der Sache her, um die es geht – und von der Person her, die handelt. Zunächst muß man die Sache, den Lebensbereich, den objektiven Faktor ins Auge fassen (das haben wir eben unter 2. getan). Aber dann kommt wesentlich hinzu *der Blick auf den handelnden Menschen und seine konkrete Situation*. Da sind nun sehr oft Faktoren im Spiel, die dem Menschen entweder die klare Einsicht oder – noch öfter – den freien Willen ganz oder teilweise nehmen. Pater Kentenich scheute sich nicht, aus seiner reichen Erfahrung mit vielen Menschenschicksalen festzustellen: „Im konkreten Leben ist gerade im geschlechtlichen Bereich wie kaum in einem anderen oft der freie Wille eingeschränkt. Deshalb kann

man oft nicht von schwerer Sünde sprechen.“ Es handelt sich dann unter dem Gesichtspunkt personaler Verantwortung um unvollkommene menschliche Akte.

4. Aber er legte großen Wert darauf, an der objektiven Norm des gottgewollten natürlichen Sittengesetzes festzuhalten und nicht – wie es heute in weiten Kreisen, auch in der Kirche, geschieht – den Anspruch in der Sache aufzugeben, zu „liberalisieren“. Deshalb sagte er im gleichen Zusammenhang, es ist etwas ganz anderes, vor einem großen und schweren Anspruch sich als schwach zu bekennen, als wegen der erlebten menschlichen Schwäche das Gebot aufzuheben.

Und noch einen Schritt weiter: er leitete uns an, *ein gesundes Schuldgefühl* zu pflegen – natürlich nicht nur im geschlechtlichen Bereich, aber doch auch hier. Nur der Mensch, der vor Gott ehrlich und demütig sein Versagen und seine Schuld eingesteht, kann auf die Dauer seelisch gesund bleiben. Diese Pflege eines echten Schuldgefühls hielt er sogar für eines der wesentlichen Mittel zur Vermeidung oder Heilung vieler seelischer Krankheiten. Deshalb spielte für ihn das Schuldbekentnis vor Gott – innerhalb und außerhalb der sakramentalen Beichte – eine wesentliche Rolle.

5. Alles, was wir bisher bedacht haben, stand immer unter dem Gesichtspunkt der moralischen Norm und Pflicht. Man kann Pater Kentenich als Pädagogen aber nur verstehen, wenn man – gerade auf dem Gebiet geschlechtlicher Erziehung – sieht, daß für ihn das Ringen um pflichtmäßige Reinheit eingebettet ist in den viel umfassenderen *Raum eines Ringens um hochherzige Reinheit*. Wer sich nur darum müht, gerade noch die Grenze des Erlaubten einzuhalten, wird sicher früher oder später Schiffbruch erleiden. Als Idealpädagoge wollte Pater Kentenich alle Kräfte in uns mobilisieren, die in unserer Natur nach oben drängen. Deswegen will er uns anleiten, das sittliche Feingefühl, den feinen Takt, den Sinn für Scham und Schicklichkeit zu entwickeln: im Umgang mit dem eigenen Körper, in Essen und Trinken, in der Art, sich zu kleiden, sich zu geben, in der Zucht der Augen und der Phantasie, in der Kultur einer tiefen Ehrfurcht. Wir dürfen uns nicht leiten lassen von dem Gedanken: was ist schon dabei . . ., noch weniger: das tun doch alle . . ., sondern allmählich einen Lebensstil entwickeln, der unserer Auffassung von personaler Geschlechtlichkeit entspricht. Wenn hier natürlich auch diese Dinge im einzelnen und konkreten nicht dargestellt werden können, soll doch ganz deutlich gesagt sein, daß Pater Kentenich hier für seine Bewegung und alle seine Gemeinschaften eine der wesentlichsten Aufgaben gesehen hat. Ob im Familienwerk und bei Verheirateten, ob im Hinblick auf die jungfräulichen Gemeinschaften oder die Jugendgemeinschaften – durch die Pflege einer solchen Gesinnung hochherzigen Strebens nach Reinheit wollte er einen

wesentlichen Betrag leisten zur Schaffung einer neuen, christlich inspirierten Kultur. Das Streben nach dem „Immaculatageist“, wie er es gern nannte, sollte allen seinen Gemeinschaften in ihrer je eigenen Form ein eigenes Aroma, eine spezielle Ausrichtung geben. In einem Leben aus dem Liebesbündnis mit der Gottesmutter erhoffte er sich die Gnadenhilfe von oben, ohne die all unser menschliches Streben ein so hohes Ideal nicht erreichen kann.

V. Ehe und Jungfräulichkeit

Wenn die Entfaltung personaler Geschlechtlichkeit von solcher Bedeutung ist für den Menschen, wie wir es gezeigt haben, entsteht natürlich die Frage: wie kann ein Mensch ehelos leben und doch gesund und „normal“ sein? Das ist tatsächlich die Frage vieler Zeitgenossen angesichts der Tatsache, daß im Christentum von den frühesten Zeiten Menschen „um des Himmelreiches willen“ den jungfräulichen Lebensweg gewählt haben, auf eine Ehe und damit eine volle geschlechtliche Erfüllung zu verzichten. Es ist auch einfach eine Tatsache, daß viele Menschen heute es nicht glauben – weil sie es nicht für möglich halten –, daß Priester und Ordensleute tatsächlich ohne geschlechtliche Betätigung leben können. Die Frage heißt also: wie ist echtes und ganzheitliches Menschentum möglich im ehelosen, jungfräulichen Lebensstand?

Wenn wir uns an die anthropologische Grundlegung des Geschlechtslebens erinnern, wird uns die Antwort Pater Kentenichs verständlich: der eine Trieb hat drei Dimensionen, neben der körperlichen noch die seelische und einen Trieb zu kreativer Selbstverwirklichung. Der jungfräuliche Mensch verzichtet nun zwar auf die Betätigung des Körpertriebes, aber in keiner Weise auf die gesunde und volle Entfaltung der seelischen Komponenten seiner geschlechtlichen Anlage. Es kommt im Gegenteil darauf an, daß er den ganzen Reichtum seiner Liebesfähigkeit, der in unserer menschlichen Natur steckt, auch tatsächlich entfaltet – mit Ausnahme der direkten bräutlichen Liebe. Es wäre ein Zerrbild des Menschen, wenn jemand unter Berufung auf den neutestamentlichen Rat zur Ehelosigkeit jede menschliche Liebe zu Eltern, Geschwistern, Freunden oder geistlichen Kindern unterdrücken wollte – dann könnte auf die Dauer auch seine Gottesliebe nicht vital existieren. Leider gibt es solche bedauerlichen Verirrungen, aber das war nicht die Idealvorstellung Pater Kentenichs vom jungfräulichen Menschen. Selbstverständlich zeigte er den tiefsten inneren Beweggrund, der einen Menschen für einen solchen Lebensweg inspirieren kann: die ungeteilte Christusnachfolge, die echte und tiefe Liebe zu Gott. Und selbstverständlich wiederholte er immer wieder: die menschliche Einsamkeit kann nur unbeschädigt bestehen, wer zu einer inneren

Zweisamkeit mit Gott findet. Aber es war seine Idealvorstellung, Menschen erziehen zu helfen, die aus einer solch tief religiösen Motivation heraus der Umgebung vorleben, daß es möglich ist, echt menschlich zu lieben, für die Brüder und Schwestern da zu sein, ihnen zu helfen, und so Zeugnis abzulegen von der Realität der Übernatur, die uns Kraft und Hilfe werden will zum vollen Menschsein. Wer die seelischen Dimensionen der geschlechtlichen Anlage voll verwirklicht, büßt nichts von seinem Menschsein, von seiner fraulichen oder männlichen Eigenart ein. Auch in diesem Bereich hat er in der Gottesmutter das große Vorbild jungfräulichen Lebens in der Christusbildung gesehen und im Liebesbündnis mit ihr das gottgeschenkte Hilfsmittel, ihr auf einem solchen Weg nachzufolgen.

So sind der eheliche und der ehelose Weg zwei Weisen, die sich gegenseitig unterstützen sollen. Aber auf beiden Wegen sollen wir alle hinfinden zu unserem gemeinsamen letzten Ziel: der hochzeitlichen Liebesvereinigung mit dem Gott der Liebe, der uns alle an sich ziehen und bei sich glücklich machen will.

Maria in den Predigten des Erzbischofs und Kardinals Wojtyla von Krakau 1966–1978

Von Elisabeth Tondera

1. Einleitung

Wenn man über Mariologie in Polen schreiben will, muß man einige Probleme besonders beachten. Die polnische Kirche ist sehr stark marianisch geprägt und man kann die Mariologie aus der polnischen Kirche nicht wegdenken. Das ist in der westlichen Kirche ganz anders. Hier wird Maria als Mutter des Herrn oft viel zu sehr vernachlässigt. Obwohl man natürlich auch der polnischen Kirche den Vorwurf machen kann, sie wäre zu stark marianisch geprägt und Maria in vielen Fällen wichtiger als Christus zu sein scheint. Die polnischen Bischöfe kennen den Vorwurf sehr gut. Kardinal Wyszyński, der Primas von Polen, drückt es in seiner Predigt vom 28. 1. 79 so aus:

„Es gab Zeiten, in denen man uns wegen unserer Frömmigkeit verhöhnte, in denen man uns sagte – unsere Frömmigkeit ist veraltet, nicht dem Konzil entsprechend, traditionell, allzu sensibel, allzuviel marianisch. Aber wir glaubten weiter Gott und der Kirche mit kindlichem Vertrauen, uns festklammernd an der Hand unserer Mutter. Nur durch sie und mit ihrer Hilfe haben wir alles ausgehalten und beibehalten den Glauben unserer Väter. Maria hat uns immer zu Christus geführt, und uns immer wieder ans Herz gelegt, nur das zu tun, was ihr Sohn veranlaßt.“¹

Die offizielle Stellung der polnischen Kirche zu Maria hebt ihre vermittelnde Funktion hervor – durch sie wird man zu Christus geführt („per Mariam ad Jesum“):

„Christus, unser Heiland, hat gewollt, daß über seiner Familie die Gottesgebäerin (Theotokos) wache. In ihrem Namen haben wir in Polen unsere Geschichte als christliche Nation begonnen. Von ihr haben wir die Weisung zum Sohne Gottes hin bekommen. In ihr gründet unsere ganze Hoffnung.“²

Die stark marianisch geprägte Kirche in Polen ist für einen Fremden schwer verständlich. Man muß die Geschichte Polens kennen, um wenigstens einigermaßen das Problem verstehen zu können. Polen hat eine schwere Vergangenheit hinter sich.

Die tausendjährige Existenz des Staates und zugleich des Christentums ist mit viel Unglück verbunden. Polen mußte nicht nur viele blutige Kriege durchstehen, die allerdings auch anderen Völkern nicht erspart blieben. Die größte Probe für die Nation und den katholischen Glauben war die Zerrissenheit Polens, die 150 Jahre andauerte (von 1772 bis 1918). Rußland, Österreich und

Preußen haben Polen unter sich aufgeteilt und es verschwand von der Landkarte. Aber das polnische Volk hat diese Probe durchgestanden:

„Das polnische Volk hat im 18./19. Jahrhundert – und jüngst in den Jahren der Okkupation – die Erfahrung gemacht, wie man ohne Eigenstaatlichkeit und von übermächtigen Feinden umgeben als Nation geschichtlich überdauern kann, eine Erfahrung, wie sie nur wenigen Völkern der Welt zuteil wurde.“³

Bei dem Kampf um das Überleben der Nation hat die Kirche eine sehr große Rolle gespielt. Schon vor der Teilung Polens, während des Krieges gegen die Schweden, wurde Maria (1656) vom König Jan Kazimierz zur Königin Polens ernannt. Alle späteren Erfolge wurden ihr zugeschrieben:

„Es scheint, daß auch Maria diesen Akt der feierlichen Anerkennung ihrer königlichen Würde sehr ernst genommen hat. Jedenfalls wurden die kommenden Erfolge im Abwehrkampf in direktem Zusammenhang mit den abgelegten Gelübden und der Ausrufung Mariens zur Königin Polens gesehen.“⁴

Es ist also kein Wunder, daß man während der Teilung die größte Hoffnung auf die Mutter Gottes setzte. Sie war die offizielle Königin; sie war die Hoffnung auf die Rückgewinnung der Freiheit:

„Aufgrund geschichtlicher Erfahrung ist das polnische Nationalbewußtsein religiös geprägt; die Religion hatte sich in der Epoche der Unterdrückung und Unfreiheit als entscheidende Kraft für die Erhaltung der Nation erwiesen. Es drängt sich hier eine keineswegs willkürliche, sondern durch zahlreiche literarische Zeugnisse belegbare Analogie zum jüdischen Gottesvolk auf: Wie Israel so hatte auch das polnische Volk inmitten übermächtiger Feinde durch das Bündnis mit der geschichtsüberlegenen Macht Gottes Bestand. Symbol dieses Bündnisses ist für das polnische Volk Maria, seine Königin, im Gnadenbild auf der Jasna Góra.“⁵

Die polnischen Bischöfe betonen, daß die Marienverehrung eng mit der Kirche verbunden ist und daß die polnische Kirche ohne sie undenkbar ist:

„Das Wesen unseres marianischen, polnischen Handelns knüpft immer enger die Bindung unseres gläubigen Volkes mit der Mutter Christi, zum Schutze unserer heiligen Kirche. Unsere Marianität ist ausgesprochen eine kirchliche, das heißt diese Marianität ist voll und ganz der Kirche zugewandt, ganz der Aufgabe Christi und der Mutter der Kirche.“⁶

Die polnische Kirche setzt sich dafür ein, daß sich jeder Pole Maria weihet, sich ihr hingibt bis in die Sklavenschaft:

„Es drängt uns, daß jeder einzelne sich der Gottesgebälerin ganz verschenkt, ihrer mütterlichen ‚Gefangenschaft‘ der Liebe, damit jeder einzelne in ihren mütterlichen Händen ein gehorsames Werkzeug sein darf zur Hilfe der heiligen Kirche sowie für unsere Heimat und für die ganze Welt.“⁷

Der polnischen Kirche ist auch der Glaube eigen, daß die Mutter Gottes im Gnadenbild von Czestochowa persönlich anwesend ist und von dort aus das Land regiert. Diese Überzeugung hat sich nach dem Krieg gegen die Schweden und der Krönung Marias zur Königin Polens besonders stark geprägt. Für

einen Polen ist in dem Bild die Mutter Gottes anwesend und deshalb sagte Kardinal Wyszyński zu den in Deutschland lebenden Polen im September 1978:

„Bestimmt ist die teuerste Erinnerung für euch die Erinnerung an das Gnadenbild der Jungfrau von Jasna Góra, die ihr vielleicht zu besuchen pflegtet oder zu welcher es euch auch heute von Herzen hinzieht.“⁸

In der neuesten Zeit wandert eine Kopie des Bildes durch die polnischen Pfarreien, was als Besuch der Königin bei ihren Untertanen dankbar angenommen wird.

2. Die Mariologie in den Predigten von Kardinal Wojtyła

Im ersten Kapitel habe ich in groben Umrissen die typischen Merkmale polnischer Mariologie aufgezeigt. Schauen wir uns nun an, wie unser jetziger Papst in seinen Predigten als Kardinal über die Mutter Gottes gesprochen hat. Die älteste Predigt stammt aus dem Jahre 1966, die neueste aus dem Jahre 1978. Insgesamt habe ich 14 Predigten untersucht, die hauptsächlich an Marienfeiertagen vorgetragen wurden.

2.1. Maria als die Mutter Gottes und zugleich die Mutter aller Menschen

Die Größe Mariens, ihre Hervorhebung über alle Menschen ist durch ihre Aufgabe als die Mutter Gottes zu erklären. Die Gottesmutterchaft ist schon seit den Anfängen der polnischen Theologie der wichtigste Grundsatz der Mariologie gewesen (vgl. Skarga, Laterna, Miechowita u. a. in: Maria, die Königin Polens, von Karl Bausenhart, S. 129–133). Kardinal Wojtyła verfolgt diese mariologische Linie. Dadurch, daß Gott Maria zur Mutter seines Sohnes erwählte, hat er sie über alle Menschen erhoben. Der Plan der Erlösung hätte nicht erfüllt werden können, wenn sie nicht zugestimmt hätte:

„Der Sohn Gottes, der von Ewigkeit her eines Wesens mit dem Vater ist, ist vom Vater geboren. Aber um den ewigen Plan Gottes zu erfüllen und Mensch zu werden, hatte er eine Mutter. Er wurde Mensch aus ihr und durch sie.“⁹

Durch die Gottesmutterchaft hat Maria Anteil am Leben Gottes. Und durch sie nehmen auch die Menschen daran teil:

„In der Gottesmutterchaft ist ein besonderer Anteil am Leben Gottes selbst enthalten: ein Anteil nicht nur für sie, sondern auch für uns. Die Mutter Gottes ist nämlich unsere Mutter geworden, und insbesondere, wie uns der Heilige Vater Paul VI. während des II. Vatikanischen Konzils lehrte, ist sie die Mutter der Kirche in der Welt geworden.“¹⁰

Die Mutter ist barmherzig. In der Barmherzigkeit der Mutter erleben wir auf besondere Weise die Barmherzigkeit Gottes, die uns durch die Mutter besonders nahe wird:

„In dieser mütterlichen Barmherzigkeit widerspiegelt sich die Barmherzigkeit Gottes selbst: die Barmherzigkeit des Schöpfers und Erlösers. Diese Barmherzigkeit Gottes wird uns in ihrer mütterlichen Barmherzigkeit besonders nahe und gewinnt eine neue Bedeutung, neue Proportionen.“¹¹

Die eigentliche Größe Mariens ist, wie bereits gesagt, ihre Gottesmutterschaft. Den Menschen ist sie aber besonders nahe dadurch, daß sie auch ihre Mutter ist. Maria ist nämlich zweimal Mutter – einmal die Mutter Gottes und einmal die Mutter aller Menschen:

„Das ist ihre zweite Mutterschaft, die der ersten folgte: zuerst die Gottesmutterschaft, danach unsere Mutterschaft.“¹²

2.1.1. Mutter – Garantin der Familie

Durch die Mutterschaft Mariens entstehen weitere Konsequenzen für die Menschen. Dadurch, daß Maria die Mutter aller Menschen ist, sind wir eine Familie. Sie erinnert die Menschen daran, daß sie eine Familie bilden, in ihrer großen Liebe will sie alle zusammenhalten. Eine Familie kann nur dann existieren, wenn sie Vater und Mutter hat:

„Die Familie hat einen Vater und nur dann kann sich die Menschheit als eine Familie fühlen, wenn sie das Bewußtsein hat, einen Vater zu haben. Auf diesem Hintergrund verstehen wir die Mutter aller Menschen: denn zum Bewußtsein dessen, daß wir auf der Erde eine Familie bilden, daß wir einen Vater haben, gehört die Tatsache, daß wir eine Mutter haben!“¹³
„Mit der Mutter kommt die große Inspiration: ihr seid eine Familie!“¹⁴

2.1.2. Die Mutter der Polen

An die Ausführungen über die Mutterschaft Mariens wird oft eine für die Polen sehr wichtige Interpretation angeknüpft: Maria ist die Mutter aller Menschen, aber insbesondere der Polen. Gott hat Polen die Mutter gegeben, damit das Land in den Stunden des Unglücks durchhält und damit es seine Nationalität bewahrt:

„In seiner Vorsehung hat uns der Herrgott die Mutter gegeben, angesichts der bedrohlichen und gefährlichen Zeiten für unser Volk. Diese Mutter hat er gekrönt, damit wir in den Zeiten der Teilung und der Zerrissenheit in drei Teile nicht aufhörten uns als eine Familie zu fühlen.“¹⁵

Auch als Königin ist sie Mutter, denn sie hat mütterliche Pflichten gegenüber ihrem Volk:

„Seit mehr als 300 Jahren nennen wir sie die Königin Polens; früher: die Königin der Polnischen

Krone. Unter diesen Umständen fühlt sie sich vor allem als Mutter; obwohl sie Königin ist, weiß sie, daß ihre Pflichten gegenüber dem Volk, das sie regiert, mütterliche Pflichten sind.¹⁶
„In alldem wuchs auf der polnischen Erde Maria auf, die Königin Polens, die Mutter der Polen!“¹⁷

2.2. „Siehe, deine Mutter“ (Joh 19, 27)

In den vierzehn Predigten, die dieser Untersuchung zugrunde liegen, ist dieser kurze Satz die am meisten zitierte Bibelstelle. Die Szene am Kreuz, wo Jesus seine Mutter dem Jünger Johannes als Mutter gibt, wird sehr genau und ausführlich interpretiert. Das Zitat gehört zu den wichtigsten Grundlagen polnischer Mariologie.

Die Situation am Kreuz wird in die heutige Zeit übertragen. Jeder Mensch, vor allem jeder Pole soll sich unter das Kreuz stellen und das Wort Jesu auf sich beziehen lassen: „Siehe, deine Mutter“:

„Wir kamen heute auf die Jasna Góra, um zu hören: ‚Sohn, dies ist deine Mutter‘. Wenn uns im Augenblick der Tausendjahrfeier auf dem heiligen Berg solche Gedanken durchdringen und unsere Gefühle bewegen; wenn wir hier mit dem Gefühl der Pflicht für die Taufe kommen, dann ist gerade für uns das heutige Evangelium geschrieben. Da sehen wir an einer Seite des Kreuzes den Jünger und in ihm versuchen wir uns zu erkennen. Aber wir sehen an der anderen Seite des Kreuzes Maria, die Mutter. Sie erkennen wir auch. Es ist die gleiche, deren (...) mütterliches Antlitz wir hier auf der Jasna Góra in ihrer wunderbaren Kapelle sehen.“¹⁸

Durch diese Worte hat Jesus Maria nicht nur seinem Jünger als Mutter gegeben, sondern allen Menschen. Ihr hat er den Auftrag gegeben, die göttliche Liebe den Menschen zu bringen:

„Wenn wir also heute die von der Höhe des Kreuzes gesprochenen Worte ‚Siehe, deine Mutter‘ hören, dann verstehen wir und fühlen, daß sie unsere Mutter ist. (...) Zugleich erteilt der Sohn Gottes von der Höhe des Kreuzes eine große Aufgabe an seine Mutter, die Liebe Gottes auszudrücken.“¹⁹

In der gleichen Predigt interpretiert Kardinal Wojtyła die Worte mit Bezug auf Polen. Jesus hat Maria mit dem kurzen Satz auch den Auftrag gegeben, mutig zu sein, um ihre Sendung dem polnischen Volk gegenüber erfüllen zu können:

„Die heutige Liturgie ‚befiehlt‘ dir – verzeih uns diese Worte, du Mutter Christi, Königin Polens – sehr mutig zu sein, damit du der großen Aufgabe von Golgotha gegenüber unserem Volk gerecht werden kannst.“²⁰

Die Worte Jesu, die er vom Kreuz herab gesprochen hat, werden als sein Testament gedeutet, das in besonderer Weise den Polen zukommt. Dieses Testament hat die Polen ermutigt und sie durch alle Schicksalsschläge der Geschichte geführt:

„Mit der Prozession von Jasna Góra kamen wir auf die Stelle des Allerheiligsten Opfers, wo wir das große Testament Christi hörten: das Testament der Liebe, das alle Menschen und jede Nation umfaßt. In ihm ist das Wort ‚Mutter‘ gefallen: ‚Siehe, deine Mutter!‘, das sehr konkrete Wort,

welches wir im Angesicht aller unserer historischen Bedrohungen der Vergangenheit erfaßt haben.“²¹

Dieses Testament Christi kann noch eine viel größere Bedeutung haben, wie es in der Predigt vom 3. 5. 1974 heißt:

„Und diese Mutter führt er direkt ins Zentrum, im Geheimnis der Vereinigung mit dem Vater-Gott. Er sagt zum Jünger: ‚Siehe, deine Mutter‘, er sagt zur Mutter: ‚Siehe, dein Sohn‘. Die Aussage dieser zwei einfachen Worte ist unergründlich, so wie unergründlich das Geheimnis des Sohnes ist, der durch sein Kreuz, durch sein Blut alle Menschen mit dem Vater vereint.“²²

Maria ist ganz für uns Menschen da, weil Jesus auf seinem Kreuz ganz für uns da ist. So soll der Sinn dieses Auftrages verstanden werden:

„Und wenn der Sohn Jesus Christus in seinem Kreuz ganz für uns da ist, so ist auch sie ganz für uns da, für jeden von uns. ‚Siehe, deine Mutter.‘ Wir wollen, daß es so jeder Mensch auf der polnischen Erde und in jedem anderen Land versteht.“²³

Es ist interessant zu beobachten, wie vielfältig so ein kurzer Satz interpretiert werden kann. Die Interpretationsmöglichkeiten scheinen fast unerschöpflich zu sein.

2.3. Die Hingabe in die Sklavenschaft Mariens

Eine der wichtigsten Aufgaben eines polnischen Katholiken ist: sich Maria völlig hinzugeben, ihr seine Sorgen und alles, was zum Leben gehört, anzuvertrauen, sich freizumachen für sie und durch sie für Christus, weil sie immer sagt: ‚Tut, was er euch befiehlt‘. Diese Einladung, sich Maria zu weihen, wiederholt sich bei Kardinal Wojtyła in mehreren Predigten. Er fordert die Gläubigen auf, zu Maria zu kommen und sich ohne Vorbehalte ihr hinzugeben:

„Wir kamen auf die Jasna Góra, meine lieben Brüder und Schwestern, um Maria zu gehören, um ihr Eigentum zu werden. Wirklich werden!“²⁴

Die Worte Jesu auf dem Kreuz, die schon mehrmals zitiert wurden, werden auch als Aufforderung zur Hingabe in die Sklavenschaft Mariens gedeutet:

„Der, welcher der Urheber unserer Erlösung und unserer Annahme an Sohnes Statt ist, vertraut von der Höhe und Majestät des Kreuzes den Jünger der Mutter. Man kann sagen, daß er ihn von der Höhe des Kreuzes in die heilige Sklavenschaft Mariens hingibt.“²⁵

Die Hingabe in die Sklavenschaft Mariens bedeutet für den Menschen keine Erniedrigung, sondern eine Bereicherung. Es ist volles Vertrauen in ihre Liebe:

„Wir nähern uns dir, Mutter, mit großer Liebe, mit Hingabe, mit grenzenlosem Vertrauen. Das Maß dieses Vertrauens haben wir im Wort ‚Sklavenschaft‘ eingeschlossen: die mütterliche Sklavenschaft der Liebe.“²⁶

2.4. Die Anwesenheit Mariens im Bild

Zu den bereits erwähnten Besonderheiten der polnischen Mariologie gehört die Tatsache, daß das Bild der Mutter Gottes für die Polen nicht nur ein Symbol bedeutet, das den Menschen an sie erinnern soll. Maria ist wirklich anwesend im Bild und ganz besonders in dem Gnadenbild von Jasna Góra:

„Wir sind uns der Tatsache bewußt, daß jedes Bild von ihr uns an die Mutter erinnert. Aber manchmal hat es noch eine größere Funktion: es macht die Person anwesend, wie dieses ehrwürdige und uralte Bildnis von Jasna Góra.“²⁷

Diese Personifizierung eines Abbildes ist eine typisch slavische Eigenart. Deshalb auch die für westliche Christen etwas fremdartig anmutende Wanderung der Kopie des Gnadenbildes durch Polen. In dieser Kopie besucht die Mutter Gottes ihre Kinder. Das Volk dankt Maria, daß sie ihren Thron verläßt und ihre „Untertanen“ besucht:

„Erlaube noch, Mutter Gottes, Du Königin Polens von Jasna Góra, daß ich davon erzähle, wie du auf unser Vertrauen antwortest. Unsere Vorfahren haben jahrhundertlang deine Hauptstadt auf Jasna Góra besucht, wo du throntest. Seit mehr als zehn Jahren hat es sich geändert. Du bist hier herausgegangen!
Du selbst besuchst! Du selbst bist zu einem Pilger geworden!“²⁸

Das vorhergehende Zitat zeigt deutlich, daß die Mutter Gottes im Gnadenbild persönlich als die regierende Königin angesprochen wird. Sie wird auch persönlich in die Pfarreien eingeladen:

„Auch wir kommen, um Maria einzuladen und durch Maria Christus; wir kommen auch, um Christus einzuladen, unseren Herrn und Erlöser, und zusammen mit ihm seine und unsere Mutter.“²⁹

Die Mutter Gottes von Jasna Góra ist dem polnischen Volk als Mutter und Königin gegeben, damit die Polen eine Hilfe haben. Diese Mutter Gottes wurde in ihrem Gnadenbild gekrönt, um als wirkliche Königin herrschen zu können:

„Je schwerer wir es hatten, desto stärker fühlten wir ihre Anwesenheit unter uns. Das Bildnis von Jasna Góra hat sie uns persönlich anwesend gemacht und uns erinnert, daß wir eine Familie sind. (...) In seiner Vorsehung hat uns Gott eine Mutter gegeben, angesichts bedrohlicher und gefährlicher Zeiten für unser Volk. Diese Mutter hat er gekrönt, damit wir in den Zeiten der Teilung und der brutalen Zerrissenheit in drei Teile nicht aufhören, uns als eine Familie zu fühlen.“³⁰

In einigen Regionen Polens hat man verboten, das Bild der Mutter Gottes herumzuführen. Die Kirche ist dann auf die Idee gekommen, nur den leeren Rahmen in die Pfarreien zu tragen. Auch in dem leeren Rahmen ist die Mutter Gottes für die Polen gegenwärtig:

„Die Wirklichkeit ihrer Heimsuchung ist so groß, daß, als man in der Diözese Kattowitz das Bild von Jasna Góra den Dom und die Pfarreien nicht besuchen ließ, die Heimsuchung trotzdem weiterging. Zwar ist der Rahmen leer, aber alle wissen und fühlen, daß die Mutter gekommen ist, sie verstehen bis zum Schluß ihre Anwesenheit.“³¹

2.5. Die Königin Polens

Man kann behaupten, daß für die Polen Maria hauptsächlich ihre Königin ist. Das ist ihre wichtigste „Funktion“, die sie von Gott zugeteilt bekommen hat. Sie hat die Aufgabe, das Land in schwierigen Zeiten zu verteidigen, ihm beizustehen und die Polen auf der ganzen Welt zu einer Familie zu vereinen. Ihre Hauptstadt und zugleich Regierungssitz ist Jasna Góra. Da thront sie seit über 600 Jahren. Diese Aufgabe hat sie allerdings schon viel früher von Christus bekommen, nämlich damals, als sie mit dem Jünger Johannes unter dem Kreuz stand.³² Auch für Kardinal Wojtyła gehört die Königsherrschaft Marias über Polen zu den wichtigsten mariologischen Grundsätzen. Er unterstreicht es immer wieder in seinen Predigten. In den vierzehn untersuchten Predigten kommt der Ausdruck „Königin Polens“ 22mal vor, außer Beschreibungen, die das gleiche betonen. Hier sollen nur die wichtigsten Aspekte ihrer Königswürde aufgezeigt werden. Maria ist die Königin Polens, weil sie dieses Land besonders liebgewonnen hat:

„Du, die du das Königreich deines Sohnes auf unserer polnischen Erde so liebgewonnen hast.“³³
„Und damit wird sich die Erneuerung des Heiligen Jahres in unserem Land, welches das Königreich der Gottesgebälerin ist, verwirklichen.“³⁴

Maria ist besonders um das Los der Polen bemüht. Sie hat mütterliche Pflichten gegenüber ihrem Volk und versucht nach allen Kräften, alle Polen zu einer Familie zu machen:

„... obwohl sie Königin ist, weiß sie, daß ihre Pflichten gegenüber dem Volk, das sie regiert, mütterliche Pflichten sind. (...)
Unsere Mutter von Jasna Góra hat eine gigantische Arbeit unternommen, alle Polen, die in unserer jetzigen Heimat leben, in eine geistige Familie zu vereinen.“³⁵

Die Königsherrschaft Mariens ist für die Polen so bedeutend, daß der 3. Mai, das Fest der Königin Polens, zum wichtigsten katholischen Feiertag des Jahres erklärt wurde:

„Wir feiern nämlich das wichtigste Patronatsfest der katholischen Kirche in Polen; zugleich das katholische Hauptfest des polnischen Volkes: das Fest Maria, der Königin Polens.“³⁶

Immer wieder wird die Anwesenheit Marias in der polnischen Geschichte hervorgehoben. Auch der 3. Mai, das Fest der Königin Polens, hat historische Hintergründe. Am 3. Mai 1791 wurde in Polen eine Konstitution verabschiedet, die eine weitere Teilung verhindern sollte (die erste Teilung geschah

bereits 1772). Sie enthielt Reformen von beispielloser Fortschrittlichkeit für diese Zeit. Die Teilung Polens konnte zwar nicht mehr verhindert werden, aber der 3. Mai ist in die Geschichte eingegangen und wurde zusätzlich zum Fest Marias, der Königin Polens, erklärt:

„Es ist eine Sache der Vorsehung und auf jeden Fall eine sehr bezeichnende Tatsache, daß das Fest der Mutter Gottes, der Königin Polens, mit dem 3. Mai verbunden ist. Wir alle wissen, welche Bedeutung dieser Tag in der Geschichte unseres Volkes hatte: dieser Tag am Ende des 18. Jahrhunderts hat bei unseren Urvätern, unseren Ahnen, das Bewußtsein der höchsten Bedrohung mit dem Gefühl der Veränderungsnotwendigkeit verbunden. Das war der Inhalt des 3. Mai in der Geschichte unseres Volkes.“³⁷

3. Zusammenfassung

Diese kurze Untersuchung einiger Predigten zeigt deutlich, daß Kardinal Wojtyla sehr fest in der polnischen marianischen Tradition steht. Er ist ein treuer Sohn des polnischen Volkes und der polnischen Kirche, und als solcher lehrt er in seinen Predigten. Er betont immer wieder, wie wichtig es ist, der polnischen katholischen Kirche treu zu bleiben. Die Mutter Gottes spielt dabei eine sehr große Rolle. Sie ist diejenige, die den Polen hilft, sich als Volk zu behaupten und seine nationale Identität zu bewahren. Wir haben gesehen, welche wichtige Stellung Maria in seinen Predigten einnimmt. Als Mutter Christi ist sie die Mutter aller Menschen, aber insbesondere der Polen, weil sie dieses Land besonders liebt. Um diese These zu untermauern, werden solche Bibelstellen auf entsprechende Weise interpretiert. Das Wort Jesu an seinen Jünger, „Siehe, deine Mutter“, wird in besonderer Weise auf Polen bezogen³⁸. Damit bleibt Kardinal Wojtyla ganz in der historischen Tradition der polnischen Kirche, zu deren besonderen Merkmalen eine starke Marienverehrung schon seit Jahrhunderten gehört. Es ist z. B. bezeichnend, daß das älteste Schriftdenkmal in polnischer Sprache ein Marienlied ist („Bogurodzica-Dziewica“), das aus dem 12. Jahrhundert stammt. Es wird auch von Kardinal Wojtyla zitiert:

„An dem großen Fest des ganzen Gottesvolkes rufen wir Bekenner Jesu Christi im Heiligen Geist nach dem Beispiel unserer Väter, nach dem Beispiel so vieler Generationen, so vieler Jahrhunderte: Gottesgebäerin, Jungfrau, von Gott gebenedeite Maria!“³⁹

Das goldene Zeitalter der Mariologie begann in Polen im 16. Jahrhundert, nach dem Krieg gegen Schweden. Die Hauptthemen waren damals: die Unbefleckte Empfängnis Mariens und die Aufnahme in den Himmel, die Funktion Marias als Mittlerin und Miterlöserin, als Königin, sowie ihre geistliche Mutterschaft. Sie tritt auf „neben Christus und mit Christus“⁴⁰. Über Maria haben damals viele namhafte Schriftsteller und Theologen geschrieben und eine Basis für die weitere Entwicklung der Mariologie gelegt (z. B. Laterna, Skarga, Miechowita, Bzowski u. a.)⁴¹.

Auch viele Frömmigkeitsformeln und die Weihen an Maria sind historisch begründet².

Jeder echte Pole hat ein starkes geschichtliches Bewußtsein. Die Gegenwart wird immer im Zusammenhang mit dem historischen Geschehen gesehen und sie wird daran gemessen. Die Polen sind sehr stolz auf ihre tausendjährige Geschichte. Die Tausendjahrfeier im Jahre 1966 wurde auch von der Kirche mitgestaltet. Mit großem Nachdruck wurde darauf hingewiesen, daß die Anfänge des Staates zugleich die Anfänge des Christentums in Polen waren und daß beide in der ganzen Geschichte eng zusammenhielten. Auch in den Predigten von Kardinal Wojtyla wird diese Tatsache oft hervorgehoben. Er sagt immer wieder, daß die polnische Kirche ohne Maria undenkbar ist und das schon seit ihren Anfängen:

„Es ist die gleiche (. . .), in deren mütterliches Antlitz damals Johannes schaute und in welches auch wir, meine Lieben, seit Jahrhunderten schauen. Man kann ruhig sagen, durch das ganze Jahrtausend.“⁴³

Die polnische Kirche wendet sich immer an das ganze Volk und spricht im Namen des Volkes. Das ist nur deshalb möglich, weil die polnische Kirche schon in ihren Anfängen eine Symbiose von Christentum, Kirche und Staat darstellte. Dieses Bewußtsein ist auch heute noch vorhanden und in den Predigten Kardinal Wojtylas wird es oft hervorgehoben:

„Im Namen dieser Verantwortung für jeden Menschen, Polen, für das ganze Volk, nähern wir uns dir, Mutter, mit großer Liebe, mit Hingabe, mit grenzenlosem Vertrauen.“⁴⁴

Im Namen des Volkes spricht die Kirche oft gegen den Staat. Denn Staat und Volk sind in Polen nicht eins, der kommunistische Staat existiert neben dem Volk. So spricht Kardinal Wojtyla von den Schwierigkeiten, die die Kirche hat:

„Aber diese Kirche in Polen, die so in die Gestalt der Unbefleckten versunken ist, kämpft zugleich mit verschiedenen Schwierigkeiten: sie kämpft um die menschlichen Seelen, sie kämpft um die Seelen des Volkes, sie kämpft um seine Moral. Sie kämpft dauernd: um die Gesundheit der Familie und um die Gesundheit der Jugend, um die Zukunft des Volkes und kämpft mit so vielen anderen Bedrohungen.“⁴⁵

Zusammenfassend kann man feststellen, daß Kardinal Wojtyla in seinen Predigten mit der offiziellen Mariologie der polnischen Kirche völlig übereinstimmt. Er ist in jeder Hinsicht ein echter Pole und bleibt es auch als Papst, nur mit dem Unterschied, daß er jetzt alle Menschen auf der Welt und nicht nur die Polen zu Maria, der Mutter der Kirche, führen möchte:

„Die ewige Liebe des Vaters, die sich in der Geschichte der Menschheit durch den Sohn geoffenbart hat (. . .), diese Liebe nähert sich einem jeden von uns durch diese Mutter und wird so für jeden Menschen verständlicher und leichter zugänglich. Darum muß Maria auf allen Wegen des täglichen Lebens der Kirche gegenwärtig sein. Durch die Anwesenheit ihrer Mutter gewinnt

die Kirche die Gewißheit, daß sie wirklich das Leben ihres Meisters und Herrn lebt, daß sie das Geheimnis der Erlösung in all ihrer belebenden Tiefe und Fülle vollzieht.“⁴⁶

- 1 Polnischer Episkopat-Brief zur Eröffnung des IV. Jahres der Dankbarkeit für das Geschenk der 600jährigen Anwesenheit des Bildes der Gottesmutter in Częstochowa.
- 2 STIMMEN DER WELTKIRCHE. Begegnung der Konferenz des polnischen Episkopats mit der Deutschen Bischofskonferenz in Deutschland im September 1978. Dokumentation der Predigten und Ansprachen. S. 37.
- 3 Theo Mechtenberg: Der nationale Charakter polnischer Marienverehrung. In: Orientierung 1979, S. 139.
- 4 Bausenhardt, Karl: Maria, die Königin Polens, S. 101 (unveröffentlichte Lizenziatsarbeit an der Universität Münster, 1977).
- 5 Mechtenberg, Theo: Der nationale Charakter . . .
- 6 Vgl. Anmerkung 1.
- 7 a. a. O.
- 8 Begegnung der Konferenz . . . S. 39.
- 9 „Taufe des Volkes und die Hingabe Polens in die Sklavenschaft Mariens.“ Predigt vom 3. 5. 66 auf Jasna Góra.
- 10 Predigt vom 5. 4. 67 auf Jasna Góra.
- 11 Predigt vom 27. 11. 1977 in Białystok.
- 12 Vgl. Anmerkung 10.
- 13 Predigt vom 26. 8. 1967 auf Jasna Góra.
- 14 a.a.O.
- 15 Vgl. Anmerkung 13.
- 16 Predigt vom 3. 6. 1978 in Suchedniów.
- 17 a.a.O.
- 18 Vgl. Anmerkung 9.
- 19 „Siehe, deine Mutter“, Predigt vom 3. 5. 1968 auf Jasna Góra.
- 20 a.a.O.
- 21 a.a.O.
- 22 Predigt vom 3. 5. 1974 auf Jasna Góra.
- 23 a.a.O.
- 24 Vgl. Anmerkung 9.
- 25 Vgl. Anmerkung 9.
- 26 Vgl. Anmerkung 19.
- 27 Vgl. Anmerkung 13.
- 28 Vgl. Anmerkung 19.
- 29 Vgl. Anmerkung 10.
- 30 Vgl. Anmerkung 13.
- 31 a.a.O.
- 32 Vgl. Anmerkung 20
- 33 Vgl. Anmerkung 22
- 34 a.a.O.
- 35 Vgl. Anmerkung 16
- 36 Vgl. Anmerkung 19
- 37 a.a.O.
- 38 Vgl. Anmerkung 19
- 39 Vgl. Anmerkung 22
- 40 Vgl. Bausenhardt, S. 130
- 41 a.a.O., S. 129–131
- 42 a.a.O., S. 139–140
- 43 Vgl. Anmerkung 9
- 44 Vgl. Anmerkung 19
- 45 Predigt vom 3. Adventssonntag 1971 in Krakau
- 46 Johannes Paul II.: Mutter der Kirche (Vallendar 1980), S. 103

Warum wir Maria vergessen haben

Von Eduardo Cano

„Die vergessene Frau“ war der Titel eines Films über Maria, der vom Zweiten Deutschen Fernsehen am 16. Dezember 1981 ausgestrahlt wurde. Über „Die vergessene Frau“ im Religionsunterricht der Sekundarstufe II schrieb Maria Freitag in der Nummer 5/82 der Zeitschrift „Religionsunterricht an höheren Schulen“. Anlässlich des Papstbesuches in Altötting sagte uns die Tagesschau vom 18. November 1980: „Für die deutschen Katholiken insgesamt spielt der Marienkult eine untergeordnete Rolle. Seit dem letzten Konzil war die Heilige Jungfrau immer seltener Gegenstand von Glaubensverkündigung und -praxis.“

Die Befragung der deutschen Katholiken im Rahmen der Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland scheint diese Ansichten zu bestätigen¹. Für nur 13 % der deutschen Katholiken ist die Marienverehrung ein Gesprächsthema. Überrepräsentiert sind darin ältere Personen, Frauen, einfache Leute, die nur die Volksschule besucht haben, und Akademiker mit Hochschulabschluß.

Die Feststellung, daß Maria in Vergessenheit geraten ist, findet sich in der theologischen und katechetischen Literatur recht häufig. Was man allerdings seltener findet, ist eine Begründung für diese Tatsache. Im folgenden möchte ich einige Elemente dazu beitragen.

Eine allgemeine Glaubenskrise

Es ist einsichtig, daß, wenn wir uns in einer allgemeinen Glaubenskrise befinden und die Glaubenserfahrung schwach ist, man nicht erwarten kann, daß Maria in der Katechese besonders gefragt ist, denn Katechese ist kein Lückenbüßer für defizitäre Theologie, sie ist vielmehr Deutung von Erfahrung im Dienste des Glaubens. Die Frage ist nun, mit welcher Begründung von einer Glaubenskrise gesprochen wird und wie sie sich auf das Marianische auswirkt.

In dem Hirtenwort „Maria, die Mutter des Herrn“ von 1979 stellen die deutschen Bischöfe fest: „In der Krise des Glaubens, die unsere Zeit kennzeichnet, hat auch die Kenntnis und die Verehrung Marias ihre Selbstverständlichkeit verloren“², und sie fügten hinzu, daß viele „in ihrem Glauben an die Person Jesu selbst verunsichert (sind), was sich notwendig auch auf ihr Verhältnis zu Maria auswirkt“³.

Ähnlich wie die deutschen Bischöfe urteilten zehn Jahre zuvor die niederländi-

schen Bischöfe in ihrem Hirtenwort über Maria vom 5. Oktober 1969: „Für viele ist der Glaube nicht mehr ruhiger Besitz und eindeutige Sicherheit. Unser Glaube ist angefochten und unsere Treue wird hart auf die Probe gestellt.“⁴ Speziell für die Situation der Schule hat die Synode der Bistümer in der Bundesrepublik festgestellt: „Spürbar verliert in unserer Kultur der christliche Glaube an gesellschaftlicher Prägestärke; immer mehr Menschen handeln, als ob es Gott nicht gäbe.“⁵

Ein Theologe drückt sich so aus: „Es hängt tatsächlich mit dem Schwinden des marianischen Gedankens zusammen, wenn das Christentum, selbst das katholische, in den fundamentalen Fragen nach Gott und Christus, nach der Kirche und dem Menschen unsicher geworden ist.“⁶

Wir haben bereits von einer Krise des Marianischen gesprochen,⁷ und eine allgemeine Krise des Glaubens ist mehr oder weniger offenkundig: „Die Krise der Marienverehrung wird von vielen als Symptom einer tiefen Glaubenskrise gewertet.“⁸ Die allgemeine Glaubenskrise hat sich auf die Glaubenserfahrung ausgewirkt, und „wo es an religiöser Erfahrung mangelt, ist religiöse Sprachunfähigkeit die Folge“⁹. Das heißt auf unsere Fragestellung angewandt: Wo es an marianischer Erfahrung mangelt, ist marianische Sprachunfähigkeit die Folge.

Widerspiegelung theologischer Unsicherheit

Wie der Papst uns in „Catechesi Tradendae“ erinnert, wirkt sich jede Erschütterung im Bereich der Theologie auch auf die Katechese aus. So ist es nicht verwunderlich, daß die Tabuisierung des Marianischen in den Religionsbüchern oder Zeitschriften für Katechese und Religionsunterricht wiederzufinden ist.

Fragwürdige exegetische Ergebnisse bezüglich der „Kindheitsevangelien“, die bisweilen von „Kindheitslegenden“ sprechen, verursachen ein ängstliches und zurückhaltendes Reden über die Herkunft Jesu. Eingeengte Auffassungen von Ökumene legen über die Aufnahme Mariens in den Himmel einen Mantel des Schweigens. Bestimmte Theologien, die das Biologische der Jungfrauengeburt in Frage stellen (Schoonenberg u. a.), haben bei vielen ein verlegenes Schweigen über diese Wahrheit hervorgerufen.

Besonders klimabildend dürfte im Bereich der Katechese die Auseinandersetzung um Hubertus Halfas von 1968 an gewesen sein. Sein Buch „Fundamentalkatechetik“, das die gesamte Katechese in Frage stellt, verweist das Marianische in den Bereich des Mythologischen¹⁰.

Das jahrelange Schweigen der Theologen über Maria sowie das problematisierende Sprechen über sie ist besonders deutlich in der Ausbildung der Religionslehrer zu spüren. Die überwiegende Zahl der voll ausgebildeten Theolo-

gen verläßt die Fakultät, ohne ein einziges Wort über Maria gehört zu haben. Wie kann da erwartet werden, daß sie in ihrem Religionsunterricht darüber sprechen?

Das sind Tatsachen, die schnell zu einer pessimistischen Einstellung führen können. Es sei aber betont, daß man in dem Maße, in dem seitens der Theologen eine Wiederentdeckung Mariens festgestellt werden kann, den gleichen Vorgang in der Katechese beobachten kann. Insofern läßt sich seit etwa 1974 ein positiver Wandel konstatieren.

Ein falsches Verständnis von Ökumene

Zu einer Schwächung des Marianischen im Bereich der Katechese hat unter anderem auch ein zu enges oder falsches Verständnis von Ökumene beigetragen. Die Aufgabe im Bereich der Ökumene wurde oft als „eine ‚Reduktion‘ auf das gemeinsame Minimum“¹¹ gesehen und nicht als Rückbesinnung auf den gemeinsamen Ursprung, wodurch es leichter wird, einander in seiner Eigenart zu verstehen und zu akzeptieren. Unter Berufung auf die Ökumene haben viele Katechetten, Religionspädagogen und Theologen Maria in den Hintergrund treten lassen¹².

Im Zweiten Deutschen Fernsehen fand in der Sendung „Kirche im Gespräch, katholische Kirche und Marienverehrung“ vom 15. August 1966 ein theologisches Streitgespräch statt. Darin bezeichnete der protestantische Gesprächsteilnehmer die katholische Marienlehre und Marienverehrung als „das größte Hindernis auf dem Wege zur Einheit der Christen“¹³, weil diese unbiblich seien.

Solche Einstellungen sind jedoch längst überholt, denn die katholische Kirche bemüht sich, die biblische Grundierung ihrer Marienverehrung und Mariologie zu verdeutlichen.

Ökumene heißt nicht nur Dialog mit den protestantischen Christen, sie ist vielmehr die Bemühung um Einheit auf der Ebene der Weltkirche unter den christlichen Konfessionen. Dazu zählen auch die zahlreichen orthodoxen Kirchen, und gerade der neu gewonnene Kontakt zwischen Anglikanern, Katholiken und Orthodoxen hat einige Protestanten veranlaßt, sich mit der Frage nach Maria aufs neue zu befassen¹⁴.

Zahlreiche Protestanten haben sich in den letzten Jahren bemüht, über die Stellung Mariens in ihrer Kirche Klarheit zu gewinnen¹⁵.

Sehr interessant ist das Ergebnis der ökumenischen Kommission des 8. Internationalen mariologischen Kongresses von Zaragoza vom 3. bis 9. Oktober 1979. Das Dokument trägt den Titel „Ökumenische Verlautbarung über die Jungfrau Maria“ und wurde unterschrieben von den unten aufgeführten

Teilnehmern.¹⁶ Am Schluß des Dokumentes heißt es: „Es war für uns Katholiken, Orthodoxe, Anglikaner, Lutheraner und Reformierte eine erfreuliche Erfahrung, so viele Gemeinsamkeiten zu finden, auch wenn wir anerkennen, daß viele Mitglieder unserer Kirchen sie nicht annehmen werden. Die Schwierigkeiten mehr affektiver Art, die unsere Kirchen in der Vergangenheit getrennt haben, sollen uns schließlich bei unseren Bemühungen zur Einheit der Christen nicht trennen.“¹⁷

Kardinal Jäger hat einmal darauf hingewiesen, daß man falsch handelt, wenn man katholischerseits, in dem Willen, um jeden Preis ökumenisch zu handeln, Maria zurücktreten läßt oder die Differenz verschweigen möchte, denn „der Dienst an der christlichen Einheit fordert nicht Nivellierung, sondern Profilierung; er lebt nicht von der Preisgabe, sondern von der Hingabe“¹⁸.

Die Besinnung auf das Marianische bei den Reformatoren hat einige Überraschungen gebracht, da sie sich noch zu wesentlichen Aussagen der katholischen Marienlehre bekennen. Sie verteidigen die Gottesmutterchaft und die Jungfräulichkeit Mariens vor, in und nach der Geburt.

Luther selbst meinte, daß Maria ohne Sünde empfangen worden sei und ließ die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel offen¹⁹.

Objektiv gesehen ist gerade Maria die Verkörperung der Uranliegen der Reformation. Sie lebte nur vom Wort des Herrn, war „voll der Gnade“ und wird als die große Glaubende gepriesen.

Ein mechanistisches Denken²⁰

Der geistesgeschichtliche Hintergrund ist ein Prozeß, der sich in der Denkart der Menschen vollzogen hat. Seit etwa dem 13. Jahrhundert gehen natürliche und übernatürliche Erkenntnis immer mehr auseinander. Der Nominalismus versucht, an der alten Synthese festzuhalten, kann jedoch das Auseinandergehen nicht mehr verhindern.

In der Neuzeit wird der Mensch immer mehr Subjekt; die Welt wird sein Objekt. Der Mensch trennt sich von seiner Umwelt, von der Welt und von Gott. Er rebelliert gegen seinen Schöpfer, möchte nicht mehr Geschöpf sein, empfindet sich selbst als Schöpfer. So wird nicht mehr das Objekt (das Sein) zum Anfang des Philosophierens, sondern das Subjekt.

Der neuzeitliche Mensch möchte von der reinen Geistigkeit ausgehen. Der erste, der ein System entwickelt, ist Luther. Der Christ steht als Subjekt unmittelbar und allein vor Gott; die Frage ist, wie er vor diesem Gott bestehen kann. Es gibt nichts, was dazwischen stehen kann (Heilige, Maria, Kirche, Papst).

Die Dinge und Menschen sprechen nicht mehr über Gott, sie verweisen nicht auf eine Transzendenz, die der Mensch als solche anerkennen könnte; sie offenbaren nichts. Gott offenbart sich nur im Glauben. Darum bezeichnet Karl Barth die Lehre von der „*analogia entis*“ als die Erbsünde des Katholizismus²¹.

Die Beziehung zum Objekt (auch zu Gott) ist seiner Subjektivität überlassen. In enger Beziehung mit dem Protestantismus steht der philosophische Idealismus, wie er von Kant grundgelegt und von Hegel vollendet wurde. Was für den Protestantismus der Glaube ist, das ist für den Idealismus der Verstand. Der Mensch steht allein in seiner Subjektivität und seinen Ideen. Der Protestantismus und Idealismus verursachen eine neue Art des Denkens. Dieses Denken bezeichnet Peter Kentenich als „mechanistisches Denken“. Es bedeutet ein mechanistisches, abstraktes Trennen von Dingen, die zueinander gehören. Es trennt Idee von Leben (z. B. die Idee Gottes vom Leben Gottes oder von der Idee der Verlebendigung oder Inkarnation, wie etwa auch die Idee der Reinheit der Gottesmutter von der Person der Gottesmutter), die Erstursache von der Zweitursache; in den verschiedenen Gebieten des Lebens, sowohl im natürlichen als auch im übernatürlichen Bereich, trennt es Lebensprozesse und löst sie auf. Es trennt Ideen unter sich. Da das mechanistische Denken die Erstursache (Gott) von den Zweitursachen (Geschöpfe) trennt, kann es auch die Stellung Mariens nicht verstehen. Die Tragik des heutigen Menschen, häufig auch unter Theologen, ist die Tatsache, daß die Vorstellungskraft fehlt, wie man in und durch die Hingabe an eine Person sich gleichzeitig gesichert einer anderen Person hingeben kann. Es herrscht die Meinung – und deswegen auch die große Schwierigkeit in der Marienverehrung –, die Liebe zu Maria sei kein förderndes Mittel für die Liebe zu Jesus, ja sie sei sogar ein Hindernis. Die analogische Denkfähigkeit ist verlorengegangen.

Das war es auch, was Kardinal Ratzinger auf dem marianischen Kongreß in Ecuador 1978 meinte, als er mit Blick auf die Lage der Frömmigkeit in Mitteleuropa sagte: „Maria erhält da keinen rechten Platz, weil die reflektierende Vernunft auch individualistisch denkt und die Lebenszusammenhänge nicht vollziehen kann. Sie sieht zwischen Mutter und Sohn eigentlich nur den vorübergehenden biologischen Zusammenhang von Empfängnis und Geburt, behandelt aber beide dann als streng voneinander getrennte Individuen.“²²

Das mechanistische Denken neigt zur abstrakten Systematik und bleibt darin verfangen; deshalb wird leicht der Anschluß an die Wirklichkeit verloren, und es besteht die Tendenz, Systeme und Denkmodelle je nach Bedarf und Mode beliebig auszutauschen. In diesem Prozeß verabsolutiert man eigene Vorstellungen und verfehlt das Wesentliche. So kann in etwa erklärt werden, daß Maria zur „Randwahrheit“ wird und unter Berufung auf die „Hierarchie der Wahrheiten“ auf die Seite gestellt werden soll.

Eine einseitige Theologie

Schließlich ist Maria in Vergessenheit geraten, weil eine einseitige Theologie sich mit der Person Mariens nicht identifizieren kann. Maria war keine Universitätsprofessorin, keine Akademikerin. Eine einseitig männlich geprägte Theologie neigt zum Intellektualismus, zum mechanistischen Denken, und kann die fraulich-dienende Dimension Mariens schwer verstehen. Eine Theologie, die den Kontakt mit den einfachen Leuten verloren hat, verliert auch schnell den Zugang zu Maria. Wir werden niemals Maria unter den Mächtigen und Großen dieser Welt finden. Nein, wir finden sie unter den polnischen Arbeitern, bei einigen Gruppen der Frauenbewegung und in den Kirchen der 3. Welt, die für eine bessere Zukunft kämpfen³. Daß Maria wieder aus der Vergessenheit herausgeholt wird, hängt sicherlich auch davon ab, inwieweit sich diese einseitige Theologie ergänzen läßt, sowie von dem Engagement von Gruppen, die sich dafür einsetzen, neue Bahnen für das Marianische zu brechen.

Vielleicht tun wir gut daran, die Worte von Karl Rahner zu beherzigen, die er am 10. Dezember 1982 anlässlich einer Gastvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien gesprochen hat. Rahner plädierte angesichts des Rückgangs der Marienverehrung in den letzten zwanzig Jahren für mehr Mut zur Marienverehrung, damit das eigentliche Christliche an unserer Existenz nicht verloren geht. Er bezeichnete das Defizit in der Marienverehrung als ein Defizit des Humanen in uns selber und warnte vor Berührungsängsten, die nur zu einer abstrakten und blutleeren Marienverehrung führen.

1 Vgl. Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland von Prof. Dr. Gerhard Schmidtchen, Freiburg-Basel-Wien, 2. Auflage 1972, 180 ff.

2 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Maria, die Mutter des Herrn. Hirtenwort der deutschen Bischöfe vom 30. April 1979, Bonn 1979, S. 5.

3 Hirtenwort der deutschen Bischöfe vom 30. April 1979, S. 5.

4 Hirtenbrief der niederländischen Bischöfe über die Marienverehrung, Kevelaer 1969, S. 7.

5 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Der Religionsunterricht in der Schule, S. 18, Nr. 1.2.2.

6 Scheffczyk, Leo: Schwerpunkte des Glaubens, Einsiedeln 1977, S. 308.

7 Vgl. Eduardo Cano: Maria in der Theologie nach dem II. Vatikanischen Konzil, in: Regnum, 16. Jg., Heft 2 und 4, Vallendar 1980, S. 51 ff. und 178 ff.

8 Schmidt, Paul: Maria und das Magnifikat, in: Catholica 29 (1975), S. 231.

9 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Der Religionsunterricht in der Schule, S. 18, Nr. 1.2.2.

- 10 Vgl. Halfbas, Hubertus: Fundamentalkatechetik, Düsseldorf² 1969, S. 200. – Zum Verlauf der Auseinandersetzung vgl. Der Konflikt um Hubertus Halfbas, Herderkorrespondenz 23 (1969), S. 200. Interessanterweise hatte Halfbas 10 Jahre davor in seinem Buch „Handbuch der Jugendseelsorge und Jugendführung“, Düsseldorf 1960, ein eigenes Kapitel über die Bedeutung der marianischen Erziehung verfaßt; der Schlußsatz des Buches drückte den Wunsch aus, „daß Deutschland Marienland bleibt und deutsche Jugend am Bilde und unter dem Schutz der Gottesmutter wächst“ (S. 641).
- 11 Catechesi Tradendae Nr. 33.
- 12 Vgl. Exeler, A.: Kommentar zu Catechesi Tradendae, S. 146.
- 13 Ein Manuskript der Sendung ist nicht mehr erhältlich, da diese nur zehn Jahre lang aufbewahrt werden.
- 14 Vgl. Alchin, A. M.: Maria in der anglikanischen Theologie und Frömmigkeit, in: Una Sancta 24 (1969), S. 272.
- 15 Zahlreiche Literaturhinweise bringt die Veröffentlichung des Catholica-Arbeitskreises der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands vom 25. März 1982: Maria: Evangelische Fragen und Gesichtspunkte. Eine Einladung zum Gespräch.
- 16 Peter Meinhold (Lutheraner), A. M. Alchin (Anglikaner), Henry Chavaues (reformiert), Ulrich Wickert (evangelisch), John Milburn (Anglikaner), Dimitrijevic (orthodox), Max Thurian (reformiert) und die Katholiken: Cándido Pozo, Ignacio Ortiz de Urgina, Enrique Hamas, Frederick Jelly, Franz Courth, H. M. Stamm, Eamon Carrol, Charles Molette, Theodor Kechler, Adolf Hoffmann, René Laurentin und Pierre Masson.
- 17 Eigene Übersetzung; vgl. Declaración Eucuménica sobre la Virgen Maria, in: Medellin, Vol. VI, Juni 1980, S. 281. Vollständiger deutscher Text in: KNA-Dokumentation 49, 5. Dezember 1979.
- 18 Jaeger, Lorenz: Maria und die Ökumene, Leutesdorf 1974, S. 10 f.
- 19 Vgl. Düfel, Hans: Luthers Stellung zur Marienverehrung, Göttingen 1968.
- 20 Vgl. King, Herbert: Das mechanistische Denken als Grundverständnis der Neuzeit, in: Regnum 12 (1977) Heft 1, 3 und 4 und Scheffczyk, Leo: Der katholische Denkansatz, in: Katholische Glaubenswelt, Aschaffenburg² 1978, S. 51–67.
- 21 In einem Streitgespräch mit Erich Przywara in Münster, nach mündlicher Mitteilung von Josef Pieper. Vgl. dazu: Barth, Karl: Die kirchliche Dogmatik I/1, Zürich 1955, S. VIII: „Ich halte die analogia entis für die Erfindung des Antichrist“.
- 22 Ratzinger, Joseph: Ansprachen auf dem marianischen Kongreß in Ecuador. Eröffnungsansprache, in: Regnum 14 (1979), S. 15.
- 23 Vgl. Exeler, Adolf: Dem Glauben neue Bahnen brechen, Freiburg–Basel–Wien 1982, S. 134.

Paul VI. und die Welthaftigkeit der Priester in den Säkularinstituten (I)

Von Francisco Javier Errázuriz

In seiner Zeit als Erzbischof von Mailand wurde Kardinal Montini von einem Mitglied des Kardinalskollegiums nach seiner Meinung über ein ziemlich renommiertes Säkularinstitut gefragt. Der Erzbischof gab ihm mit sichtlicher Verstimmung zur Antwort: „Das kenne ich nicht.“ Was er beanstandete, war der fehlende Kontakt der Priester des Institutes mit dem Bischof und seinem Presbyterium. Diese negative Erfahrung ließ nichts Gutes erwarten. Aber das war nicht der einzige Faktor, der den künftigen Papst Paul VI. beeinflusste in seiner Auffassung von den Priestersäkularinstituten, nicht einmal der entscheidendste.

Wegen der Bedeutung bestimmter Voraussetzungen für unser Thema wird sich der erste Teil unseres Artikels mit einigen Faktoren beschäftigen, die mehr allgemeiner Natur sind, aber das Denken Pauls VI. über die Priestersäkularinstitute sehr stark beeinflussten. Der zweite Teil wird dann die Grundzüge der Lehre des Papstes über diese Frage behandeln.

I. Voraussetzungen im Denken Pauls VI. über die Säkularinstitute von Priestern¹

1. Eine persönliche Berufung

Eines der Kapitel in dem Buche von Jean Guitton „Dialog mit Paul VI.“ ist der Thematik des Priestertums gewidmet. Als Guitton die Begeisterung spürte, die den Hl. Vater packte, wenn er über das Priestertum und über die Welt sprach, schrieb er die folgenden Gedanken nieder:

„Als ich den Heiligen Vater mit solcher Ergriffenheit über das Priestertum sprechen hörte, sagte ich mir, daß hierin sein wesentliches Geheimnis liegen mußte. Alle anderen sichtbaren Aufgaben erschienen mir da zweitrangig. Oder vielmehr, sie schienen mir aus dieser ersten Berufung in ihm hervorzuwachsen . . . Seine Stimme wurde lebhafter, je mehr er vom Priestertum sprach. Sie wurde zu einer Dichtung, . . . zu einem Hymnus auf den unnennbaren Glanz des Priestertums, das sich in seiner Hinwendung zur Welt entfaltet . . . Ich neigte zu der Ansicht, daß er, wie wir alle es tun, mit diesen allgemeinen Gedanken etwas von seiner persönlichen Geschichte mitteilte. Giovanni Battista Montini wurde die so typisch menschliche Gabe, die

dennoch sehr selten anzutreffen ist, in die Wiege gelegt: mitzufühlen mit den Menschen dieser Zeit. Durch den Besitz der humanistischen Bildung wurde er befähigt, mitzuteilen, was er empfand . . . Mir schien, seine erste Berufung (ich wagte niemals, ihm diesbezüglich irgendeine Frage zu stellen) sei eine weltliche gewesen: eine Berufung zum Leben in der Welt, inmitten der Welt und ihres pulsierenden Daseins . . . Noch niemals, bevor ich Paul VI. hörte, hatte ich mit solcher Bewunderung, mit solcher Glut von der ‚Welt‘ sprechen hören . . . Meiner Ansicht nach war seine Empfindungsfähigkeit (die sich kaum von seiner Erkenntnisfähigkeit unterschied) von Anfang an auf die vornehmsten und kompliziertesten Verhältnisse dieser Welt gerichtet, die sich in einer Periode des Wachstums und der Wandlung befindet . . . Die ‚Laienberufung‘, die menschliche, kosmische, politische, soziale und ‚weltliche‘ Berufung des jungen Montini blieb bestehen. Sie wurde nicht verdrängt, sondern sublimiert, was etwas ganz anderes ist. Das ist’s, denke ich, was seinen Worten über das Priestertum eine solche Tiefe und Begeisterung verlieh.“²

Wie wir noch sehen werden, erscheint diese so persönliche Berufung Pauls VI. in seiner Lehre immer wieder und läßt ihn zahlreiche welthafte Aspekte des Lebens der Kirche und des priesterlichen Dienstes kraftvoll herausheben.

2. Verschiedene Schwierigkeiten

Allerdings konnte der Papst die zwischen seiner inneren Neigung und dem Charisma der Priester-Säkularinstitute bestehende Verwandtschaft nicht so rasch erfassen. Da gab es einige Hemmnisse.

Außer der bereits erwähnten negativen Erfahrung, die wirklich mit großer Schwere auf der Seele des Erzbischofs lastete, waren ihm andere Seiten aus dem Leben der Priesterinstitute nicht ohne weiteres verständlich. Als Diözesanbischof bedrückte ihn das Problem des sogenannten „doppelten Gehorsams“, d. h. der objektive Konflikt, der sich – vor allem bei einem Diözesanpriester – zwischen dem Gehorsam ergeben kann, den er seinem Bischof schuldet, und dem Gehorsam, den er dem Verantwortlichen seines Institutes verspricht. Paul VI. wollte die Autorität gesichert wissen, die allein dem Bischof als Verantwortlichem seiner Herde kraft göttlichen Rechtes zukommt. Und mit seinem Gespür für psychologische Probleme machte er sich Sorgen wegen des subjektiven Konfliktes in einem Priester, der seelisch hin- und hergerissen wird. Er befürchtete einen solchen inneren Bruch, weil man die beiden Lebensbereiche zwar unterscheiden, aber nicht trennen kann: den Bereich des geistlichen Lebens, das die Mitglieder nach dem originellen und überall in der Welt gepflegten Geist ihres Institutes führen, und den Bereich des apostolischen Lebens, das normalerweise in einem bestimmt geprägten

Gebiet und in Abhängigkeit von der Hierarchie sich vollzieht. Beide Lebensbereiche durchdringen sich gegenseitig sehr stark.

Über diese Fragen veranlaßte er – wie man mir sagte, schon als Erzbischof von Mailand – eine Untersuchung, an der sich das Heilige Offizium und die Religiösenkongregation beteiligten. Wahrscheinlich waren es die genannten Probleme – die in der Rede vom 2. Februar 1972¹ erwähnt werden –, die Paul VI. davon abhielten, in seiner Ansprache vom September 1970 Priester als Mitglieder von Säkularinstituten zu nennen. Auf sie bezog er sich erst, nachdem er begeistert die Beziehung entdeckt hatte, die zwischen der Sendung der Kirche in der Welt, wie das II. Vatikanische Konzil sie sah, und dem Charisma der Säkularinstitute besteht.

3. Eine Entdeckung von großer Tragweite

Es ist nicht leicht, genau den Zeitpunkt zu bestimmen, an dem Paul VI. mit voller Klarheit Wesen und Sendung der Säkularinstitute erkannte als ein hervorragendes Zeichen und Mittel, die faszinierende Aufgabe seines Pontifikates lösen zu helfen: Wege zu finden für die Verwirklichung der Sendung der Kirche in der heutigen Welt. Die Begeisterung, mit der er diese Schau der Säkularinstitute öffentlich verkündigte, kommt schon deutlich zum Vorschein in seiner Ansprache zum 25. Jahrestag der „Provida Mater Ecclesia“.

Diese Überlegungen Pauls VI. über die Säkularinstitute hatten zwei Auswirkungen, die für unser Thema von größter Bedeutung sind: einmal eröffneten sie die Möglichkeit, in einer weiten und bereichernden Weise das Wesen der Säkularinstitute zu bestimmen, und bekräftigten zweitens eine bestimmte theologische Auffassung des Begriffes „Welt“. Damit gab er den Priestern einen ihnen angemessenen Platz in der Erfüllung der Sendung der Säkularinstitute.

a) Erstens einmal muß man feststellen, daß zahlreiche vorangegangene Diskussionen über das Wesen der Säkularinstitute – im allzu betonten Bestreben, einen ihnen eigenen Bereich zu umschreiben, der sich mit dem Bereich der Religiösen nicht einmal berühren sollte – beinahe an die Grenze der Unfruchtbarkeit gelangt waren. Auf diesem Wege verfiel man leicht der Versuchung, die „geweihten Weltleute“ als „geweihte Nicht-Religiösen“, also rein negativ zu definieren, als ob das Wichtigste, was sich über die Säkularinstitute sagen läßt, in der Aussage bestünde: sie sind nicht das, was die Religiösen sind, sie leben so, wie die Religiösen nicht leben, sie arbeiten auf den Gebieten, auf denen die Religiösen nicht arbeiten, und sogar bis in die Arbeitsform hinein gibt es keinerlei Ähnlichkeiten. Der Papst dagegen entwickelte ein positives Bild: „Die tiefe und von der göttlichen Vorsehung gefügte Übereinstimmung zwischen dem Charisma der Säkularinstitute und einer der wichtigsten und

klarsten Leitlinien des Konzils: der Präsenz der Kirche in der Welt“,⁴ mit dem Willen, „sie zu prägen und zu heiligen ‚gleichsam von innen her wie ein Sauerteig‘ (LG, 31)“.⁵ Entsprechend dieser Anschauung war für Paul VI. die Sendung der Säkularinstitute eine Art der Teilnahme an der Fülle der Sendung der Kirche. Stellen sie doch in hervorragender Weise eine lebensmäßige Einheit der beiden gleich wesentlichen⁶ Seiten der Kirche dar: ihrer Heiligkeit und ihrer Welthaftigkeit, d. h. ihres Lebens in der Welt und für die Welt. Diese Sicht veranlaßte Paul VI. zu großer Ehrfurcht vor der Freiheit und den vielfältigen Formen der Berufung, des Apostolates und des Zusammenschlusses der geweihten Weltleute, die den vielfachen Bedürfnissen der Welt entsprechen und die so zahlreich sein können wie die Formen der Existenz, der Präsenz und des Handelns der Christen vom Innern der Welt her und für die Welt.⁷

b) Der zweite Beitrag bezieht sich auf den Begriff „Welt“. Die vielfachen Bedeutungen, die man dem Wort „Welt“ gibt, sind bekannt, nicht nur die biblischen, sondern auch die andern, die ebenfalls in der Literatur über die Säkularinstitute erscheinen. Für einige Autoren war die Welt die schillernde und gefährliche Wirklichkeit, die sich außerhalb der klösterlichen Abgeschlossenheit findet, oder alles, was außerhalb der Kirche existiert; andere haben die Welt beschrieben, als ob sie bloß die bürgerliche Gesellschaft mit ihren politischen, sozialen und wirtschaftlichen Strukturen sei oder die durch den Menschen veränderliche sichtbare Natur, oder einzig die geschöpfliche Ordnung. Paul VI. hat, indem er die Leitlinien der Lehre des II. Vatikanischen Konzils in Erinnerung rief, für die Säkularinstitute ein Verständnis der Welt wieder aufgegriffen, das humanistisch und theologisch zugleich ist. Darin steht der Mensch im Mittelpunkt, denn diese Welt ist „die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt“⁸; aber seine Schau stellt den Menschen und seine gesamte Umwelt in den großen Zusammenhang der Schöpfung, der Sünde, der Erlösung, „eines neuen Himmels und einer neuen Erde“ (Apg 21, 1).⁹

Mit diesen beiden Beiträgen unterstrich Paul VI. die Daseinsberechtigung von Priestern in den Säkularinstituten. Er begründete nämlich die Welthaftigkeit der Institute nicht vom welthaften Charakter der Laien (das würde in gewissem Sinne¹⁰ die Priester von den Säkularinstituten ausschließen), sondern von der „welthaften Dimension“ der Kirche her, die „zu ihrer inneren Natur und ihrer Sendung gehört“¹¹. Damit übereinstimmend erklärte er, daß diese welthafte Dimension der Kirche „ihre Wurzel tief im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes hat und von ihren Mitgliedern – Priestern wie Laien – in verschiedenen Formen nach dem ihnen eigenen Charisma verwirklicht wird“¹². So rechtfertigte Paul VI. die Existenz der Priestersäkularinstitute, zeigte eine

gemeinsame Grundlage für die Welthaftigkeit laikaler und klerikaler Institute auf und baute eine Brücke für das gegenseitige Verständnis und die Zusammenarbeit beider. Und da er die Sendung der Säkularinstitute in Beziehung setzte zur gesamten Welt – in deren Mittelpunkt der Mensch, die Menschheitsfamilie und die Kultur der Völker stehen – und ihrer geschichtlichen und theologischen Existenz, erwies es sich auch von dieser Seite her als unmöglich, die Priester auszuklammern. In dieser Sendung ist mit eingeschlossen, daß das gesamte Wirken Christi – und nicht nur ein Teil – zur Humanisierung und Heiligung der Welt in ihrem Innern fortgesetzt werden muß.

4. Ein Beitrag des II. Vatikanischen Konzils

Die Lehre des Vatikanums II über den Dienst und das Leben der Priester, erneut dargelegt durch die Bischofssynode von 1971, war ein weiterer grundlegender Faktor im Werdevorgang der Auffassung Pauls VI. Hier einige der Worte, die das entsprechende Konzilsdokument gebraucht, wie es das Verhältnis der Priester zu der Welt, in der sie stehen, beschreibt: „Die Priester werden aus der Reihe der Menschen genommen und für die Anliegen bei Gott bestellt, um Gaben und Opfer für die Sünden darzubringen; allen begegnen sie deshalb als ihren Brüdern. Auch der Herr Jesus, Gottes Sohn, der vom Vater als Mensch zu den Menschen gesandt wurde, lebte ja mit uns zusammen und wollte in allem seinen Brüdern gleich werden, die Sünde ausgenommen . . . Sie könnten nicht Christi Diener sein, wenn sie nicht Zeugen und Ausspender eines anderen als des irdischen Lebens wären; sie vermöchten aber auch nicht den Menschen zu dienen; wenn diese und ihre Lebensverhältnisse ihnen fremd blieben. Ihr Dienst verlangt in ganz besonderer Weise, daß sie sich dieser Welt nicht gleichförmig machen; er erfordert aber zugleich, daß sie in dieser Welt mitten unter den Menschen leben, daß sie wie gute Hirten ihre Herde kennen und auch die heimzuholen suchen, die außerhalb stehen.“¹³ So förderte das Konzil die Erneuerung der Priester, indem es ihnen das Beispiel Jesu Christi vor Augen stellte: nicht nur seinen Verkehr mit dem Vater in der Einsamkeit, sondern auch seine Art, inmitten der Welt zu leben, das Leben der Mitmenschen zu teilen und sich selbst für das Leben der Welt hinzugeben.

Dem Bestreben des Papstes, zu vermeiden, daß die Priester, die sich einem Säkularinstitut weihen, Abstand halten vom Bischof und seinem Presbyterium, entsprach das Konzil mit folgender Aussage: „Als sorgsame Mitarbeiter, als Hilfe und Organ der Ordnung der Bischöfe bilden die Priester, die zum Dienst am Volke Gottes gerufen sind, in Einheit mit ihrem Bischof ein einziges Presbyterium.“¹⁴ „Lumen gentium“ fügt bei: „. . . sie machen den Bischof . . . gewissermaßen gegenwärtig“ und „heiligen und leiten den ihnen zugewiesenen Anteil der Herde des Herrn unter der Autorität des

Bischofs . . . Sie sollen ihn wahrhaft als ihren Vater anerkennen und ihm ehrfürchtig gehorchen“.¹⁵

Auf der Grundlage der genannten Prinzipien über die Welthaftigkeit des Priesters und das Verhältnis, in dem alle Priester zum Bischof und dem Presbyterium stehen sollen, bejahte Paul VI. die Sendung der Priesterinstitute, stand ihnen mit viel Wohlwollen gegenüber und gab ihnen wertvolle Wegweisungen.

II. Grundlegende Aussagen Pauls VI. über die Welthaftigkeit der Priester in Säkularinstituten

Da es mehrere Merkmale gibt, die priesterliche Mitglieder von Säkularinstituten kennzeichnen, müssen wir zuerst überprüfen, worin nach der Sicht Pauls VI. ihre Welthaftigkeit besteht. Anschließend werden wir kurz seine Überlegungen zur Welthaftigkeit des Priesters allgemein darlegen, um danach zu betrachten, welche Veränderung sie durch den Eintritt in ein Säkularinstitut erfährt. Zum Schluß fügen wir einige Fakten an im Blick auf die Vollmacht, Priester in das eigene Institut zu inkardinieren.

1. Priesterliche Welthaftigkeit – eine Beziehung zur Welt oder zur Diözese?

Wer die Ansprache Pauls VI. vom 2. Februar 1972 liest, wird feststellen, daß er in bezug auf den Priester, der einem Säkularinstitut eingegliedert wird, auf zwei Dinge mit Nachdruck hinweist. Zum einen macht er aufmerksam auf seinen „wesentlichen Weltbezug“¹⁶; zum anderen wird erneut bekräftigt, daß er, „gerade insofern er zu einem Säkularinstitut gehört, dem Bischof in engster Einheit des Gehorsams und der Zusammenarbeit verbunden bleibt“¹⁷. Welche dieser beiden Beziehungen ist nun aber jene, die seinen Weltcharakter begründet?

Die Antwort ist klar: Der Begriff „Welthaftigkeit“ bezeichnet in seinem Wesen eine Beziehung zur Welt. Prüfen wir die Texte! – Dort, wo der Papst seine Auffassung verdeutlicht, sagt er: „Es gibt da ein Problem, das in drei Forderungen zum Ausdruck kommt“, und diese zählt er in der Folge auf. Zwei davon interessieren uns besonders, denn Paul VI. unterscheidet eine „Forderung nach der ‚Welthaftigkeit‘ des Priesters, der Mitglied eines Säkularinstitutes ist“ von der anderen, „in enger Abhängigkeit vom Diözesanbischof zu bleiben“¹⁸. Daraus ergibt sich, daß die Welthaftigkeit, die gefordert wird, nicht in einer besonderen Beziehung des Gehorsams zum Bischof besteht. Worin aber besteht sie dann?

Auf verschiedene Weise setzte der Heilige Vater die Welthaftigkeit aller Säkularinstitute gleich mit der beispielhaften Verwirklichung ihrer Beziehung zur Welt. Um sich davon zu überzeugen, muß man lesen, was er sagte über

„die Seele jedes Säkularinstitutes“¹⁹; über „die providentielle Übereinstimmung zwischen dem Charisma der Säkularinstitute und einer der wichtigsten und klarsten Leitlinien des Konzils: die Präsenz der Kirche in der Welt“²⁰, über „die besonderen Merkmale“ ihrer Sendung²¹ und über die Aufgabe der Säkularinstitute, „Versuchslaboratorien zu sein, in denen die Kirche die konkreten Möglichkeiten ihrer Beziehungen zur Welt einer Prüfung unterzieht“²². All das gilt für die Gesamtheit der Säkularinstitute unter Einschluß jener Mitglieder, die Priester sind. Aber Paul VI. drückte sich auch sehr deutlich aus, als er sich auf die Welthaftigkeit der Priester bezog, die den Säkularinstituten angehören. Es genügt, an die ersten Worte zu erinnern, die er gebrauchte, als er über sie sprach: „An sich hat der Priester als solcher – genauso wie der christliche Laie – einen wesentlichen Bezug zur Welt“.²³ Einige Monate darauf fügte er hinzu: „Das bisher Gesagte“ (über die Weihe und über die Welthaftigkeit als Einschaltung in die Welt und Verantwortlichkeit für sie) „gilt gewiß auch für sie . . .“²⁴, die Priester.

Aber wenn die Welthaftigkeit der Priester in den Säkularinstituten sich in einer beispielhaften „Verpflichtung auf die Werte der ‚Welt‘“ ausprägt²⁵ – wie läßt sich dann die weiter oben zitierte Aussage erklären, wonach der Priester, der sich einem Säkularinstitut anschließt, gerade deshalb mit dem Bischof in engster Beziehung des Gehorsams und der Zusammenarbeit verbunden bleibt? Hier muß man daran erinnern, daß alle Priester, die in der Seelsorge tätig sind – ob sie nun Weltpriester²⁶ oder Religiösen²⁷ sind –, mit dem Bischof durch ein Band des Gehorsams und der Zusammenarbeit verbunden sind, eine Wahrheit, die das Konzil verkündigte und die im Wesen der Priester als Mitarbeiter der Bischöfe begründet liegt. Aber wie soll man den Ausdruck „gerade als Mitglied eines Säkularinstitutes“ verstehen? Nach meiner Ansicht greift er eine Ausdrucksweise – und nicht selten Handlungsweise – wieder auf, die in der Vergangenheit sehr häufig vorkam, nach der sich der Religiöse in der apostolischen Tätigkeit nicht so eng mit dem Bischof verbunden fühlt wie der Weltpriester. Indem er besonderen Nachdruck auf die Weisung des Konzils legte, wollte der Papst schmerzliche Erfahrungen, wie er sie gemacht hatte, in der Zukunft vermeiden und die Priester dieser Institute – deren Mehrzahl Diözesanpriester sind – klar und unmißverständlich auf den vom Konzil angegebenen Weg leiten.

(Teil II folgt)

Wenn nichts anderes angegeben wird, ist der Verfasser der in den Anmerkungen zitierten Texte Papst Paul VI. Die Zitate aus den beiden nachstehend genannten Ansprachen werden in verkürzter Form gekennzeichnet: mit einem Buchstaben und der Seitenzahl, die sich auf die Dokumentensammlung beziehen, die 1974 von der CMIS auf deutsch unter dem Titel „Die Säkularinstitute in der Lehre der Kirche“ herausgegeben wurde.

A: Zum 25. Jahrestag von „Provida Mater Ecclesia“ (2. 2. 1973): AAS 64 (1972) 206–212
B: An die Hauptverantwortlichen der Säkularinstitute (20. 9. 1972): AAS 64 (1972) 615–620

-
- 1 Gegenwärtig gibt es 19 Säkularinstitute, die Priester zu ihren Mitgliedern zählen (etwas mehr als 4000). Einige Institute sind reine Priestergemeinschaften. In elf Instituten gehören alle Mitglieder im Priesterstand dem Diözesanklerus an; die übrigen Institute haben vom Apostolischen Stuhl die Vollmacht erhalten, alle oder einen Teil ihrer Mitglieder zu inkardinieren.
Wenn in diesem Artikel die Rede ist von „Priestersäkularinstituten“, sind damit auch jene Priester gemeint, die zu „gemischten“ Säkularinstituten gehören.
- 2 Jean Guittou, Dialog mit Paul VI., Verlag Fritz Molden, Wien, 1967
- 3 vgl. A 74 f.
- 4 vgl. A 68
- 5 B 83
- 6 vgl. B 82 f.
- 7 vgl. A 73 f., B 85 f.
- 8 Gaudium et Spes 2
- 9 vgl. a. a. O. 2, 38 f., 45, 93
- 10 „in gewissem Sinne“: in Anbetracht des weiter unten (Teil II, 2a) Dargelegten; vgl. Anmerkung Nr. 60
- 11 A 69
- 12 A 69
- 13 Presbyterorum Ordinis 3
- 14 Lumen Gentium 28
- 15 a. a. O.
- 16 A 74
- 17 A 75
- 18 A 75
- 19 A 67
- 20 A 68
- 21 An die Hauptverantwortlichen der Säkularinstitute (25. 8. 1976), Urtext: „les caractéristiques particulières qui définissent votre vocation“
- 22 a. a. O.
- 23 A 74
- 24 B 86
- 25 B 86
- 26 Der „Säkularpriester“ unterscheidet sich vom „Regularpriester“. Säkularpriester sind die Diözesanpriester sowie jene, die in einem Säkularinstitut oder in einer weltlichen Personalprälaten inkardinieren sind. Kardinal Newman legte dar, daß die Priester des Oratoriums, die keine Gelübde kennen, Säkularpriester sind (Brief, geschrieben in Dublin am 5. 3. 1856).
- 27 Eine der Neuerungen des Konzils war, daß es die apostolische Tätigkeit der Religiösen in die Gesamtseelsorge der Diözese unter der Autorität des Bischofs eingliederte. Das Dekret Presbyterorum Ordinis beschließt – wie dort in Nr. 1 gesagt wird – auch die Ordenspriester ein, die sich der Seelsorge widmen (vgl. Christus Dominus 33 ff.; Motu proprio „Ecclesia Sanctae“ [6. 8. 1966] I, 22 ff.).

BUCHBESPRECHUNGEN

UNTER DEN LUTHER-BIOGRAPHIEN, die zum Luther-Jahr 1983 erschienen sind, darf, nicht zuletzt auf Grund der Kompetenz des Verfassers, auf die von Walther von Loewenich hingewiesen werden: „Martin Luther – Der Mann und das Werk“. von Loewenich, 1903 in Nürnberg geboren und seit 1945 Professor der Kirchengeschichte in Erlangen, gehört zu den durch bedeutende Veröffentlichungen ausgewiesenen evangelischen Lutherkennern der Gegenwart. Sein Name ist vor allem mit der 1929 zum erstenmal erschienenen Arbeit „Luthers Theologia crucis“ verbunden, in der er mit der Kreuzestheologie ein Kernstück der Lehre des Reformators erschloß. Mit der Biographie legt er so etwas wie die Ernte seiner langen Beschäftigung mit Luther vor. Man darf in ihr wohl auch das Lutherbild sehen, wie es heute im orthodoxen Luthertum, wenigstens bei uns in Deutschland, maßgeblich und lebendig ist.

Für von Loewenich ist Luther zunächst einmal – mit Conrad F. Meyer – „kein ausgeklügeltes Buch“, sondern durchaus „ein Mensch mit seinem Widerspruch“ (S. 20). Seine Person gibt „manche Rätsel“ auf. In seinem Wesen finden sich „schier unvereinbare Gegensätze“. Er hatte ein zartes Gemüt und konnte sich in leidenschaftlichen Zorn hineinsteigern. „In seinem Grobianismus, in dem er die meisten seiner grobianistischen Zeitgenossen an Virtuosität übertraf, kann er auf uns Heutige geradezu abstoßend wirken.“ „Er konnte sehr großzügig und weitherzig sein, wenn es um Fragen ging, die in das Gebiet der christlichen Freiheit fallen . . . ; und er konnte auf der anderen Seite eine dogmatische Intoleranz und Verständnislosigkeit für andere Standpunkte zeigen, die uns bestürzt. So sprach er einem Zwingli oder einem Erasmus schlankweg das Christsein ab“ (S. 18 f.). „Luther gehörte zu den angefochtenen Christen; er war, wie nur wenige Große in der Geschichte der Kirche, sein ganzes Leben lang nicht frei von Zweifeln an den Verheißungen Gottes und an dem Heil seiner Seele. Er hat zeitlebens mit dem Teufel gerungen, der ihm seinen Glauben an Gottes Zusagen rauben wollte“ (S. 20).

Worin aber liegt für von Loewenich die Bedeutung dieses Mannes, den er als Menschen von solchen Gegensätzen zeichnet? Die entscheidende Kategorie, um die geschichtsmächtige Gestalt Luthers zu erfassen, ist für ihn das

Prophetische. „Man kann an Luther vieles hervorheben; er war ein genialer Theologe, er war ein Sprachschöpfer, er war ein Künstler, er war ein Held, er war ein Prediger und Seelsorger von überdurchschnittlichem Rang. Und doch ist es nicht zu hoch gegriffen, wenn man ihn als einen Propheten bezeichnet“, sagt von Loewenich im Anschluß an Melanchthons Rede auf den toten Luther vom 22. Februar 1546 (S. 369). Luther selbst war sich seiner prophetischen Berufung bewußt, wenn er auch den Titel eines Propheten nicht in Anspruch nehmen wollte. Er wußte sich zur Christenheit geschickt als einer, der ihr den Willen Gottes kundtun sollte.

In diesem Ergriffen- und Gehaltensein durch Gott erkennt von Loewenich die Konstante sowohl in der komplexen Persönlichkeit Luthers, wie in dem turbulenten, so wie er sich tatsächlich vollzog, nicht voraussehbaren Gang seines Lebens. Der erste Teil der Biographie „Der Werdegang des Reformators“ (S. 25 bis 102), der Kindheit, Studium, Leben im Kloster und erste Lehrtätigkeit als Professor der Exegetik in Wittenberg umfaßt, nimmt sich in dieser Sicht als Vorbereitung auf den prophetischen Dienst aus, der Luther aufgetragen war. Entscheidend ist in dieser Periode die Entdeckung der Rechtfertigung „allein aus Glauben“ (so-gen. „Turmerlebnis“). In dieser Entdeckung wird Luther die prophetische Grundbotschaft zuteil, die das ganze Geschehen der Reformation auslöst. – Der zweite Teil „Die Anfangsjahre der Reformation“ (S. 103–188) zeigt Luther als prophetischen Kritiker der bestehenden Kirche. Das beginnt 1517 mit den Ablaßthesen und erreicht den Höhepunkt in den drei bedeutenden Schriften des Jahrs 1520: „An den christlichen Adel deutscher Nation“, „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“, „Von der Freiheit eines Christenmenschen“. – Der dritte Teil „Der Fortgang der Reformation“ (S. 189–370) zeichnet nach, wie Luther im Vollzug seiner Berufung sich mit seiner Gefolgschaft Schritt für Schritt von der alten Kirche löst und ein eigenes Kirchenwesen begründet.

Die schwere Frage, die sich gegenüber einer solchen Betrachtung Luthers stellt, kann natürlich nur lauten: Ist es theologisch vorstellbar, eine prophetische Berufung durch Gott für die Kirche anzunehmen, die im konkreten Vollzug die Trennung von der Kirche, die Spaltung der

Kirche einschließt und die Spaltung damit rechtfertigt? Darauf gibt von Loewenich keine ausdrückliche Antwort. Wohl sagt er einmal: „Luther wollte keine neue Kirche schaffen, sondern die bestehende Kirche reformieren“ (S. 293); und noch einmal später: „Luther wollte keine neue Kirche gründen, denn es lag ihm sehr viel an der Kontinuität mit der wahren alten Kirche“ (S. 354). Aber dann kam es doch zur Gründung einer neuen Kirche. von Loewenich stellt diese Entwicklung nicht in Frage. Wie für Luther selbst, so ist sie für ihn, nachdem der Kaiser und die kirchliche Hierarchie sich gegen eine Reform im Sinne Luthers ausgesprochen hatten, geradezu unausweichlich. Luther mußte den Gemeinden, die sich seiner Interpretation des Evangeliums angeschlossen, eine gemeinsame Ordnung geben. Bedeutete das den Bruch der Einheit der abendländischen Christenheit, so ist es doch auch für von Loewenich die Fortsetzung der Luther aufgegebenen prophetisch-kritischen Berufung. Und diese Berufung ist auch heute noch die gültige Rechtfertigung und Grundlage für das Bestehen der evangelischen Kirche und für ihren Weg des christlichen Lebens. So hat in den Augen von Loewenichs Luther auch für unsere Zeit durchaus eine notwendige prophetische Funktion. Auch der heutige Mensch tut gut daran, sich Luthers prophetischen Dienst gefallen zu lassen.

Walther von Loewenich, Martin Luther. Der Mann und das Werk. München 1982: Paul List Verlag, geb., 432 S., 38 DM.

E. Monnerjahn

EINE DER ZENTRALEN FRAGEN, DIE sich aus Anlaß des diesjährigen Luther-Jubiläums stellt, lautet dahin: Wie ist es zu erklären, daß die durch den Wittenberger Professor initiierte Reform sich so rasch ausbreitete, daß in relativ wenigen Jahren der größere Teil Deutschlands, etwa zwei Drittel, protestantisch geworden war? Früher beantwortete man diese Frage vor allem mit dem Hinweis auf den Zustand der alten Kirche, ihre Mißstände und Mängel sowie auf das Aufkommen neuer geistiger Strömungen wie Renaissance und Humanismus. Das hat selbstverständlich auch heute noch Gültigkeit. In der jüngsten Zeit aber wurde die Einführung der Reformation vor allem auch nach ihren sozialen, ökonomischen und politischen Bedingtheiten untersucht. Was dabei zutage gefördert wurde (und noch immer

wird, da die entsprechenden Arbeiten erst am Anfang stehen), gewährt einen viel realistischeren und damit viel erhelleren Einblick in das höchst differenzierte Geschehen der Reformation als es früher möglich gewesen war.

Eine der besten Darstellungen der Ergebnisse dieser Forschungen liegt in einem Taschenbuch von Peter Blickle, Ordinarius für neuere Geschichte in Bern, mit dem Titel „Die Reformation im Reich“, vor. So sehr natürlich die Reformation auch für Blickle zunächst das Werk des Mannes Martin Luther ist, so gilt doch auch nicht weniger, daß sie als ein Ineinander von Ideen und gesellschaftlichen Gegebenheiten begriffen werden muß. Blickle bezeichnet sie sogar „als die weitestgehende Verzahnung sozialer und ideeller Bewegungen, die es in der europäischen Geschichte gegeben hat“ (Vorwort). Die Rezeption der reformatorischen Lehren durch die Gesellschaft erfolgte „nach deren Bedürfnissen“ (S. 65). Mit anderen Worten: Es gab in der Gesellschaft des 16. Jahrhunderts Bedürfnisse, Bestrebungen und Bewegungen, denen Luther mit seinen Lehren besser entsprach als die alte Kirche mit ihrer Lehre.

Da die Gesellschaft damals ständisch strukturiert war, fragt Blickle nach dem Echo, das die Reformation in den hauptsächlichsten gesellschaftlichen Gruppierungen fand: beim Adel, beim Bürgertum, bei den Bauern. Dabei zeigt sich, daß Luther seine stärkste Anhängerschaft zunächst beim niederen Adel, bei der Ritterschaft hatte. Der Grund: die Ritterschaft war die soziale Schicht, die durch wirtschaftlichen, politischen und sozialen Abstieg am meisten irritiert war. Sie war darum für den Gedanken einer Erneuerung am ehesten zugänglich und stellte sich als Führer und Träger der Reformation zur Verfügung. Doch mit der Niederlage der Ritterschaft unter Franz von Sickingen in der Fehde mit dem Erzbischof von Trier 1523 war es mit der Rolle der Ritter im Geschehen der Reformation zu Ende (S. 66–72). Auch eine andere Gesellschaftsgruppe, die sich der Reformation vehement geöffnet hatte und von ihr inspiriert worden war, fiel bald wieder aus: die Bauern. Der Bauernaufstand 1525 wurde nach anfänglichen Erfolgen grausam niedergeschlagen. Luther selbst hatte sich schließlich heftig gegen die aufrührerischen Bauern ausgesprochen. Dafür gewannen zwei andere gesellschaftliche Gruppen für die Rezeption und die Stabilisierung der Reformation durchschlagende und bleibende Bedeutung: das Bürgertum in

den Städten und die Landesfürsten. Beide, Bürgertum und Landesfürsten, befanden sich im ausgehenden Mittelalter in einem beständigen Aufstieg. Sie waren die Kräfte, die in die Zukunft drängten. In den Städten (nicht nur, aber besonders ausgeprägt) war eine Bewegung lebendig, die Blickle den „Kommunalismus“, die „Gemeindebewegung“ nennt. Sie war charakterisiert von dem zunehmenden Anspruch auf die Eigenverantwortlichkeit des Individuums und die Autonomie des sozialen Gebildes Gemeinde. Den deutschen Fürsten war es, vornehmlich in Auseinandersetzung mit dem Kaiser, um die Verstärkung ihrer Unabhängigkeit und um die Ausbildung eines modernen, möglichst geschlossenen und einheitlich auf den Fürsten ausgerichteten Flächenstaates („Territorialisierung“) zu tun. Beiden Tendenzen, der im Bürgertum und der bei den Landesfürsten, kam Luthers Theologie und Ethik sehr entgegen; sie wurden von der Reformation begünstigt und legitimiert. Darum ist es zu verstehen, weshalb die Städte sich schon bald ausdrücklich der Reformation anschlossen und daß sich dort entweder die „Ratsreformation“ von oben oder auch die „Gemeindereformation“ von unten vollzog. Im einzelnen macht Blickle drei Motive für die Annahme der Reformation durch die Städte namhaft: die Tendenz zu exklusiv städtischer Gerichtsbarkeit, zur Kommunalisierung der Kirche und zur Rationalisierung von Religion und Frömmigkeit (S. 92). Die Oberhand gewannen aber schließlich die Landesfürsten. Auf dem Reichstag zu Speyer 1526 wurden die Fürsten sich einig, daß die Reformation nicht länger dem „gemeinen Manne“ überlassen bleiben könne (S. 141). Der nächste Reichstag zu Speyer 1529 sah bereits die territorialstaatliche Verfestigung der Reformation. Mit dem Augsburger Interim 1548 sodann wurde die Gemeindereformation endgültig suspendiert: die Reformation war ganz in die Hände der Fürsten übergegangen, eine Tatsache, die der Religionsfriede von Augsburg 1555 als Recht bestätigte. Die Fürsten hatten damit, so konstatiert Blickle abschließend, „in einer für sie optimalen Weise die lutherische Reformation ihren Zwecken und Absichten nutzbar gemacht“ (S. 154).

Peter Blickle, Die Reformation im Reich (Uni-Taschenbücher 1181), Stuttgart 1982: Eugen Ulmer Verlag, 175 S., 17,80 DM.

DIE LITERATUR ZUM THEMA REFORMATION hat aus Anlaß des 500. Geburtstags Luthers einen neuen, kaum überschaubaren Wachstumsschub erfahren. Für den Nicht-Fachtheologen und Nicht-Fachhistoriker stellt sich angesichts der vermehrten Bücher- und Artikelflut die Frage, wie er sich in gebotener Kürze und doch zuverlässig über die für unsere deutsche und die europäische Geschichte so schicksalsgeladenen Vorgänge informieren kann. Darum soll hier auf eine Arbeit verwiesen werden, die zwar nicht erst zum Lutherjahr 1983 veröffentlicht worden ist, sondern bereits 1980 in erster und 1982 in zweiter Auflage erschien: Erwin Iserloh, *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß*. Iserloh, aus der Schule des großen Reformationshistorikers Joseph Lortz, hat sich seit langem den Ruf eines der besten Kenner jener Zeit und ihrer Ereignisse erworben. Deshalb vermag er auch das Geschehen in der bündigen und klar gegliederten Form eines Grundrisses darzustellen. Er befaßt sich allerdings nicht nur mit Luther und der von ihm ausgehenden Bewegung, sondern ebenso mit den anderen Reformatoren Zwingli und Calvin, sowie mit den reformatorischen Strömungen, die man sonst leicht nur als Randerscheinungen betrachtet, den Schwärmern, Spiritualisten und Täufern. Iserloh bietet also einen Gesamtüberblick über die Reformation im europäischen Rahmen. Dabei behält er immer die im Titel genannten Formalgesichtspunkte im Auge: die Geschichte und die Theologie. Er stellt die unterschiedlichen theologischen Grundpositionen der Reformatoren heraus, sowohl im Verhältnis zur alten Kirche wie auch untereinander, zeigt auf, wie sie geschichtsmächtig werden und eine geschichtliche Auseinandersetzung anstoßen, die im Grunde unsere Geschichte bis heute entscheidend mit vorbestimmt hat. Für ein detailliertes Weiterstudium ist dem Buch ein mehrseitiges Verzeichnis der wichtigsten Veröffentlichungen zur Reformation beigegeben.

Erwin Iserloh, Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß, 2. Aufl., Paderborn 1982: Verlag Bonifatius-Druckerei, br., 214 S., 17,80 DM.

E. Monnerjahn

E. Monnerjahn