

REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Aus dem Inhalt:

Engelbert Monnerjahn
Stellvertretung

Ernst J. Fuchs
Das Neue in der Marienlehre

Guido Bausenhardt
Theologische Bemerkungen zur
soziologischen Rollentheorie

Benito Schneider
Gesundes Seelenleben

Hans M. Czarkowski
88. Deutscher Katholikentag München

Das Opus Dei authentisch

Zwingli-Jubiläum

Buchbesprechungen

Inhalt:

Engelbert Monnerjahn Stellvertretung	49
Ernst Josef Fuchs Das Neue in der Marienlehre	51
Guido Bausenhardt Rolle – Person – Sendung Theologische Bemerkungen zur soziologischen Rollentheorie	63
Benito Schneider Gesundes Seelenleben – gesundes Menschentum – gesundes Christentum	75
Blick in die Zeit	84
88. Deutscher Katholikentag München Das Opus Dei authentisch Zwingli-Jubiläum Massenmedien: Eine verlorene Schlacht	
Buchbesprechungen	91

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.

Stellvertretung

Stellvertretung ist eine für das Christentum und daher auch für das Verständnis des Christentums zentrale Kategorie. Joseph Ratzinger nennt sie in dem von Heinrich Fries herausgegebenen Handbuch theologischer Grundbegriffe „eine der Urgegebenheiten des biblischen Zeugnisses“ und fügt dieser Aussage beiläufig und mit Recht hinzu, daß die Wiederentdeckung der Idee der Stellvertretung „dem Christentum in der heutigen Weltensituation zu einer entscheidenden Erneuerung und Vertiefung seines Selbstverständnisses helfen kann“ (Bd. II, S. 575).

Man muß allerdings, um die Dinge richtig zu sehen, Stellvertretung im rechtlichen von der Stellvertretung im heilsgeschichtlichen Sinne unterscheiden. Im Rechtsbereich kann Stellvertretung gültig nur statthaben, wenn der Vertretende durch den Vertretenen ausdrücklich dazu ermächtigt ist. Anders verhält es sich in der Heilsgeschichte. Hier kommt es nicht auf formelle Ermächtigung seitens des oder der Vertretenen an, sondern auf die Erwählung und Berufung des Stellvertreters durch Gott. Rahmen und Hintergrund einer solchen Erwählung und Berufung ist die Interdependenz, d. h. die gegenseitige Abhängigkeit der Glieder jeder gottgeschaffenen menschlichen Gemeinschaft.

Verdeutlichen wir die Sache an einem Beispiel aus der Bibel. Adam, der erste Mensch, war von Gott nicht einfachhin als ein x-beliebiger Mensch erschaffen, sondern als Stammvater, als Haupt der ganzen Menschheit. Das bedeutete: Mit seinem Handeln und Verhalten hatte er eine die ganze Menschheit vertretende und ihr Geschick bestimmende Funktion. Und tatsächlich: Als er sich in der Ursünde gegen Gott und Gottes Willen entschied, betraf das nicht bloß ihn selbst, sondern seine ganze, in ihm geheimnisvoll gegenwärtige Nachkommenschaft, ja die geschaffene Welt überhaupt. Wie Paulus in Römer 5 sagt, kam durch Adam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod. – Ein anderes Beispiel ist Abraham. Gott schließt mit ihm einen Bund, der auch seine Nachkommen umgreift: „Ich richte meinen Bund auf zwischen mir und dir und deinen Nachkommen nach dir durch alle Geschlechter“ (Gen 17, 7). Von Abraham an ist das „Mysterium der Stellvertretung“ der Kern der geschichtlichen Existenz des Volkes Israel (Ratzinger).

Eine präzise und gehaltvolle Beschreibung von Stellvertretung im heilsgeschichtlichen Sinne gibt Norbert Hoffmann in seiner tiefgründigen Studie „Sühne – Zur Theologie der Stellvertretung“ (Johannes-Verlag, 1981). Er schreibt dort: „Das Wesensentscheidende und -unterscheidende der Stellvertretungsstruktur scheint nicht einfach darin zu bestehen, daß jemand ‚an Stelle‘ eines anderen (für ihn) handelt, sondern darin, daß er sich so an die Stelle des anderen begibt und sich dort so einsetzt, daß er diesen nicht ersetzt, ihn von seiner Stelle nicht verdrängt, vielmehr ihm gegen die Mächte der Verneinung

die „Stelle“ seines eigenen Selbst eröffnet und frei macht, ihm das Selbersein ermöglicht“ (S. 47).

Diese Beschreibung trifft auf niemand mehr zu als auf den Stellvertreter in der Heilsgeschichte schlechthin: auf den Gottmenschen Jesus Christus. Er ist der Gottesknecht, der all unsere Krankheiten getragen und unsere Schmerzen auf sich genommen hat (Is 53, 4). Ihn, der die Sünde nicht kannte, hat Gott für uns zur Sünde gemacht (2 Kor 5, 21). So ist er der Eine, der die Vielen gerecht gemacht hat (Rö 5, 19), der neue Adam, in dem als Haupt das All von neuem zusammengefaßt werden soll (Eph 1, 10).

Stellvertretung und stellvertretendes Handeln ist dabei, worauf Norbert Hoffmann zutreffend hingewiesen hat, mehr als ein „Handeln für“, ein „Handeln zugunsten“, wenn es das natürlich auch ist. In echter Stellvertretung im Sinne der Heilsgeschichte tut der Stellvertreter etwas, was der Vertretene gemäß der göttlichen Heilsplanung gleichfalls tun soll; und durch das stellvertretende Tun des Stellvertreters wird für die Einschaltung des Vertretenen in das vom Heilsplan vorgesehene Handeln der Weg und der Boden bereitet. So hat der Gottmensch durch die freiwillig-stellvertretende Übernahme seiner Todestaufe allen Menschen die Möglichkeit eröffnet, im Sakrament der Taufe, die auf Christi Tod hin geschieht (Rö 6, 3), die Vergebung der Sünden und das Leben der Gotteskindschaft zu empfangen.

Die Erwählung und Sendung Christi zur Stellvertretung prägt, wie es gar nicht anders sein kann, auch Wesen und Existenz der Kirche und des einzelnen Christen. Von Christus her eignet der Kirche „die Menschheitsstellvertretung vor Gott“ (Hans U. von Balthasar), und das stellvertretende Füreinanderstehen und Füreinandereinstehen der Gläubigen ist nach Ratzinger „eine wesentliche Bestimmung des Seins in der Kirche“ (a. a. O., S. 572).

Wenn die Schönstattfamilie sich in den nächsten Monaten auf den 70. Jahrestag ihrer Gründung vorbereitet, auf das Liebesbündnis vom 18. Oktober 1914, dann wird sie in der Person ihres Gründers eines Stellvertreters im heilsgeschichtlichen Sinne und im Gründungsakt vom 18. Oktober 1914 eines Handelns in eben diesem Sinne ansichtig werden. Als Pater Kentenich am 18. Oktober 1914 in Gemeinschaft mit seinen jungen Mitarbeitern das Liebesbündnis mit der Gottesmutter schloß, da tat er es für alle späteren Mitglieder des künftigen Werkes. Der tiefste Grund dafür ist darin zu sehen, daß die Schönstattbewegung aller Zeiten eine lebendige Gemeinschaft, eine geistliche Familie bildet, mit dem Gründer als bleibendes Haupt.

Doch nicht nur am Anfang, sondern immer wieder hat Pater Kentenich im Laufe der Schönstattgeschichte als Stellvertreter gehandelt. So am 20. Januar 1942, als er die Möglichkeit, am Konzentrationslager vorbeizukommen, ausschlug; so am 2. Juli 1942, als er in Dachau zusammen mit Pater Eise und Pater Fischer die Mater ter admirabilis zur Brotmutter für das ganze Lager erwählte. Am erstgenannten Datum hob er den stellvertretenden Charakter seiner

Entscheidung in einem Brief an Pater Menningen eigens hervor: „Die Antwort verstehe bitte aus dem Glauben an die Realität der Übernatur und an die Schicksalsverwobenheit der Glieder unserer Familie.“ Auf der Oktoberwoche 1950 konnte er bei einer bedeutsamen Erörterung der Kategorie der Stellvertretung sogar sagen: „Ich habe mich immer stellvertretend für die ganze Familie aufgefaßt.“ Sein ganzes Leben war unaufhörlich und radikal gelebte Stellvertretung. Von daher versteht es sich, daß Stellvertretung nicht irgendein Merkmal der Spiritualität Schönstatts ist, sondern schlechthin zu ihrem Kern gehört.

E. Monnerjahn

Das Neue in der Marienlehre*

Von Ernst Josef Fuchs

„Es ist unmöglich, daß nach der Wende in der Kirche einzig Marienlehre und Marienfrömmigkeit unberührt dasselbe bleiben wie vorher.“¹ Diese Aussage macht deutlich, daß es in Marienlehre (Theorie) und Marienfrömmigkeit (Praxis) Neues gibt und geben muß. Ihr kann bedenkenlos zugestimmt werden. Damit ist aber noch nicht ausgemacht, worin die Wende besteht und wie das Neue zum Alten stehen soll. Diese Frage klären zu helfen und eine bestimmte Sicht und Erfahrung in das Gespräch und die Diskussion einzubringen, ist das Ziel meines Beitrags.²

1. Klärung der Fragestellung

Zu klären ist vorerst die Fragestellung selbst; denn präzisierte Fragestellungen bestimmen den Weg des Denkvorganges und umreißen bereits den Horizont der Antwort.

Was steht eigentlich zur Debatte? Warum gibt es Neues in der Marienlehre (vor allem um diese geht es; die Frage der Marienfrömmigkeit wird freilich immer mit im Auge behalten)? Warum eine „Wende“?

Zwei Antworten, die beide je verschieden die Geschichtlichkeit einer Lehre anzielen, sind naheliegend. – Die erste entstammt der Theologie und betrifft

* Der Artikel wurde zuerst in der Schweizerischen Kirchenzeitung vom 19. Mai 1983 veröffentlicht. Wir danken der Redaktion der SKZ für die Genehmigung des Nachdrucks.

die Gesamtgeschichte: Die Offenbarung Jesu Christi, an der die „Wahrheit über Maria“ teilhat, kennt nach den Worten des Johannesevangeliums ein geschichtliches Wachstum: „Noch vieles habe ich euch zu sagen; aber ihr könnt es jetzt noch nicht tragen. Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch zur vollen Wahrheit führen“ (16, 12-13; vgl. 14, 26). – Die zweite Antwort entstammt zeitgenössischer Philosophie und will die „Wende in der Kirche von heute“ angehen: Menschliches Denken ist nie völlig objektiv, sondern hat (als subjektives Element) einen „Verstehenshorizont“ bzw. ein „Vor-Verständnis“, das von der geschichtlichen Erfahrung mitgeprägt ist.¹

Die zwei Antworten werden im Verlauf unserer Überlegungen ergänzt und ausgefaltet. Sie ermöglichen uns aber bereits, die Gedanken zur Fragestellung zusammenzufassen und auf den nächsten Abschnitt hinzulenken: Das Neue in der Marienlehre muß darin bestehen, daß die „alte Wahrheit Jesu Christi (über Maria)“ im Hinhören auf den „Geist der Wahrheit“ mit jenem Vorverständnis neu erfaßt und entfaltet wird, das dem sinnsuchenden Menschen von heute eigen ist und seinen (direkten und indirekten) Fragen Antwort gibt.

2. Die Frage nach dem Vorverständnis

Jedes Vorverständnis ist mitgeprägt von der geschichtlichen Erfahrung. Diese Grundaussage läßt sich in verschiedene Richtungen weiterdenken und anwenden. Sicher ist an die geschichtliche Erfahrung ganzer Zeitepochen zu denken, an den „Geist der Zeit“; doch kann sie ebenso gut auf persönliche Lebenserfahrung und Lebensgeschichte hin verstanden werden; ähnlich ist sie auf Gemeinschaften hin anwendbar, zum Beispiel auf die große Glaubensgemeinschaft der Gesamtkirche oder auf kleine Glaubensgemeinschaften und Basisgemeinden in der Kirche. In anderer Hinsicht ist die Aussage anwendbar auf die Erfahrung der Liebe oder des Hasses, des Glaubens oder des Unglaubens, der Anwesen- oder der Abwesenheit Gottes.

Die allgemeine Einsicht in die Tatsache und Bedeutsamkeit des Vorverständnisses bildet heute einen festen Bestandteil kritischen Denkens und kritischer Methode. Ob aber bei der konkreten Kritik immer auch das eigene Vorverständnis transparent gemacht wird? – In drei Schritten will ich daran gehen, Grundelemente meines eigenen Vorverständnisses sichtbar zu machen.

2.1 Das allen gemeinsame Vorverständnis

Der erste Schritt bedeutet die Solidarisierung mit dem Geist unserer Zeit; er soll durch eine Frage in Gang gebracht werden: Was charakterisiert unsere

Zeitepoche? Was bildet das Gemeinsame und Umfassende modernen Denkens und Erfahrens?

Wohl treffend das Wort von der „anthropologischen Wende“ (Kant): der Mensch rückt in den Vordergrund, die Anthropologie, die Humanwissenschaften. Die Pastoralkonstitution (Die Kirche in der Welt von heute) des letzten Konzils macht sich diese Sicht zu eigen, wenn sie programmatisch mit den Worten beginnt: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.“ Ähnlich, aber noch präziser formuliert Johannes Paul II. in seiner Antrittsenzyklika (Redemptor hominis): Der Mensch „ist der erste und grundlegende Weg der Kirche“ (Nr. 14).

Sicher ist darauf hinzuweisen, daß dieser umfassende Verstehenshorizont unterschiedliche, ja gegensätzliche Konkretisierungen zuläßt. Wo sich das Vorverständnis einer Ausdeutung im Lichte der Offenbarung verschließt, muß mit Hans Urs von Balthasar von einer „anthropologischen Reduktion“⁴⁴ gesprochen werden. Wo es aber im Lichte des Glaubens schöpferisch aufgegriffen und geöffnet wird, geschieht für das Denken das, was Papst Johannes Paul II. (in seiner Eröffnungsansprache vom 22. 10. 1978) auf die konkreten Lebensbereiche des modernen Menschen hin aussagte: „Habt keine Angst! Öffnet, ja reißt die Tore weit auf für Christus! Seiner rettenden Macht öffnet die Grenzen der Staaten, die wirtschaftlichen und politischen Systeme, die weiten Bereiche der Kultur, der Zivilisation und des Fortschritts. – Habt keine Angst! Christus weiß ‚was im Innern des Menschen ist‘. Er allein weiß es!“ Innerhalb des allen gemeinsamen Vorverständnisses von heute gibt es einen „Streit um den Menschen“ (gibt es unterschiedliche Anthropologien bzw. gegensätzliche Erfahrungsgrundlagen). Deshalb ist es notwendig, mit zwei weiteren Schritten zu einem konkret geschichtlichen und spezifischen Vorverständnis vorzustoßen.

2.2 Das spezifische Vorverständnis

Welche Kräfte, Antriebe und Einflüsse wirken nicht nur in den geschichtlichen Erfahrungen des Menschen, sondern auch in den (sekundären) Reflexionen und Systematisierungen des Wissenschaftlers?

Diese Frage zu stellen und ihr nachzugehen, bedeutet eine „Unterscheidung der Geister“ anzustreben; oder anders: auf den „Geist der Wahrheit“ (Joh 16, 13) hinzuhören. Sie eignet sich auch, auf die biblisch-kirchliche Lehre vom „Glaubenssinn des Volkes Gottes“ (vgl. LG 12) und von den „Zeichen der Zeit“⁴⁵ aufmerksam zu werden: „Im Glauben daran, daß es vom Geist des

Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind“ (GS 11).

Wieder anders gewendet deutet die Frage an, daß der Theologe von heute nicht nur die Heilige Schrift und die kirchliche Tradition, sondern auch den „gelebten Glauben des Gottesvolkes“ (von heute) einerseits und die verschiedenen wissenschaftlichen Systematisierungen des Wissens vom Menschen andererseits studieren muß, um dort „Zeichen der Gegenwart und der Absicht Gottes“ zu finden. – Mit diesen vorbereitenden Überlegungen sind wir in der Lage, die Tragweite der bereits angekündigten zwei folgenden Schritte genauer abzuschätzen.

2.2.1 „Katholischer Bindungsorganismus“

„Katholischer Bindungsorganismus“ ist eine für die Glaubenserfahrung und das Gedankengut von Josef Kentenich, des Gründers des Schönstattwerkes, kennzeichnende Wortprägung.⁶

Josef Kentenich ist nur im Horizont und in der Wende des Zweiten Vatikanischen Konzils richtig zu verstehen. Zu ihm sagte Kardinal Bea 1965 in Rom (nach der Heimkehr aus einem 14jährigen Exil in den USA, das vom damaligen Heiligen Offizium verhängt worden war): „Wenn das Konzil nicht gekommen wäre, wären Sie von der Kirche nie verstanden worden.“ In einer zweiseitigen Schrift „Zum Verständnis Schönstatts“ (also in denkbar knappster Form) schrieb damals der Gründer für kirchliche Amtsträger nochmals seine (über gut ein halbes Jahrhundert sich erstreckenden) pastoralen Erkenntnisse nieder. Mit fünf Punkten sucht er „die Gesamtproblematik der heutigen Zeit“ aufzugreifen und aus kirchlicher Sicht „deren Sinn zu erfassen und in die Tat umzusetzen“.

Als erstes diagnostiziert er: „Es geht dabei zunächst um die umfassende Sendung der Kirche in der heutigen Zeit, wie sie durch die Auflösung aller natürlichen und übernatürlichen Bindungen in Welt und Kirche nahegelegt wird.“ Hierauf sichtet er die Leistung des „heiligen Augustinus, dem das Verdienst eignet, durch Anpassung an platonische Gedankengänge die Theologie der Erstursache der damaligen Zeit verständlich zu machen“. Ähnlich beleuchtet er jene „des heiligen Thomas, dem die Kirche durch Anlehnung an aristotelische Auffassungen die Philosophie der Zweitursachen“ (deren relative Eigenständigkeit) verdankt. Und er folgert: „Heute kommt es nun darauf an, die säkulare Leistung beider Kirchenlehrer neu zu sehen, sinngemäß zu verwirklichen und vorsichtig zu ergänzen durch deren Psychologie.“ Die Begründung sieht er in der Deutung der „Zeichen der Zeit“: Diese verlangen „die vollkommene Rettung und Wiederherstellung und gesicherte Vollendung

all dieser Bindungen durch eine ausgesprochen katholische Bindungslehre, genauer: durch die Theologie und Philosophie und Soziologie und Pädagogik eines katholischen Bindungsorganismus“.

Es würde hier zu weit führen, seine Bindungs- und Organismuslehre genauer zu betrachten. Das Entscheidende in der raschen Skizze war, daß es in seiner Schau um einen alle Lebensbereiche umfassenden „katholischen Bindungsorganismus“ geht. Doch die Spitze der Aussagen ist dort zu suchen, wo er den Ort und die Bedeutung Marias für den Bindungsorganismus aufzeigt: alle Lebens- und Wachstumsgesetze, die den Organismus durchwirken, sind „in klassischer Weise veranschaulicht an einem ausgezeichneten Fall: an Sein und Leben sowie an Ausstattung und Sendung der Gottesmutter“.

Weil Glaubenserfahrung und eine erste Reflexion dieser Erfahrung in der spirituellen Theologie von einer (dieser nachgeordneten) wissenschaftlichen Theologie zu unterscheiden sind, muß der nächste Schritt auch die „wahren Zeichen der Gegenwart und der Absicht Gottes“ in der wissenschaftlichen Anthropologie prüfen und einbringen.

2.2.2 Personale Anthropologie

Nicht jede wissenschaftliche Anthropologie ist für die Ausfaltung der christlichen Offenbarung vom Menschen gleich gut geeignet: denn Wissenschaft ist keineswegs nur objektive Realitätsaussage, sondern stets auch wertende und deutende Theoriebildung eines Wissenschaftlers: das subjektive Element spielt (mehr oder weniger, aber notwendigerweise) mit. Bereits bei der Wahl der Worte und bei den Begriffsbildungen, ebenso bei der Interessenperspektive der Hypothesen, bei den Abgrenzungen und Hilfsmitteln der Analysen, bei der Spannweite, den Assoziationen und der Zielrichtung der Synthese.

„Personale Anthropologie“ ist (in einem weiten Sinne verstanden) jener Strömung des Denkens zuzuzählen, die wir „Personalismus“, genauerhin „christlichen Personalismus“⁷ nennen. Im eigentlichen Sinne aber ist es jene Anthropologie, die in August Vetter ihren wohl hervorragendsten Vertreter hat: eine struktupsychologische Erhellung der Person, die eine Bindungs- und Personmitte aufweist, welche als emotionaler Kernbereich und Steuerungszentrum (Gemüt und Gewissen) zwischen Bewußtem und Unbewußtem, zwischen transzendenzbezogenem Geistbereich und vegetativ-animalischem Lebensgrund vermittelt.⁸ In Wilhelm Heinen hat die „Personale Anthropologie“ einen Vertreter unter den Theologen gefunden, der die Personerhellung mit seiner „Lehre von den acht Grundgestalten des menschen Lebensweges“ eigenständig weiterführt und für eine umfassende theologische Synthese vorbereitet.⁹ – Zwei Merksätze sollen uns für eine erste Skizzierung diese Lehre wegweisend sein: „Werde, der du bist“ und „Leben heißt sich wandeln“.

„Werde, der du bist.“ Aber was ist der Mensch? – Wilhelm Heinen gibt eine Antwort, wenn er das Werden und Reifen menschlicher Liebe beschreibt: „Genesis und Läuterung der Liebe geschieht in der Begegnung und Relation zu den acht Grundgestalten, denen gegenüber jeder Mensch in seinem lebenslangen Reifungsprozeß zu bestehen hat: Mutter, Vater, Schwester, Bruder, Frau, Mann, Tochter, Sohn. Die weiteren Gestalten menschlicher Existenz und Beziehung (Arzt, Priester, Lehrer-Schüler, Meister-Jünger) werden von den acht Grundgestalten her verständlich und wirksam.“¹⁰ – Weil die Aussagen vorerst wie selbstverständlich klingen, mag die Tragweite der Erkenntnis leicht übersehen werden; sie müssen mit der Annahme einer Bindungs- und Personmitte (der Kardia oder kardialen Mitte) zusammengesehen werden. Die Grundgestalten treten nicht nur von außen her an die Person heran, sondern befinden sich bereits als Anlagen im Personkern des Menschen. Wecken und Entfaltung der Liebe in Begegnungen und Beziehungen bedeutet damit zugleich Personentfaltung. Durch das wechselseitige Eingehen der Personen (in die Kardia) zu einem Mit- und Füreinander entfaltet sich die Person vom „Ich“ über das „Du“ zum „Wir“ (der acht Grundgestalten): Reifen der Liebe und Person geschieht im Werden einer Familie und Gemeinschaft.

„Leben heißt sich wandeln.“ Diesem Sich-Wandeln gehen Vorstufen voraus: Erkenntnis (seiner selbst und des andern), Annahme (wiederum seiner selbst und des andern) und auch (psychischer) Widerstand (gegen die Wandlung und das „Du“ in der Begegnung). Außerdem gibt es die Phasen der Wandlung, die Lebensphasen.

Vor allem drei sind zu nennen: die Phase des Ich-Aufbaus (0.–12. Jahr); die Phase der Entfaltung des personalen Selbst (12.–40. Jahr); schließlich die Phase des Transzendierens (40. Jahr bzw. Lebensmitte bis Lebensende). Für den Fortgang unseres Gedankenganges hat die Lebensmitte besondere Bedeutung. Geht es vor ihr mehr darum, die acht Grundgestalten zu erleben und zu bestehen (d. h. die erste Liebe zur Mutter zu weiten und weiterzuleiten zum Vater und zu den Geschwistern usw.), geht es nach ihr mehr darum, über sie hinauszuwachsen im „Transzendieren“, im „Sich(mit ihnen)-Aussöhnen“ oder im Weiterleiten der Liebe auf Gott hin. Sich-Wandeln ist ein geschichtlicher Prozeß, der über die Entscheidungsphase des Todes hinaus Vollendung sucht, ein „Liebesspiel“, das Ewigkeit anstrebt, eine Unruhe, der nur Gott Frieden schenkt: „Du hast uns auf dich hin geschaffen, Herr, und unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in dir“ (Augustinus).

Was aber hat Maria mit diesem Wissen (der personalen Anthropologie) vom Reifungs- und Lebensweg des Menschen zu tun? Dieser Frage soll im nächsten Abschnitt nachgegangen werden.

3. Marias Stellung im Heilsplan in neuer Sicht

Die gestellte Frage hat folgenden Zielpunkt: Ich möchte aufzeigen (in der gebotenen Kürze kann dies freilich nur umrißhaft geschehen), daß das Glaubenswissen der katholischen Kirche von der (objektiven) Stellung Marias in der Heilsgeschichte heute seinen Sinn und seine Bedeutung dann enthüllt, wenn es (mit Hilfe der neuen anthropologischen Erkenntnisse) in Beziehung gesetzt wird zum (subjektiven) Reifungsweg (seinen Strukturen bzw. seinen Wachstumsgesetzen) eines jeden Menschen und so als ein einziger, umgreifender Heilsplan Gottes verstanden wird.

Weil eine solche Sicht und Absicht noch ungewöhnlich ist und andere Vorschläge für das Neue in der Marienlehre gängiger sind, muß mit einem Seitenblick einleitend darauf Bezug genommen werden. A. Müller sagt in seinem neuen Marienbuch: „Der wichtigste Teil der Glaubensrede über Maria gehört nicht der theologischen, sondern anderen Weisen dieser Rede an. Es war geradezu das Unglück der Marienhymnik des Altertums, daß sie in der Theologie des Mittelalters zunehmend in Ist-Sätze, und noch mehr das Unglück der mittelalterlichen Compassio-Mystik, daß sie in der Neuzeit und der Gegenwart in Ist-Sätze umgepreßt wurden. Erst dadurch wurde der ‚Rangstreit‘ zwischen Maria und Christus zu einem theologisch unausweichlichen Problem. Biblisch konnte sich ja ein solches Rangproblem nicht einmal stellen.“¹¹ Hier soll nicht eine kontroverstheologische Stellungnahme zu dieser Position erfolgen¹², sondern nur im Vergleich dazu eine ganz andere deutlich werden; sie weiß sich einig mit Newman, dem neuzeitlichen Theoretiker der Dogmenentwicklung, wie er in einer berühmten Antwort an Pusey auf den Vorwurf antwortete, die Marienlehre der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert verfälsche jene der Heiligen Schrift: „Ich gebe völlig zu, daß die Verehrung der heiligen Jungfrau im Laufe der Jahrhunderte bei den Katholiken gewachsen ist; ich gebe jedoch nicht zu, daß die *Lehre* über sie gewachsen ist; denn ich glaube, daß sie von Anfang an im Kern dieselbe geblieben ist.“¹³

Die Stoßrichtung dieser Auffassung darf ich nun in der Perspektive unseres Gedankenganges so fassen: Marias Stellung in der Heilsgeschichte, im Heilsplan Gottes (wie sie in der katholischen Kirche tradiert wird) ist das Alte in der Marienlehre von heute. Das Festhalten daran (im Sinne einer Seinswahrheit bzw. einer Realitätsaussage) ist das Fundament für ein neues Verstehen, das durch die Integration neuzeitlicher Anthropologie möglich und für die pastorale Situation von heute notwendig ist: die anthropologische Erhellung und Sinndeutung ist das Neue. – Selbstverständlich will ich nicht behaupten, die Seinsaussagen über die Stellung Marias im Heilsplan könnten und müßten nicht noch weiter geklärt werden. Die anthropologische Erhellung vermag mit einer neuen Terminologie vielleicht auch die Seinsaussagen rückwirkend zur

Klärung bringen zu helfen (zusammen mit dem Glaubenssinn des Volkes Gottes und dem Lehramt).

3.1 Maria als „heilsgeschichtliche Grundgestalt“

Der Begriff „Grundgestalt“ ist vorerst ein psychologischer. Ihm liegt die Einsicht zugrunde, daß jeder Mensch im Verlauf seines Lebensweges ganz bestimmten Mitmenschen zu begegnen hat und ihm in diesen Begegnungen bestimmte Erfahrungen geschenkt werden müssen, damit er in einem Prozeß des Sich-Erkennens, Sich-Annehmens und Sich-Wandelns das wird, was er in der Tiefenseele seiner Personmitte bereits anlagehaft ist: Sohn, Tochter, Bruder, Schwester, Mann, Frau, Vater, Mutter. „Grundgestalt“ besagt das Tragende, das Typische, das Durchgehende und Bleibende in den unzähligen Begegnungen aus; in einem gewissen Sinne auch schon das Endziel dieser Begegnungen: Gott – denn Grundgestalten sind „personale Stellvertreter“ Gottes: „Der Christ lebt als Getaufter aus seinem Sein in Christus, aus der Sohnschaft (Hyothesia) zu seinem himmlischen Vater in und durch den Geist der Liebe. Dieser trinitarische Gott hat, weil er unsichtbar und verborgen ist, hier in dieser Welt, in diesem Aeon seine personalen Stellvertreter (die acht Grundgestalten) und seine institutionellen Medien, die sich aus der personalstrukturierten Welt entwickelt haben (Familie, Schule, Kirche und Staat).“¹⁴ – Von unten her, in psychologischer Sicht, sind Mutter und Vater die primären Grundgestalten. Sie sind gleichsam das Schicksal des Kindes¹⁵, weil sie das Reifen der Liebe am meisten prägen und bestimmen. Von oben her, in theologischer Betrachtung, wird Sohn und Tochter, wird das Kind zur entscheidenden Grundgestalt: „Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich eingehen“ (Mt 18, 3).

Für alle Grundgestalten aber gilt: Sie kommen erst in Gott, in der Ewigkeit zur vollen Ausreifung, zur Fülle und zur vollendenden Begegnung. Auf dem irdischen und zeitlichen Reifungs- und Lebensweg bleibt alles noch Verheißung, bleibt die Grundgestalt (der eigenen kardialen Mitte und des begegnenden Gegenüber) begrenzt, unerfüllt, letztlich enttäuschend, Stückwerk und nur zu oft auch Bruchstück. Deshalb wird beim Weiterleiten und Transzendieren der (unerfüllten) Liebe von den Grundgestalten auf Gott das von grundlegender Bedeutung, was oben schon anklang: die Aussöhnung. Sie wäre wohl im ursprünglichen Heilsplan Gottes leicht gelungen; sie erhält in unserer von der Sünde geprägten und entordneten Welt (in einer Welt auch, in der es ein Auf und Ab, ein Anwachsen oder Abschwollen der Sündenmacht gibt) eine unübersehbare Dringlichkeit, aber auch Dramatik und Tragik. Die Grundgestalten sollten Vorbilder sein und sind Zerrbilder, sollten anziehen und stoßen ab, sollen zur nächsten Grundgestalt weiterleiten und nehmen gefangen, sollten auf Gott hin transparent (transzendenzbezogen) sein und verdunkeln

ihn: der Mensch gerät in Widerstreit und Zerstrittenheit mit sich selbst, den andern und Gott. Er verharret im Widerstand, verweigert das Weiterreifen und Weiterschreiten auf Gott hin, verweigert die Aussöhnung im Transzendieren, weil die Erfahrung einer besseren Grundgestalt fehlt. Wie kann der Ausbruch aus diesem „Teufelskreis“, das Lösen und Freimachen, die Bekehrung und Aussöhnung gelingen? Durch den Arzt und Psychotherapeuten? Stückweise und anfangshaft hoffentlich! Doch dauerhafte und bleibende Befreiung und Erlösung kann nur Gott bewirken. Das Wirken Gottes durch die Gnade ist in der Heilsgeschichte unterwegs: konkret an Orten, in sakramentalen Zeichen und in Personen.

Hier nun soll von der Christusbegegnung, die auch zu einer Marienbegegnung werden will, gesprochen werden. Vorausgesetzt ist alles, was das anerkannte Glaubensgut der katholischen Kirche ausmacht. Aber dieses Gut muß ausgewertet und umgemünzt werden für den Reifungsweg des Menschen von heute. Deshalb darf auch der theologische Begriff „heilsgeschichtliche Grundgestalt“ gewagt werden. Er bringt Christus, der die menschliche Zentralgestalt der Heilsgeschichte ausmacht, der aber als Mensch eine Mutter und Helferin sich wählte und benötigte, in Verbindung mit der psychischen Struktur des Menschen und seinem Reifungsweg: mit den acht Grundgestalten. Christus verkörpert den Vater, den Bruder, den Mann (den Bräutigam) und den Sohn. Maria verkörpert die Mutter, die Schwester, die Frau (die Braut) und die Tochter. – Selbstverständlich eröffnen sich mit dieser Aussage nicht nur Einsichten und Lösungen, sondern auch Fragen und Schwierigkeiten. Ich kann hier bei weitem nicht auf alle eingehen. Einiges muß aber doch noch berührt werden.

3.2 In, durch und mit Maria zu Christus?

Bereits die Frage ist wohl für viele ein Stein des Anstoßes, ein Skandalon. Ein Skandalon wie die Überzeugung und der Rat des Maximilian Maria Kolbe: „Vertiefen wir jeden Tag mehr unsere Zugehörigkeit zur Immaculata und in Ihr und durch Sie zu Jesus und zu Gott – nicht aber neben Ihr. Wir dienen Gott dem Vater, Jesus und der Immaculata nicht in unterschiedlicher Weise, sondern (wir dienen) Gott in und durch Jesus, (wir dienen) Jesus in und durch die Immaculata. Das heißt auch: Wir dienen der Immaculata in direkter, unbegrenzter und ausschließlicher Weise. Aber mit Ihr, in Ihr und durch Sie (dienen wir) Jesus; und mit Ihm, in Ihm und durch Ihn Gott dem Vater.“¹⁶ – Sicher kann eine solche Aussage mißdeutet werden. Sie hat aber auch einen guten Sinn. Mir scheint, es gehe hier vorerst um das rechte Verständnis menschlicher Liebe, um das anthropologische Vorverständnis; und dann werde der theologische Hintergrund erst recht sichtbar (und insofern annehmbar). A. Müller, dem ich hier voll zustimme, nennt die Marienverehrung eine

„theologisch-anthropologische Chance“ und sagt: „Begegnung mit einem Mitmenschen, Eingehen auf die volle Wirklichkeit eines Mitmenschen kann wahre Gottesbegegnung vermitteln: Diesem Satz stimmt ein heutiger Mensch gerne zu und läßt ihn sich nicht so leicht versauern durch die Warnung: ‚Paß auf, daß Du Dein Herz nicht an ein Geschöpf hängst statt an den Schöpfer!‘“ (SKZ 44/1982, 662-663) – Leider hat frühere Theologie und Spiritualität nicht selten viel Gewicht auf diese Warnung gelegt; das Warnen vor zuviel Marienliebe und die Angst, Christus komme dann zu kurz, tut es heute nicht minder. Die Warnung verkennt die menschliche Liebe, kennt nicht die echte, „organische Weiterleitung“ (J. Kentenich): Weiterleitung der Liebesbindung und -beziehung soll nicht Trennung, sondern Weitung und Wandlung zu einer neuen Verbundenheit sein. Bereits tiefe menschliche Liebe kennt das In, Durch und Mit: in, durch und mit der Mutter lernt das Kind den Vater lieben; in, durch und mit dem Vater die Mutter und die Geschwister: und so fort von Grundgestalt zu Grundgestalt. Echte, tiefe Liebe teilt sich nicht in Prozente auf, sondern wächst, indem sie sich allen ganz schenkt. Sie bewährt sich, indem sie ein vielfältiges Mit- und Füreinander ist. Sie ist freilich dort gefährdet, wo das Du nicht selber gesund in diesem Beziehungsgeflecht drinsteht und weiterleitet, wo dieses Du nicht transparent auf Gott hin ist. Eingehen auf die „volle Wirklichkeit“ Marias bedeutet, das Glaubenswissen der katholischen Kirche sich zu eigen machen; heißt sie als Immaculata anzuerkennen und anzunehmen. Diese Wahrheit, die bereits im biblischen „voll der Gnade“ (Lk 1, 28) aufscheint, bedeutet in anthropologischer Perspektive Lebens- und Liebesfülle, personifizierte Weiterleitung und volle Transparenz: Denn Maria ist ganz rein, unbefleckt und ohne Sünde. Eingehen auf die „volle Wirklichkeit“ Marias bedeutet, sie als Mutter Christi, Mutter Gottes und Immaculata in der Herzmitte des Leibes Christi, der die Kirche ist, zu sehen. Gottesliebe geschieht weder weltlos noch individualistisch; sie geschieht in der alle Zeiten und Menschen umfassenden Kirche, die in der Person Maria ein unbefleckt liebendes Herz hat: Wer in den Mitvollzug ihrer Liebe zu Christus eintritt, schreitet mit beiden zusammen (und geeint und ausgesöhnt mit allen Menschen) im Heiligen Geist zum Vater weiter.

4. Schlußbemerkungen

Was ist das Neue in Marienlehre und Marienfrömmigkeit und wie steht es zum Alten? Was heißt das Wort von der „Wende in der Kirche“?

Die zu Beginn formulierte Frage stellte im Fortgang der Beantwortung wiederum neue. Einige fanden Antwort, andere nur einschlufweise, manche gar nicht. Das Fragen und Antworten muß weitergehen; hoffentlich gemeinsam. Die Stoßrichtung dürfte klar sein: Die Marienlehre der katholischen Kirche

(das Glaubenswissen von Maria) ist einem Schatz vergleichbar, den es nicht zu verschleudern, sondern auszuwerten und umzumünzen gilt. Der Empfänger ist der gefährdete Mensch und die Einheit suchende Menschheit von heute. Die Wende in der Theologie muß eine anthropologische sein; aber ohne der Seinslehre den Abschied zu geben. Das Neue soll eine Theologie für den reifenden Menschen sein: Marias Stellung in der Heilsgeschichte (die durch eine die Schrift ausdeutende, irreversible Dogmenentwicklung schon weitgehend geklärt ist)¹⁷ muß durch eine anthropologische Erhellung und Sinndeutung auf den Reifungsprozeß des Menschen bezogen und als ein einziger, umgreifender Heilsplan verstanden werden. Was W. Heinen im Blick auf das Reifen des Menschen (genauerhin die Lebensphase nach der Lebensmitte) im allgemeinen aussagt (sinngemäß ist das „Gesetz der Gradualität“ angesprochen), ist im besonderen auf die Marienlehre anzuwenden: „Die Inspiration und die Gnade passen sich dem Lebensalter und dem Reifungsstand, dem Werde-Prozeß der menschlichen Person an. Vorher kann der Mensch im allgemeinen sein Selbst noch nicht lassen. Das ist wichtig für die Theologen, Seelsorger und Ärzte, damit sie im richtigen Zeitpunkt den Menschen die richtigen Hilfen geben zum Sich-Finden, zum Sich-Lassen und zum Sich-Einlassen mit dem Du, mit sich selbst und mit Gott. Wenn die Seelsorge diese Differenzierungen wieder entdeckt, wird die Stunde für die weltweite Sendung der Kirche erneut gekommen sein.“¹⁸

1 Alois Müller, in SKZ 44/1982, 663.

2 Die Grundlage für das Folgende bildet meine Dissertation: Maria, frauliches Vorbild christlichen Lebens. Die Relevanz des Immaculataglaubens für die Moraltheologie, Vallendar-Schönstatt (Patris-Verlag); Abk.: EJJF (1982). Wegen der Kürze einer aufsatzartigen Darstellung lege ich den Akzent auf den anthropologischen Teil (der methodisch-hermeneutische und der biblisch-dogmatische Teil, auch die moraltheologische Standortbestimmung, bleiben im Hintergrund).

3 Vgl. Bernhard Häring, Frei in Christus II. Freiburg i. Br. 1980, 54-56.

4 Hans Urs von Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln 1975, 19-32; vgl. auch Albert Stüttgen, Ende des Humanismus – Anfang der Religion? Mainz 1979.

5 Vgl. Bernhard Häring, Frei in Christus III. Freiburg i. Br. 1981, 165-176.

- 6 Vgl. Josef Fleischlin, Die Schönstattbewegung und ihr Beitrag für die Pastoral, in: SKZ 44/1982, 518-522.
- 7 Vgl. Bernhard Häring, Personalismus in Philosophie und Theologie, München 1968.
- 8 Zu den Literaturangaben, die sich in EJF (1982) 226 und 231 finden, ist die Festgabe für August Vetter zum 80. Geburtstag hinzuzufügen: J. Tenzler (Hrsg.), Wirklichkeit der Mitte, Beiträge zu einer Strukturanthropologie, Freiburg i. Br. 1968.
- 9 Vgl. besonders W. Heinen, Werden und Reifen des Menschen in Ehe und Familie, Münster (Westf.) 1965; Werde – der du bist. Wandlung und Reifen im Menschwerden, in: Balkenohl, Wesseln, Erziehung in Verantwortung, Hamm 1982, 22-36.
- 10 LThK, 6. Bd., 1040 (Art. VI. Moralphysiologisch).
- 11 Alois Müller, Glaubensrede über Maria, Mainz 1980, 141-142.
- 12 Eine Stellungnahme (vgl. SKZ 44/1982. 659) erfolgte zuhanden der Theologischen Kommission der Schweizer Bischofskonferenz.
- 13 Zitiert nach Balthasar, Theodramatik, 2. Bd., Teil 2, Einsiedeln 1978, 272; vgl. Bd. VI der Ausgewählten Werke Newmans, Mainz (1959), 20, und L. Govaert, Kardinal Newmans Mariologie, Salzburg 1975, 94; dazu auch EJF (1982) 33-37.
- 14 W. Heinen, Urfragen nach dem „Wie“ christlichen Lebens, Würzburg 1974, 17.
- 15 Vgl. F. Schottlaender, Die Mutter als Schicksal, Stuttgart 1961.
- 16 Zitiert in: EJF (1982) 159.
- 17 Vgl. Candido Pozo, Dogmenentwicklung in: Sacramentum mundi I, 1967, 926-934, und Herders Theologisches Taschenlexikon II, 1972, 64-68, bes. 68.
- 18 W. Heinen, Um die Seele des Kindes, Hamm 1972, 184.

Rolle – Person – Sendung

Theologische Bemerkungen zur soziologischen Rollentheorie

Von Guido Bausenhardt

Kein Mensch lebt allein, keiner auch nur in der interpersonalen Gemeinschaft von Ich-Du-Beziehungen. Immer schon findet der Mensch sich vor in dem, was man Gesellschaft nennt, also innerhalb von dem Einzelnen als äußerlich gegenüberstehenden institutionalisierten Regeln und Normen, Systemen und Verhältnissen. Die Frage: Was ist der Mensch? wird daher bereits im Ansatz verkürzt, wenn sie nicht alle drei Momente in den Blick nimmt. Doch wie hängen sie zusammen? Verliert sich der Mensch in der Gesellschaft, kommt er darin erst zu sich selber?¹

1. Rolle

Mit dem Problem der Vermittlung zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft befaßt sich die soziologische Rollentheorie. Hier stehen sich – typisiert – zwei Grundkonzeptionen gegenüber: eine erste, nach der der Mensch sich in der Gesellschaft und in den ihm von ihr angebotenen Rollen entfremdet, „vom Einmaligen zum Exemplar, vom Einzelnen zum Mitglied, von der freien und autonomen Kreatur zum Produkt seiner entfremdeten Charaktere“² wird; eine zweite, nach der „der rollenlose Mensch überhaupt nicht existiert und nicht existieren kann“.³

Entsprechend lassen sich die beiden Pole – und damit die beiden folgenden Abschnitte – formulieren als „Rolle als Entfremdung“ und „Rolle als Selbstverwirklichung“. Selbstverständlich sind zwischen den beiden Polen jede Menge von Schattierungen denkbar – und auch gedacht worden.

1.1 Rolle als Entfremdung

Stellvertretend für den Pol, der die Rolle als Entfremdung des Individuums begreift, kann die Position Ralf Dahrendorfs beschrieben werden.⁴ Nach ihm soll die Soziologie dem bedrohten Individuum zu Hilfe kommen und sich nicht in den Dienst eines möglichst reibungslosen Funktionierens gesellschaftlicher und staatlicher Apparate und Kontrollmechanismen stellen. Dahrendorf sucht damit das Anliegen der Aufklärung zu retten gegenüber einer behaviouristischen Sozialtechnologie. Seine liberalen Konzeptionen sind: „der Einzelne in seiner moralischen Qualität als lebendiger Protest gegen das Ärgernis der Gesellschaft, der ‚innengelenkte Mensch‘ von Riesmann als antropologisches

Modell, der politische Widerspruch gegen den Totalitätsanspruch der Gesellschaft“ (S. 117).

Die Gesellschaft bedeutet etwas das Individuum Entfremdendes: „Die Soziologie hat es mit dem Menschen im Angesicht der ärgerlichen Tatsache der Gesellschaft zu tun. Der Mensch, jeder Mensch, begegnet dieser Tatsache, ja ist diese Tatsache, die, obschon sie sich unabhängig von bestimmten Einzelnen denken läßt, ohne bestimmte Einzelne doch eine bedeutungslose Fiktion wäre.“ (S. 18) In dem Bereich, in dem der Mensch und die Tatsache der Gesellschaft einander überschneiden, ist die Kategorie der „Rolle“ angesiedelt. Über die Rolle tritt die Gesellschaft an den Einzelnen heran: „Indem der Einzelne soziale Positionen einnimmt, wird er zur Person des Dramas, das die Gesellschaft, in der er lebt, geschrieben hat. Mit jeder Position gibt die Gesellschaft ihm eine Rolle in die Hand, die er zu spielen hat.“ (S. 32) Ansprüche und Erwartungen der Gesellschaft können von zweierlei Art sein: „einmal Ansprüche an das Verhalten der Träger von Positionen (Rollenverhalten), zum anderen Ansprüche an sein Aussehen und seinen ‚Charakter‘ (Rollenattribute).“ (S. 33) Dahrendorf nennt drei Merkmale der Kategorie der sozialen Rolle:

„(1) Soziale Rollen sind gleich Positionen quasi-objektive vom Einzelnen prinzipiell unabhängige Komplexe von Verhaltensvorschriften. (2) Ihr besonderer Inhalt wird nicht von irgendeinem Einzelnen, sondern von der Gesellschaft bestimmt und verändert. (3) Die in Rollen gebündelten Verhaltenserwartungen begegnen dem Einzelnen mit einer gewissen Verbindlichkeit des Anspruchs, so daß er sich ihnen nicht ohne Schaden entziehen kann.“ (S. 35)

Rollen sind vorgegeben und verbindlich. Positionen wie damit verknüpfte Rollen sind prinzipiell unabhängig vom Einzelnen denkbar: „Sowenig das Amt des Bürgermeisters oder der Lehrstuhl des Professors zu bestehen aufhören, wenn sie vakant werden, so sind die Positionen des Herrn Schmidt an seine Persönlichkeit und selbst Existenz gebunden“ (S. 30); „die vom Vater, Studienrat, Parteifunktionär und Skatspieler erwarteten Verhaltensweisen und Attribute lassen sich formulieren, ohne daß wir an einen bestimmten Vater, Studienrat, Parteifunktionär oder Skatspieler denken.“ (S. 33).

Wer definiert aber die Rollen, wer ist Autor und Regisseur? Dahrendorf antwortet mit dem Hinweis auf die „Bezugsgruppen“: die in ihnen geltenden Normen bestimmen die Rollenerwartungen der durch sie lokalisierten Positionen: „Im Hinblick auf soziale Rollen erweist sich die ärgerliche Tatsache der Gesellschaft als ein Konglomerat mehr oder minder verbindlicher, mehr oder minder partikularer Gruppennormen.“ (S. 51 f.)

Die Rollenerwartungen dieser bestimmenden Instanzen sind unterschiedlich

streng: Dahrendorf unterscheidet Muß-, Soll- und Kann-Erwartungen, denen Gesetz, Sitte und Gewohnheit entsprechen (vgl. S. 37–40). Der Gesellschaft stehen Sanktionen zur Verfügung, „mit deren Hilfe sie die Vorschriften zu erzwingen vermag. Wer seine Rolle nicht spielt, wird bestraft; wer sie spielt, wird belohnt, zumindest aber nicht bestraft.“ (S. 36) Die Art der Sanktionen kennzeichnet den Grad der Verbindlichkeit der Rollen: „Das Maß der Institutionalisierung sozialer Rollen, d. h. der Grad, zu dem ihre Vorschriften rechtlich sanktioniert sind, gibt uns einen Maßstab für die Bedeutung von Rollen für den Einzelnen wie für die Gesellschaft.“ (S. 41)

Nach dieser Konzeption sind Spannungen und Konflikte im Prozeß der Sozialisation, also der Vermittlung zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft, unvermeidlich⁵, birgt doch der Vorgang der Formierung immer auch die Gefahr der Deformierung: „Für Gesellschaft und Soziologie ist der Prozeß der Sozialisierung stets ein Prozeß der Entpersönlichung, in dem die absolute Individualität und Freiheit des Einzelnen in der Kontrolle und Allgemeinheit sozialer Rollen aufgehoben wird.“ (S. 58).

Jeder Gesellschaft stellt sich die Aufgabe der Zuordnung von Positionen und Menschen; jeder der Positionen, zugeschriebenen wie erworbenen, haftet dann eine Rolle an, „ein Satz von Erwartungen an das Verhalten ihres Trägers, der von den Bezugsgruppen seines Feldes sanktioniert wird“ (S. 56). Die Zuordnung erworbener Positionen leistet bei uns, wie in allen industriellen Gesellschaften, das Erziehungssystem. Der Mensch muß seine Rollen lernen, ihre Verhaltensmuster und Sanktionen verinnerlichen.

Die Analyse der einen Menschen bestimmenden Rollen ergibt den „homo sociologicus“. Dieser ist ein theoretisches Konstrukt und nicht identisch mit dem wirklichen Menschen der Alltagserfahrung: der homo sociologicus *ist* seine sozialen Rollen. Übersieht man die Differenz zwischen dem Menschen an sich und für sich und dem homo sociologicus, droht die Entfremdung des Menschen zum Schauspieler auf der Bühne der Gesellschaft.

1.2 Rolle als Selbstverwirklichung

Zu den Anfängen der Rollentheorie gehört George Herbert Mead, dessen zentrale Frage die nach dem Verhältnis von Identität des Individuums und Struktur der Gesellschaft im Rahmen von Entwicklungsprozessen ist.⁶ Er führt aus: „Der Einzelne erfährt sich – nicht direkt, sondern nur indirekt – aus der besonderen Sicht anderer Mitglieder der gleichen gesellschaftlichen Gruppe als Ganzer, zu der er gehört. Denn er bringt die eigene Erfahrung als einer Identität oder Persönlichkeit nicht direkt oder unmittelbar ins Spiel, nicht indem er für sich selbst zu einem Subjekt wird, sondern nur insoweit, als er

zuerst zu einem Objekt für sich selbst wird, genauso wie andere Individuen für ihn oder in seiner Erfahrung Objekte sind; er wird für sich selbst nur zum Objekt, indem er die Haltungen anderer Individuen gegenüber sich selbst innerhalb einer gesellschaftlichen Umwelt oder eines Erfahrungs- und Verhaltenskontextes einnimmt, in den er ebenso wie die anderen eingeschaltet ist.“⁷

Die behaviouristischen Elemente der Theorie Meads boten Anlaß, die Entwicklung der Rollentheorie in eine bestimmte Richtung voranzutreiben. Im weiteren löste sich im angelsächsischen Raum der Individuumsbegriff im Rollenbegriff tendenziell auf. Begreift man die bei Mead noch gedachten interagierenden Rollenpartner als Interaktionssystem, wird die Rolle zur organisierenden Teilhabe an diesem sozialen System. Das Individuum fällt nur noch als Summe der gesellschaftlich prägenden Rollen ins Gewicht. Das Prinzip der Individuation ist gerade das „role-taking“, in dessen Verlauf die Gesellschaft um ihres Überlebens willen ihre allgemeinen Funktionsanforderungen auf einzelne Menschen hin spezifiziert und dadurch die personelle und materielle Reproduktion ihrer selbst sichert. Individuum, Rolle und Gesellschaft sind nur begrifflich trennbare Größen; da kein vorgegebenes Individuum angenommen wird, kann Gesellschaft nie – wie bei Dahrendorf – als „ärgerliche Tatsache“ erscheinen.

Besonders bedeutsam wurde Talcott Parsons als Exponent der funktionalistischen Systemintegrationstheorie. Seine Theorie erklärt die Normenkonformität, das gleichartige Verhalten verschiedener Menschen in gleichen Positionen. Parsons verknüpft über die Sozialisationsprozesse die institutionalisierten Werte mit der Motivationsstruktur des Einzelnen und macht damit plausibel, „daß die normenkonforme Integration eines Kindes in die Gesellschaft erreicht wird, indem Bedürfnisdispositionen, die um soziale Erfahrungen im komplementären Rollenhandeln organisiert wurden, als Motivation zur Erfüllung von vorgegebenen Normen in Dienst genommen werden“.⁸

Deutsche Reaktionen auf Dahrendorfs Rollenkonzeption gingen Schritte in die gleiche Richtung: genannt seien F. H. Tenbruck, für den der rollenlose Mensch nicht existiert, ja überhaupt nicht existieren kann, und besonders H. Plessner. Plessners Begriff der „exzentrischen Positionalität“ des Menschen übersteigt die von Dahrendorf diagnostizierte Tragik: Warum sollte man von einem Gegensatz Individuum – Gesellschaft ausgehen, wie ihn der Rollenbegriff Dahrendorfs impliziert, wo schon das Individuum selbst keine geschlossene Größe ist! „Entäußerung bedeutet keine Entfremdung seiner selbst, sondern ... eine Chance (für den Menschen), ganz er selbst zu sein“.⁹ Entfremdung gibt es hier nicht mehr: „Was uns an ihr (der Rolle) stört, das

Moment des Zwangs, den sie auf mein Verhalten ausübt, ist zugleich die Gewähr für jene Ordnung, die ich brauche, um Kontakt mit anderen zu gewinnen und zu halten. Der Abstand, den die Rolle schafft, . . . ist der den Menschen auszeichnende Umweg zum Mitmenschen, das Mittel seiner Unmittelbarkeit.“¹⁰

2. Person

Auffallend bei der Bestimmung des Schnittpunkts von Einzelem und Gesellschaft ist die Verwendung von Begriffen aus dem Bedeutungsfeld des Theaters: Rolle, Person, Maske, Charakter. Die semantische Nähe des Rollenbegriffs zu dem der Person, in dem gewöhnlich das Einmalige des Einzelnen, das Wertvolle, Unveräußerliche seiner Würde beschrieben wird, verdient eine nähere Betrachtung.

2.1 Rolle – Drama – Person

Dahrendorf selbst weist auf die den Begriffen „Rolle – Drama – Person“ gemeinsame dramatische Bedeutung hin: „Die Assoziationen, die wir mit den Wörtern verbinden, sind zahlreich: (1) Sie alle bezeichnen etwas ihrem Träger – dem Schauspieler – Vorgegebenes, etwas außer ihm Vorhandenes. (2) Dieses Vorgegebene läßt sich als ein Komplex von Verhaltensweisen beschreiben, die (3) ihrerseits mit anderen Verhaltensweisen zu einem Ganzen zusammenspielen, insofern sie ein ‚Teil‘ sind (wie aus dem lateinischen *pars* und dem englischen *part* für ‚Rolle‘ noch deutlich wird). (4) Da diese Verhaltensweisen dem Schauspieler vorgegeben sind, muß er sie lernen, um sie spielen zu können. (5) Vom Standpunkt des Schauspielers ist keine Rolle, keine *persona* dramatis erschöpfend; er kann eine Vielzahl von Rollen lernen und spielen.“¹¹ Etymologie wie semantische Valenz der antiken Begriffe „*prosopon*“ und *persona* verweisen auf den Bereich des Theaters: „*prosopon*“ bezeichnet „Gesicht, Anlitz, Maske, Rolle, Person“¹²; zum Sprachgebrauch von *persona* ist zu sagen: „*Persona* (eig. Maske, Rolle in einem Bühnenstück) darf nicht gebraucht werden, wenn das deutsche ‚Person‘ einfach den Sinn von ‚Individuum, Mensch‘ (*homo*) hat; *persona* nimmt immer auf die Individualität oder auf die äußeren Verhältnisse des Standes, Ranges und Amtes (Charakter), auf die Rolle, die j.d. im Leben spielt, Rücksicht (= Persönlichkeit).“¹³ Daß mittelalterliche Philosophie „*persona*“ etymologisch fälschlicherweise von „*per se una*“ ableiten kann und damit bereits die Einmaligkeit von Wert und Würde des Menschen thematisiert, weist auf eine wesentliche Entwicklung des Begriffs hin.

2.2 Vom antiken zum christlichen Personbegriff

Die Theateranalogie bleibt für die Frage „Wer bin ich?“ unbefriedigend; denn hinter allen Rollen, Personen und Masken bleibt der Schauspieler in seinem Eigentlichen letztlich unberührt. Theodor Haecker bemerkt: „Nicht nur im Theater, das die Menschen aus eingeborenem Drange schöpferisch in Bild und Sprache sich vorspielen, fällt in der überragenden Regel Wesen und Person des Schauspielers mit der Rolle, die er zu spielen hat, nicht zusammen, sondern auch im theatrum mundi, dessen Autor, Dramaturg und Regisseur in einem absoluten Sinn Gott selber ist, können, da Gott zwar die Freiheit selbst wesenhaft agieren läßt – das eigentliche und größte Mysterium der Schöpfung und unmittelbaren Schöpfermacht Gottes –, aber doch unabänderlich sein Stück spielt, können, sage ich, Spieler und Rolle tragisch oder komisch auseinanderklaffen; und das gibt die Komödien und Tragödien der Weltgeschichte oder ihre Possen, deren Zeugen und Mitspieler wir selber heute wie je sind“.¹⁴

Was bleibt¹⁵, ist die grundsätzliche Beliebigkeit einer Rolle, die dem farblosen Ich nur wie ein zufälliges Kleid übergestülpt ist und jederzeit durch eine andere ersetzbar bleibt. Wie kann es dagegen gelingen, zu einem Ich zu finden, das als solches unverwechselbar bestimmt ist, das damit zum Träger einer wahrhaft dramatischen Rolle im Bereich nicht nur des Theaters, sondern der ganzen Existenz befähigt ist? Sind das Ich und die Rolle in einem solchen Sinne versöhnbar, daß der Spieler mit seiner Rolle identisch wird, ohne sich dabei zu entfremden?

3. Sendung

Die Frage „Wer bin ich?“ konnte die soziologische Rollentheorie nicht beantworten: „Rolle als Selbstverwirklichung“ beschreibt die Aufgabe des personalen Selbst, des einmaligen Ich hinein in großes umfassendes Ganzes: die menschliche Gesellschaft; „Rolle als Entfremdung“ kann ebensowenig ein notwendiges Band zwischen dem bestimmten Ich und seinem weltlichen, gesellschaftlichen Tun, seiner Rolle, nachweisen. Der Dualismus von Sein und Erscheinung bleibt bestehen.

Nun ist im Personbegriff interessanterweise zu beobachten, daß er im Laufe seiner Geschichte, genauer: in den trinitarischen und christologischen Auseinandersetzungen der frühchristlichen Theologie, eine inhaltliche Entwicklung durchgemacht hat: vom Gesamt der individuellen Merkmale einer konkreten vollständigen Natur, also von der Erscheinung, zum eigentlichen Sein, zur individuellen Existenz. „Dreifaltig ist Gott nicht nur ‚für uns‘, als ob er sich in seinem Heilswirken lediglich in drei ‚Rollen‘ oder Gesichtern . . . uns zugewandt hätte . . . Der Dreifaltige Gott des Heilsgeschehens ist zugleich der in

sich dreipersonliche“.¹⁶ Die Folge war eine strenge Unterscheidung der Begriffe „Person“ und „Natur“ – wird doch Christus als eine Person in zwei Naturen (göttlich – menschlich) geglaubt. Person und Natur verhalten sich dann zueinander etwa wie Sein und Erscheinung, Träger der Rolle und Rolle.

3.1 Individuum und Person

Jeder Mensch hat einerseits teil an der in allen menschlichen Individuen identischen menschlichen Natur, besitzt diese andererseits aber immer in einer je einmaligen und unmitteilbaren Weise. „Das überall gleicherweise vorhandene Paradox dieses Ein- und Ausschlusses wird in der Redensart von der ‚Je-Meinigkeit‘ des Besitzes des Artwesens deutlich: das ‚Je‘ gehört zu allen Wesen der Art, kennzeichnet also diese letztere, während es gleichzeitig Einmaligkeit und Unmittelbarkeit der Individualität anzeigt. Das Geistsubjekt weiß, daß es ein solches ist, und damit, daß es auf eine einmalige und unmittelbare Weise Mensch ist. Weiß es aber damit auch schon, *wer* es ist? Nämlich: Wodurch es sich nicht nur quantitativ, sondern qualitativ von allen anderen Geistsubjekten unterscheidet?“¹⁷

Diese Qualität positiv zu umschreiben, könnte man – und diesen Weg geht die Rollentheorie – empirische, also äußerliche Merkmale anhäufen und damit die Individualität einkreisen. Man kann aber nicht sagen, daß diese Merkmale das individuelle Geistsubjekt definieren, vielmehr höchstens, daß sie es beschreiben. „Zählt es diese seine Kennzeichen zusammen, auch die ihm von innen zukommenden, wie Vererbung, die ihm organisch zugewachsenen wie Erziehung, Begegnung mit Persönlichkeiten usw., so kommt es über eine Häufung von Zufällen nicht hinaus. Es könnte unter anderen Lebensumständen ein ganz anderes bestimmtes Subjekt geworden sein.“¹⁸

Die Tatsache, daß der Mensch sich zwar des Daß seiner Einmaligkeit bewußt ist, nicht aber weiß, worin sie eigentlich besteht, tendiert immer wieder zu einer Preisgabe des angeblich in sich beschränkten Individuums zugunsten eines irgendwie Umgreifenden, d. h. im Sinne einer Bescheidung in einen der vielfältigen „Sozialismen“. Diesem Weg, den Wert des Individuums im Wert der Gemeinschaft auf- und damit meist untergehen zu lassen, steht der unbedingte Wert des Einzelnen entgegen, den die christliche Tradition festhält im Personbegriff.

Die Geschichte des Personbegriffes versprach, zwischen beiden Polen zu vermitteln. Dabei wird aber deutlich, daß der Personbegriff ein spezifisch christlicher ist: „Was Person ist, wird erst christlich hervortreten.“¹⁹ Die Sicherung einer absoluten personalen Einmaligkeit wie gleichzeitig ihres absoluten Sinns (= Sendung), des Seins-für-andere, -für-anderes, -in-ande-

rem, kann einzig vom absoluten Subjekt, von Gott her erfolgen. „Dort, wo Gott einem Geistsubjekt zusagt, wer es für ihn, den ewig bleibenden und wahrhaftigen Gott ist, wo er ihm im gleichen Zuge sagt, wozu es existiert – ihm also seine von Gott her beglaubigte Sendung verleiht – dort kann von einem Geistsubjekt gesagt werden, daß es Person sei.“²⁰ Genau dies geschah bei Jesus Christus; darum ist es nur konsequent, daß sich der Personbegriff in den frühchristlichen Auseinandersetzungen über die Trinität und Christologie herausbildete. Mit Recht kann Th. Haecker darum sagen: „Nur im Drama des Gottmenschen selber ist die Identität des erhabenen Spielers selber und der Rolle selber, welche er zu spielen hatte.“²¹ In der Identität von Person und Sendung in Christus ist die Dualität von Sein und Erscheinung, die die ganze Struktur des Menschen bestimmt, überwunden, und zwar absolut einmalig. „Alles, was neben Jesus noch Anspruch auf die Bezeichnung Person verdient, kann ihn nur aufgrund einer Beziehung zu ihm und Abkünftigkeit von ihm erheben. Von der Identität zwischen Ich und Sendung, wie sie in Jesus besteht, kann bei keiner andern dieser Personen die Rede sein, wohl aber von einer Begabung ihrer Geistsubjekte mit einem Teil oder Aspekt seiner universalen Sendung.“²² Die Teilnahme an Christi Sendung bedeutet das personalisierende, d. h. absolut vereinmaligende Moment für die Geistsubjekte. Der bleibende Unterschied ist der, daß die menschlichen Sendungen „nicht mehr, wie bei Christus, eine Synthesis apriori mit seiner Person darstellen, sondern aposteriori mit den geschaffenen und erwählten Geistpersonen synthetisiert und von Sündern auch nur teilweise angenommen und erfüllt oder ganz abgelehnt werden können“.²³

3.2 Glaube und Sendung

Glaube bedeutet den Akt der freien Annahme von Berufung und Sendung, er ist gleichzeitig das Moment theologischer Personalisierung. Im Glaubensakt begegnet der Mensch Gott und läßt sich persönlich von ihm betreffen. Gott selbst muß – durch den Heiligen Geist – diese Begegnung ermöglichen (Gott wird nur durch Gott erkannt), indem er den Menschen in seine Sphäre einbezieht, „entrückt“. Das ist die freie Erwählung des Menschen durch Gott, die in eine Berufung und Sendung mündet: das Ja grenzenloser Bereitschaft ist der Stoff, aus dem Gott formt; in den Schoß menschlicher Offenheit senkt Gott den Samen seines Wortes und Sendungsauftrages. „Keiner wird entrückt, der nicht mit einem persönlichen Auftrag aus der Begegnung zurückkäme.“²⁴ Dann ist der Mensch nicht (mehr), was er von sich selber aus zu sein meint, sondern, wozu ihn Gott beruft und sendet. Nachfolge wäre damit der Prozeß, „das eigene Ich immer restloser mit der gottgeschenkten Sendung zur Deckung zu bringen und in dieser Sendung die eigene, sowohl personale wie soziale Identität zu finden“.²⁵ Die Bibel beschreibt die Sendung in den Umbenennun-

gen (Simon wird Petrus, z. B.), die auch in der monastischen Tradition der Kirche bleibende Bedeutung erhalten haben. „Und da der neue theologische Name immer ein solcher der sozialen Repräsentation und des Dienstes ist, wächst er in sein unterscheidend-Persönlichstes gerade dadurch hinein, daß er seine private Subjektivität vergißt und in seine Funktion eingeht.“²⁶

3.3 „Sendung“ als Lösung der Aporie „Persönlichkeit und Form“

Hans Urs von Balthasar beschreibt in zwei älteren Beiträgen die in der Realdistinktion von Dasein und Sosein wurzelnde, nicht auflösbare grundmenschliche paradoxe Situation zwischen allgemein und besonders, notwendig und zufällig, abstrakt und konkret, Denken und Handeln, Zuschauer und Mitspieler.²⁷ Im Paradox der geschaffenen, endlichen Geistnatur ist die Philosophie, das, was der Mensch über sein eigenes Wesen aussagen kann, am Ende; es ist ein paradoxes Ende: „das Ende der sich zwanghaft schließenden Endlichkeit, welche sich doch im letzten Augenblick als solche verleugnet: im letzten Augenblick, um überhaupt Geist zu sein, wie mit letzter Kraft die Mauer, hinter der der sichere Erstickungstod droht, einrennt und sich einen Ausgang ins Unendliche schafft, um in der Welt atmen zu können.“²⁸ Zum einen ist der Mensch gezwungen, im Konkreten zu leben, Entscheidungen zu treffen, sich zu binden, eine Form anzunehmen, sich zu entäußern, – gleichzeitig wird er jedoch immer – und das unterscheidet ihn vom Tier – in einem Überschuß über die konkrete Situation hinausdrängen, um Endgültiges, Ewiges, Absolutes zu berühren: aber auch „der ‚allverstehende‘ Mensch ist als solcher gerade nicht das, was er sein möchte: der Mensch, der jede konkrete Situation von innen her bewältigt und durchlebt“²⁹, das Verstehen fordert zwar die Tat als Rettung, stellt jedoch gleichzeitig die volle Ernsthaftigkeit dieser Tat auf ewig in Frage.

Von Balthasar formuliert die Aporie: „Wird von uns also nicht das Unmögliche verlangt? Wir sollen uns ganz einem Teil verschreiben, während wir wissen, daß dieser Teil nicht das Ganze ist. Wir sollen Gott auf die eine Seite setzen, während wir wissen, daß Gott keinen Parteien sich verschreibt. Wir wollen das Ganze übersehen, in dem unvereinbaren Doppelsinn, daß wir es zugleich ‚beherrschen‘ und ‚nicht beachten‘. Ist dieses Paradox lebbar, und gibt es einen Weg, es lebend zu verwirklichen, ohne es als Paradox zu zerstören?“³⁰ „Was, innerhalb der unendlichen Weltfülle, soll denn nun streng, ausschließlich, fordernd, *mein* Gesetz, *meine* Form sein? Etwa doch der Mensch, jene Situation, die hier und jetzt mir begegnen und die zu bestehen mir in folgedessen geboten sind? Aber bin ich nicht frei, die Begegnungen und Situationen selber zu wählen und auswählend herbeizuführen? Welche soll herauf, und welche versinken? Welche Idee wird mir bei solcher Entscheidung und Auswahl vorschweben?“³¹

Zwei Wege aus dieser Weg-losigkeit können nicht befriedigen, nämlich die gegenseitige Reduktion des einen Pols auf den anderen: weder bringt allein der „Sprung in die Tat“, der „blinde Gehorsam“, die entfremdende Entäußerung die Lösung – noch ist die Tat lediglich das große Mittel der Selbstverwirklichung auf dem Weg zur „großen, reifen, weisen Persönlichkeit“³²: „Die Situation, die wir beschrieben haben, daß der Mensch zugleich einen weiten (theoretischen) und engen (praktischen) Horizont besitzt, daß er gleichzeitig die Gleichgültigkeit und Zerstreuung des Zuschauers und die leidenschaftliche Beteiligung des Mitspielers verwirklichen muß, diese Situation ist eine grund-menschliche und ist nicht ‚auflösbar‘.“³³

Die unbedingte Begründung des menschlichen Ich in seiner Besonderheit gelingt erst jenseits der Polarisierung, in Gott, im theologischen Gedanken der Sendung: „Nicht nur kennt Gott allein die Form jeder menschlichen Person, er allein hat auch diese Form, bestimmt sie und verleiht sie.“³⁴: „Dafür, daß die Nachfolge Christi eine für jeden Menschen eigene, unverwechselbare, persönliche Form hat, dafür sorgt der Heilige Geist, der jedem seine Sendung zuteilt, wie *er* will, und doch alle Sendungen darin übereinkommen läßt, daß sie Formen der einen Nachfolge bleiben. Dieses Persönlichste, Einmaligste der eigenen Nachfolge rein aufzufassen und zu verwirklichen, ist Sache des Glaubensgebetes. Was immer der Mensch von sich aus an Elementen und Strukturen mitbringen mag, ist Material dieser letzten Form, das so oder anders, überhaupt oder auch gar nicht verwendet werden kann. Kein einziges Stück dieses Materials hat von sich aus irgendeinen Anspruch, so oder anders oder überhaupt benützt und behauen zu werden. Nichts ist von sich aus Form für die Persönlichkeit, die sich als menschliche nur vollendet, wenn alles an ihr Stoff bleibt in der Hand des göttlichen Meisters. Christliche Existenz hält sich offen, lebt im Horchen und Gehorchen dem Wort, bleibt geschmeidig für jede Änderung und Erweiterung im Plan der Sendung.“³⁵

Wenn der absolute Gott mich anruft, bestimmt und sendet hinein ins Konkrete, darf ich mich mit absoluter Berechtigung dieser Relativen verschreiben im Wissen um seine absolute Bedeutung. Christus erbringt den Beweis, „daß es existentiell möglich ist, zugleich das Ganze und der Teil, zugleich das schlechthin Überlegene und schlechthin Unterworfene zu sein“³⁶, in ihm sind das Ich und die Rolle in der Wirklichkeit Sendung schlechthin und allem irdisch Erreichbaren gegenüber einmalig und überschwenglich identisch. Die im Heiligen Geist ermöglichte Teilhabe an Christi Sendung bedeutet für den Menschen das personalisierende Moment, hier gründet seine absolute Einmaligkeit. Der Geist schließt in der Sendung den tragischen Riß zwischen Person und Rolle; gerade im Absehen von sich selbst, in der Konzentration auf die Sendung, gewinnt der Mensch seine letzte Bedeutung und Erfüllung. Die

Sendung in das Partikuläre „bleibt, als das Aufgetragene, das absolut Wichtige und Belangvolle, wie ja auch die Rolle für den Spieler das absolut Wichtige ist. Aber der Spieler ist es, der sich selber belanglos, für sich selber blind wird. So ist auch der ‚blinde Gehorsam‘ für ihn keine geblähte Tugend und keine gespreizte ‚Askese‘, sondern die schlichte Selbstverständlichkeit, wie wir sie bei der ‚Magd des Herrn‘ fanden“.³⁷

-
- 1 Weitreichende Anregungen zu diesen Ausführungen verdanke ich dem vierbändigen Werk „Theodramatik“ Hans Urs von Balthasars (Einsiedeln 1973–1983).
 - 2 R. Dahrendorf, *Homo Sociologicus*. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle, 15. Aufl. Opladen 1977, 81.
 - 3 F. H. Tenbruck, Zur deutschen Rezeption der Rollentheorie: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 13 (1961), 31.
 - 4 in seinem in Anm. 2. genannten Werk. Die Zitate im laufenden Text sind daraus entnommen, die angegebenen Seitenzahlen beziehen sich darauf.
 - 5 einmal ganz abgesehen von den unabhängig davon auftretenden Inter- und Intra-Rollenkonflikten. Vgl. dazu Dahrendorf, a. a. O., 52.
 - 6 vgl. G. H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, Frankfurt 1973 (stw 28), bes. 177–271.
 - 7 a. a. O., 180.
 - 8 L. Krappmann, *Neuere Rollenkonzepte als Erklärungsmöglichkeit für Sozialisationsprozesse*: M. Auwärter u. a. (Hrsg.), *Seminar: Kommunikation, Interaktion, Identität*, Frankfurt 2. Aufl. 1977 (stw 156), 313.
 - 9 H. Plessner, *Soziale Rolle und menschliche Natur*: ders., *Diesseits der Utopie*, Frankfurt 1974 (st 148), 32.
 - 10 H. Plessner, *Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung*: ders., *Diesseits der Utopie*, Frankfurt 1974 (st 148), 20.
 - 11 Dahrendorf, a. a. O., 22.
 - 12 H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch Band II*, Heidelberg 1970, 602.
 - 13 H. Menge, *Lateinische Synonymik*, Heidelberg 5. Aufl. 1969, 120. – Die Etymologie von *persona* kann noch immer nicht als geklärt gelten (etruskisch, griechisch?).
 - 14 Th. Haecker, *Was ist der Mensch?*, Berlin 1959 (Ullstein Buch Nr. 232), 115 f.
 - 15 vgl. H. U. v. Balthasar, *Theodramatik I: Prolegomena*, Einsiedeln 1973, 604–606.
 - 16 A. Guggenberger, *Person: Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Band 3, München 2. Aufl. 1974 (dtv WR 4057), 311.
 - 17 H. U. v. Balthasar, *Theodramatik II–2: Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 187.
 - 18 a. a. O., 188.

- 19 H. U. v. Balthasar, Theodramatik II-1: Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976, 353.
- 20 ders., Theodramatik II-2, a. a. O., 190.
- 21 Th. Haecker, a. a. O., 116.
- 22 v. Balthasar, Theodramatik II-2, a. a. O., 190
- 23 ebd.
- 24 ders., Theodramatik II-1, a. a. O., 29.
- 25 ders., Theodramatik II-2, a. a. O., 248.
- 26 a. a. O., 245.
- 27 vgl. v. Balthasar, Verstehen oder Gehorchen?: Stimmen der Zeit 135 (1939), 73–85; sowie:
ders., Persönlichkeit und Form: Gloria Dei 7 (1952), 1–15.
- 28 v. Balthasar, Persönlichkeit und Form, a. a. O., 8; vgl. a. a. O., 1–8.
- 29 ders., Verstehen oder Gehorchen?, a. a. O., 76.
- 30 a. a. O., 80; vgl. v. Balthasar, Persönlichkeit und Form, a. a. O., 5; „Ist der Gedanke einer
unendlichen Form für weltliche Wesen ein Widerspruch in sich selbst?“
- 31 v. Balthasar, Persönlichkeit und Form, a. a. O., 10.
- 32 ders., Verstehen oder Gehorchen?, a. a. O., 82.
- 33 ebd.
- 34 ders., Persönlichkeit und Form, a. a. O., 12.
- 35 a. a. O., 12 f.
- 36 ders., Verstehen oder Gehorchen?, a. a. O., 84.
- 37 a. a. O., 85 – vgl. auch die besondere Bedeutung des Sendungsgedankens für P. Joseph
Kentenich, wie ihn Lothar Penners in seiner Dissertation (Eine Pädagogik des Katholischen,
Vallendar-Schönstatt 1983, bes. 38 f.) herausgearbeitet hat.

Gesundes Seelenleben – gesundes Menschentum – gesundes Christentum

Von Benito Schneider

1

Professor Dr. Dr. Siegmund hat vor einigen Jahren ein beachtliches Büchlein von nur 180 Seiten herausgebracht mit dem Titel: „Christentum und gesundes Seelenleben“. Darin stellt er die Unruhe zu Gott als eine wesentliche Voraussetzung für gesundes Seelenleben hin. Unterdessen hat Prof. Dr. Balthasar Staehelin als Arzt und Psychotherapeut den Gedanken verbreitet, daß die Wurzel fast aller seelischen Krankheiten in einem religiösen Konflikt gründet, den es aufzulösen gilt. In seinem Buch „Der psychosomatische Christus“ (1980) besteht er darauf, daß die menschliche Seele von Natur aus christlich ist. Daher der frappierende Titel seines Buches. Staehelin ist der Meinung, daß sich der Sinn des Menschenlebens nicht in der Selbstverwirklichung erschöpft, sondern in der Christusverwirklichung: „Mit diesem Buche strebe ich nach einem anderen Ziel: An Stelle der Selbstverwirklichung möchte ich die Christusverwirklichung als Zukunftsziel der Menschheit setzen“ (S. 9). Prof. Dr. Viktor Emil Frankl, der wohl härteste Gegner von Siegmund Freud, vertritt die Auffassung vom „unbewußten Gott“. „Der un-bewußte Gott“ ist der Titel eines seiner bekannten Bücher. Auch Frankl ist Mediziner und Psychotherapeut. Die Psychagogin Christa Meves bewegt sich mit ihrem Arbeiten auf der gleichen Linie wie Staehelin und Frankl, und es ist erstaunlich, wie sehr sie Menschen anzieht in ihren Vorträgen – ganz zu schweigen von dem Einfluß ihrer Bücher.

P. J. Kentenich war der Meinung, daß eine gesunde seelische Entwicklung nur möglich ist, wenn alle Religiosität aus dem Kern einer gewissen Schlichtheit, einer gewissen Kindeshaltung, einer letzten Naivität heraus entwickelt wird. Weil er aber selbst ein hochbegabter Mann war, kann man das nicht verdeuten als infantiles Denken. Es gibt eine echte „Genialität der Naivität“, wie man sie nicht selten beim einfachen Volk findet, aber auch vielen großen Geistern eigen war oder ist. Wer innerlich so Kind sein kann vor Gott, daß er ihn als wirklichen Vater erlebt, bleibt auch am meisten urgesunder Mensch. Jeder Mann, der selbst Vater von Kindern ist oder wird, wird dadurch auch selbst mehr Kind, und zwar durch den seelischen Kontakt zu den eigenen Kindern. Vater-sein und Kind-sein sind Begriffe, die sich gegenseitig fordern und bedingen. Darum wird es auch verständlich, daß Christus sich gegen ein ungesundes und verkrampftes Seelenleben wandte, als er den widerspenstigen und eigenwilligen Pharisäern entgegenhielt: „Wenn ihr euch nicht bekehret

und werdet wie die Kinder, könnt ihr nicht in das Himmelreich eingehen“ (Mt 18, 3). Wenn Plato die Fähigkeit zur Verwunderung den Anfang aller Philosophie bezeichnet, so meint er im Grunde die Haltung der ehrfürchtig staunenden Schlichtheit, die sich offenhält für die Reichtümer einer ihr noch unbekannten Welt und Wirklichkeit. Das ist die Haltung des Kindes. Es ist die Genialität dessen, der lernen will, der empfangen will, der beschenkt sein will wie ein Kind, das dieser Geschenke bedarf zu seiner gesunden Entfaltung. Diesem Gedanken wollen wir bei P. J. Kentenich etwas nachgehen. Dann wird sich auch zeigen, wie tiefe und reiche Religiosität zugleich seelisches Gleichgewicht garantiert.

2

P. J. Kentenich vertrat die Meinung, daß dem modernen Menschen nichts nützlicher sei als das Kindwerden vor Gott. Vor der „Übermacht“ Gottes, so meinte er, sei nur die Haltung des Kindes die richtige Einstellung, um selber gesunder Mensch mit normalem Seelenleben zu bleiben. Es geht also um den Menschen, um seine ihm eigene Würde als solche. Die menschliche Person als unveräußerlicher Grundwert (wie sie Papst Johannes Paul II. immer herausstellt) aller irdischen Kultur braucht ein Klima, in dem sie sich bestätigt weiß, bestärkt erlebt, in dem sie zu ihrer Entfaltung die besten Bedingungen findet. Und die findet der Mensch am ehesten, wenn er seinen Gott als den Gott der unendlichen Liebe erfährt und womöglich auch erlebt. Darum sagt P. Kentenich: „Den Ausgangspunkt . . . bildet die Stelle beim Propheten Isaias: ‚Wie eine Mutter ihr Kind liebkost, so will ich euch trösten. An meinem Busen will ich euch tragen und auf meinen Knien euch wiegen.‘“ (Is 11,13.) Hier trägt der Vatergott ausgesprochen mütterliche Züge. Und dieser Gott der Liebe bejaht sein Kind und will es seine Liebe fühlen lassen. Der heutige Mensch wird von vielen Beängstigungen geplagt, die auf sein Gemüt drücken. Außerdem ist er hineingeworfen in die Anonymität der technisch bestimmten Zivilisation. Er lebt und webt in einem unpersönlichen Kollektiv, in dem er sich als Person nicht mehr gewertet weiß, in dem er mit sich selbst allein gelassen ist. Das hält nur der aus, der trotz des eisigen Windes um ihn her sich in einer letzten Liebe geborgen weiß, der innerlich getragen ist vom Glauben, daß Gott seinem Leben Sinn gibt, daß er vom Gott der Liebe angenommen und aufgenommen ist in einen lebendigen Sinnzusammenhang. Was heute viele junge Menschen nur noch in Diskotheken und im Rausch der künstlich aufgeputschten Gefühle suchen, ist oft nur Ersatz für innere Leere und somit Vorstufe für noch schlimmeren Ersatz in Sex, in der Droge oder im Anarchismus, der so viele Menschen befallen hat. Ohne letzte und große Liebe kann kein Mensch ein gesundes Seelenleben führen. Darum ist das Kindwerden vor Gott alles andere als unmännlich oder Ausdruck eines infantilen Lebensge-

fühls. Es ist Zeichen der gesunden Grundhaltung dessen, der ursprünglich und urwüchsig empfindet und Vertrauen in das Leben hat, in den Lebenssinn, in einen tieferen Wert des Daseins. Die reine Intellektualität tut es nicht und täuscht eine Scheingröße vor. Der bloße Willens- und Tatendrang unterdrückt oft die edelsten Antriebe der menschlichen Seele. Auf das Herz kommt es an, damit der Mensch Harmonie finden kann, in der er selbst zu seiner inneren Mitte gelangt. Wenn er dann weniger intellektuell ist, so braucht das kein Nachteil zu sein. Wenn er dabei weniger Erfolgsheld in seinen äußeren Leistungen ist, so kann das ein Vorteil sein. Wenn das Herz nicht innere Mitte der Persönlichkeit wird, gibt es kein gesundes Seelenleben, keine gesunde Religiosität, keine echte Synthese und Mitte im Leben. Entweder wird die Liebe, der Edelmut, aufrichtige Empfänglichkeit für das Gute und Heilige Grundaffekt der Seele, oder das Kräftegefüge der Seele kippt um und erleidet einen Kollaps.

So ist das bei sehr vielen Menschen von heute. Es fehlt an der inneren gewachsenen Einfalt, Kindesart und seelischen Urwüchsigkeit, die noch dankbar empfinden kann vor den Großtaten in der Schöpfung, vor dem Geheimnis göttlicher Führung im eigenen Leben. Vor Gott sind die groß, die ganz klein sein können, sich dabei aber doch wertvoll erleben. Die „Größe des Kleins“ ist das eigentliche Geheimnis gesunden Lebensgefühls und gesunden Seelenlebens, schlechthin gesunden Menschentums. Klassisch hat das die Gottesmutter vorgelebt und damit die härtesten Proben des Lebens bestanden und durchgestanden: „Die Stolzen stürzt er vom Throne, Niedrige hebt er empor. Hungerige erfüllt er mit Gütern, Reiche läßt er leer ausgehen“ (Lk 1, 52–53).

Wir wissen, wie sehr P. Kentenich Erzieher zu dieser Lebensweisheit geworden ist, wie sehr er selbst schwerste Belastungen durch diese „Genialität der Naivität“ im Leben überstanden hat. Und doch war er an sich ein Mann voller Dynamik und Gestaltungswillen, der als einsamer Kämpfer oft im Leben einer großen Übermacht gegenüber seinen eigenen Weg gegangen ist. Er war kein Wüstenheiliger wie Antonius von Ägypten im vierten Jahrhundert, oder wie Simeon der Säulensteher, oder wie Charles de Foucauld in der Sahara. Während 18 Jahren Verbannung in seinem Leben quoll aus diesem Manne der unaufhörliche Strom einer nie versiegenden Quelle marianisch gefärbter Liebe. Selbst für Humor und etwas Schalkhaftigkeit hat er immer Sinn und gute Laune bewahrt. Das war die „Genialität urwüchsiger Schlichtheit, die Genialität der Naivität“, die ihm immer eigen gewesen ist in seinem langen Priesterleben. Sie hat allerdings ihre Wurzeln in seiner tiefen Liebe zu Maria, in seiner umfassenden Hingabe an die Gottesmutter, die seinem Vorsehungsglauben die Note einer alles umfassenden „Weltanschauung“ gegeben hat.

Um abzulenken von sich selber hat P. Kentenich oft sehr ausgiebig die originelle Religiosität und Frömmigkeit der hl. Therese von Lisieux herangezogen für die Erklärung der Bedeutung der geistlichen Kindheit. Was er von ihr sagt, dahinter verbirgt er sich selbst. Darum kann er auch die theologischen Zusammenhänge der Spiritualität der Heiligen von Lisieux aufzeigen. Er sagt: „Woher kommt es, daß die religiöse Erlebnisfähigkeit des heutigen Menschen, der heutigen Jugend so überaus gering ist? Der Antworten gibt es viele. Aber eine der bedeutendsten lautet: Weil sie nicht vorbereitet ist durch Erlebnisse in der natürlichen Ordnung . . . Wir wollen in diesem Zusammenhang einmal die kleine hl. Therese sprechen lassen.“ Dann zitiert P. Kentenich aus dem Buch von Urs von Balthasar „Therese von Lisieux – Geschichte einer Sendung“: „Therese wird hineingeboren in eine Familienwelt, die für sie sofort und bleibend zum Symbol des Himmels wird. An der Familie, an ihren Gesetzen, Beziehungen, Ereignissen lernt sie wie in einer Kinderfibel die Wirklichkeiten des Christentums buchstabieren . . . Keine Gefahr, daß das Kind zu lange am Buchstaben hängenbleibt und den darin liegenden Geist und Sinn nicht durchschaut. Das Bild leuchtet, der Buchstabe bedeutet, und das Kind lernt mit dem Schauen und Hören von Bild und Wort unmittelbar auch den Sinn.“ Dem fügt P. Kentenich bei: „Das Gesetz der organischen Übertragung wird sichtbar. Das Familienerlebnis in der natürlichen Ordnung wird sofort übertragen auf die übernatürliche Welt.“ Urs von Balthasar fährt fort: „Mittelpunkt der Familie ist der Vater, der menschlich so verehrte, geliebte, fast vergötterte Vater, der für Therese die sofort gegebene, nie aufgelöste Einheit von Autorität und Liebe ist. Im Verhältnis zum Vater, den sie nie auch nur einen Augenblick gefürchtet hat, lernt sie, daß Gehorsam und Liebe fraglos zusammengehören, im Grunde sogar eins sind. Sie blickt auf den Vater, der Vater blickt auf Gott, und so lernt sie durch ihn auf Gott blicken.“ Und nochmals von Balthasar: „Therese war noch ganz klein, da der Vater sie mit in die Kirche nimmt. Während der Predigt neigt er sich zu ihr: ‚Paß gut auf, meine kleine Königin, es wird von deiner heiligen Namenspatronin gesprochen.‘ Ich paßte gut auf, aber ich gestehe offen, daß ich mehr auf meinen Vater sah als auf den Prediger.“ Urs von Balthasar gibt für die angedeuteten Gesetze der organischen Übertragung und Weiterleitung das theologische Prinzip an: „Die Welt ist ein Gesamtsakrament, das Erscheinungshafte an ihr ist wirksames Symbol des durch Phänomen und Materie hindurchwirkenden Gottesgeistes.“ Nach weiteren Texten Thereses über ihr konkretes Verhältnis zu ihrem leiblichen Vater sagt P. Kentenich: „Da haben Sie in konkreter Form die Gesetzmäßigkeiten vergegenwärtigt: Zweieinheit mit dem irdischen und himmlischen Vater. Organisches Denken, nicht mechanisches Auseinanderreißen. Das sind Formulierungen, die wir heute nicht

mehr verstehen, zumal nicht männliches, klötzchenhaftes Pyramidendenken, während frauliches, ganzheitliches, organisches Kreisdenken eher Sinn hat für derartige Zusammenhänge.“ Urs von Balthasar formuliert es so: „Therese realisiert im Übernatürlichen nur, was sie irgendwie im Natürlichen erlebt hat. Sie hat vielleicht nichts überwältigender erfahren als die Liebe von Vater und Mutter.“ P. Kentenich sagt es auf seine Weise: „Darum wird das Gottesbild durch die Kindesliebe bestimmt . . . Brautschaft hat die kleine hl. Therese, im Unterschied zu der großen, nicht erlebt. Verstehen Sie weshalb? Weil alle übernatürlichen Erlebnisse vorbereitet worden sind durch die natürlichen. Das ganze Buch (von Balthasar) setzt sehr gut auseinander, mit welcher Naivität sie alle Menschen umfängt . . . Das Kernerlebnis ist von Anfang bis zum Ende ihres Lebens die Kindlichkeit geblieben, auch wo sie in den Heiland hineinwächst. Sie ist schlechthin *das* Kind.“

4

Wenn wir aber unserem Thema vom gesunden Seelenleben, vom gesunden Menschentum, vom gesunden Christentum treu bleiben wollen, so müssen wir mit P. Kentenichs Deutung der hl. Therese noch mehr auf Einzelaspekte eingehen. Wir wollen dabei festhalten, daß P. Kentenich auch von sich selber spricht, seine eigene Originalität erläutern will, wenn er die Heilige von Lisieux sprechen läßt. Und was das gesunde Seelenleben, Menschentum wie Christentum betrifft, so war es sein besonderes Anliegen als religiöser Erzieher, eine echte und bessere Harmonie von Natur und Gnade im modernen Menschen zu sichern, grundzulegen und in die Wege zu leiten. Die Einführung der kleinen hl. Therese in den Glauben, in den gelebten Glauben, ist auf ganz personale Weise erfolgt. Sie erlebt Personen, Vater, Mutter, Brüder, Schwestern. Aber das alles erlebt sie im Zusammenhang mit Gott. Sie kommt niemals los von Gott, von der Kindlichkeit vor dem Vater im Himmel. Alle Beziehungen zu Gott oder dem Heiland erlebt sie rein personal. Und P. Kentenich fügt an: „Wie klassisch ist das! Therese handelt nie ideenmäßig . . . Alles ist auf das Personale eingestellt. Wir tragen in der Erziehung oft nur Ideen vor, möchten aber die Ideen nicht verkörpert sehen in Personen.“ Ob das wohl heute nach mehr als dreißig Jahren noch aktuell ist? Therese kennt keinen Formalismus: „Von der Wurzel her ist jeder Formalismus ausgeschaltet“, sagt P. Kentenich in diesem Zusammenhang. Das echte Gotteskind ist immer personal eingestellt. So muß unser Verhältnis zu Gott werden, wenn wir auf der Höhe der Zeit leben wollen, wenn wir die Härten des Lebens in einer vollkommen säkularisierten Umwelt bestehen wollen mit unserem Glauben. Therese gebraucht das Bild vom Spielball Gottes. Der Vatergott spielt mit dem Kinde. Aber dieses erlebt das Weltgeschehen nicht wie Heraklit es im alten Griechenland verstand, in dem alles widersinnig verläuft.

Für Therese ist der Vatergott das Maß aller Dinge. Er darf mit dem Kinde machen, was er will. Dafür ist er Vater. Was bin ich? Der Spielball Gottes. Hier nun fügt P. Kentenich an: „Prüfen Sie, was das für eine Selbstlosigkeit *per eminentiam* einschließt: Heute in die Tasche gesteckt, jetzt in den Schmutz geworfen, jetzt im Keller gelassen, dann wieder in liebevolle Behandlung genommen . . . In der Kindlichkeit liegt die Lösung der allertiefsten Lebensprobleme. Das glanzvolle Reden tut es nicht, nur das schlichte Ja-sagen, ob man nun Faustball oder Fußball ist.“

Darum besteht nach P. Kentenich das Wesen der Kindlichkeit erstens in der richtig verstandenen Demut, im Kleinsein, das wir gerne anerkennen. Es besteht aber auch im Heroismus der Hingabe und schließlich im Heroismus des Vertrauens. Der Abstand zwischen Ideal und Wirklichkeit in unserem Leben soll durch die Demut und das Kleinsein-Erlebnis ausgefüllt werden. Hören wir P. Kentenich: „Das schlichte einfältige Kind bekennt gern seine Schwäche, es fühlt sich hilflos.“ Und wieder P. Kentenich: „Ohne Vater und Mutter fühlt es sich ständig zurückgestoßen in den Kerker der Hilflosigkeit . . . Gerade *weil* schwach und hilflos, dürfen wir sagen: Wenn wir die Hilflosigkeit auswerten, dann gilt das Wort: Gott wirkt gerade durch uns die größten Werke.“

Aber Kindlichkeit schließt den Heroismus der Hingabe ein. Ich löse mich von dem Vertrauen in mich selbst, indem ich mich ganz einem Stärkeren hingebe. Der inneren Gesinnung nach war die Gottesmutter die Kleinste, eine Magd wollte sie sein, aber eine Magd des Herrn. Eben darum war sie die Größte von allen. Das Kleinsein ist sogar der wesentliche Rechtstitel auf die Erbarmungen Gottes. Das ist der Gipfel der Demut, aber er ist nur möglich bei tiefer Hingabe an ein höheres „Du“, das mich mit aller Liebe aufnimmt. Therese lebt in der personalen Liebe zum Vater im Himmel. An ihn will sie sich verschenken. Therese denkt an das Kind unten an einer Freitreppe. Es möchte hinaufsteigen, kann es aber nicht, weil es zu klein ist. Oben wartet der Vatergott. Was tut es nun? Es streckt dem Vater seine Arme entgegen. Und der Vater kommt ihm von oben entgegen und nimmt das Kind in seine Arme. Damit ist der Heroismus der Hingabe des Kindes vor Gott ausgedrückt.

Aber auch der Heroismus des Vertrauens kennzeichnet das echte Kind. Therese nennt sich einfach das Opfer der barmherzigen Liebe Gottes, oder das Opfer des göttlichen Erbarmens. Therese beruft sich nicht auf ihre Verdienste oder Bußübungen. Sie will sich nur berufen auf die barmherzige Liebe des Vaters im Himmel. Sie ist der Barmherzigkeit Gottes „zum Opfer gefallen“ und weiß sich bei ihm geborgen. Das ist der Heroismus des Vertrauens, weil sie das radikal in allen Situationen des Lebens anwendet.

Wohl gemerkt: P. Kentenich hat, wenn er Thereses Frömmigkeit darstellt, auch sich selber gekennzeichnet. Und er fügt an: „Gott spricht auch aus dem

Zeitgeist. Gehen Sie bitte hinein in die Lager der anderen. Da sucht man überall den kollektivistischen Menschen zu kultivieren. Man will einen primitiven Menschen schaffen, der nur auf die primitiven Bedürfnisse reagiert . . . Primitive Verhältnisse formen primitive Menschen, die sich selber nicht führen können und deshalb überall abhängig sind. Der primitive Mensch gibt eines ‚Linsenmuses‘ wegen das Recht auf Freiheit auf, das Recht auf das Göttliche. Auf der anderen Seite die Urgewalt der Geißel der neuen Welt, die auf uns niederprallt . . . Kindlichkeit ist die praktische Lösung aller Fragen für denjenigen, der tief religiös ist.“ Oder: „Das wertvollste Mittel, zu Gott emporzuwachsen, ist unsere Armseligkeit und Schwäche . . . Wie groß ist der Mensch, der fähig ist und es fertigbringt, das Wort zu wiederholen: Gott liebt mich wegen meiner Fehler. Weil ich klein bin, nimmt er sich meiner an.“ Die Enzyklika Johannes Pauls II. (1980) „Reich an Erbarmen“ ist wie eine Bestätigung der Lehre P. Kentenichs von der erbarmenden Liebe des Vatergottes. Wir sind das „glückliche Opfer“ seiner unendlichen Liebe. Mit dieser Denkweise hat P. Kentenich das Konzentrationslager und 14 Jahre Exil „siegreich“ überstanden.

Aber die Seele muß frei werden von sich selber, von ihrer Ichhaftigkeit, sie muß sich hineinbegeben in das Herz des liebenden Gottes, des liebenden Herrn und Heilandes, in das Herz Mariens. Vor Jahren wurde noch in vielen Kirchen das Lied gesungen: „Jesu, Jesu komm zu mir. O wie seh’n ich mich nach dir.“ Darin wird an einer Stelle von der seelischen Gesundheit gesprochen, die durch übernatürliche Einwirkung auf die Seele und durch die Liebe der Sehnsucht nach Gott entsteht. „Doch ein Wort aus deinem Mund, und die Seele wird gesund.“ Die eigentliche und wahre Selbstverwirklichung ist also tatsächlich eine Christusverwirklichung – auch wenn wir uns nicht Prof. Dr. Staehelin anschließen wollen in der Frage, wie das zu erreichen ist. Im liebenden „Du“ Christi und Mariens, dem die Seele sich voll hingibt, wächst sie über sich selbst hinaus. Dieses Eintreten in das „Du“ Christi oder Mariens sichert auch gesundes Menschentum. Die große hl. Therese von Avila – sie ist bekanntlich jetzt Kirchenlehrerin – sagt in einem bekannten Hymnus: „Dein bin ich, geboren zu dir. Was verfügst Du zu tun mit mir? Gib mir Reichtum oder Armut, gib mir Trost oder Trübsal, gib mir Frohlocken oder Trauer, süßes Leben, Sonne ohne Schleier. Da ich ganz mich hingab: Was verfügst Du zu tun mit mir?“

Die Hingabe in der wirklichen Liebe ist der Kern echter Kindlichkeit. Das ist der Sinn des Liebesbündnisses mit Maria in Schönstatt. Wer aus sich heraustritt und eintritt in ein höheres „Du“, der wird das „Opfer der Liebe“ des andern, der ihn reich beschenkt. Eigenes Bemühen ist nicht überflüssig, aber entscheidend ist das Sichherabneigen Gottes zu dem schwachen Menschen, den er mit seiner Kraft erfüllt. Hier liegt das Geheimnis gesunden Seelenlebens, gesunden Menschentums. Hier liegt auch das Geheimnis gesunden

Christentums. Paulus rühmt sich seiner Schwachheiten: „So will ich mich denn rühmen meiner Schwachheiten, damit die Kraft Christi in mich einzieht . . . Denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark.“ (2 Kor 12, 9.)

5

Was wir gesagt haben zu P. Kentenichs „Genialität der Naivität“ ist tatsächlich die Genialität des Kleinseins, also der Kindlichkeit. Es ist der „kleine Weg“ der hl. Therese von Lisieux. Dazu bemerkt P. Kentenich: „Es mag noch in den Ohren klingen, daß sie die Eigentätigkeit nicht gestrichen wissen will, im Gegenteil. Aber sie wertet sie nicht sonderlich. Sie wertet Gottes Tätigkeit. Die größte Eigentätigkeit besteht für sie darin, den Todessprung zu wagen für Herz und Willen, um auf diese Weise vorbehaltlos in die Arme Gottes zu fallen.“ Danach spricht P. Kentenich von der Demut, die so oft falsch verstanden wird: „Meist wird die Demut verwechselt mit Mangel an Zeugnisfähigkeit und Durchsetzungsfähigkeit. Demut ist aber Wahrheit und Gerechtigkeit, um auch Zeugnis abzulegen gegen das Empfinden der Zeit und gegen die Meinung der Öffentlichkeit. Wahre Demut ist ‚entticht‘. Deswegen ist sie allein zuverlässig. Nur wahrhaft demütige Menschen können treu sein.“

Das alles hat P. Kentenich gesagt, als er bereits in den großen Auseinandersetzungen um seine Gründung stand, die ihm kurz nachher 14 Jahre Verbannung eingebracht haben. Er selber ist auf diese Weise auch eine Bestätigung für die Richtigkeit seiner Lehre und Auffassungen geworden. Wenn Papst Johannes Paul II. sich 1980 offen zu P. Kentenich und Schönstatt bekannt hat, so ist das auch ein Triumph, der durch viele Jahre durchgehaltenen Demut und Treue P. Kentenichs und der Seinen, wie sie seiner Kindesgesinnung entsprach. Hören wir noch einmal P. Kentenich zu seiner Sendung, die er auch mit der Autorität des hl. Paulus und Therese von Lisieux zu erklären sucht: „Therese hat eine Sendung. Ihre Lehre ist verständlich. Sie ist wohl ein Gegenstück zu der des hl. Paulus. Andere Klänge werden angeschlagen. Und doch derselbe Ton. Und wie klingt dieser Ton im Munde eines schlichten Mägdleins! Therese liebt den Krieg. Sie ist eine Kämpfernatur: ‚Ich habe die Festung des Karmel mit der Spitze des Schwertes erobert.‘ Sie strengt sich an, sie lebt die Abtötung, die Buße. Aber sie wertet diese Dinge nicht sonderlich. Sie wertet Gottes Tätigkeit. ‚Der Herr hat mir verliehen, keine Angst vor dem Krieg zu haben. Streiten wir ohne Unterlaß, selbst wenn keine Aussicht besteht, die Schlacht zu gewinnen. Was liegt am Erfolg! Haben wir die Kraft nicht, dann kämpft Jesus mit uns. Um jeden Preis will ich meine Pflicht erfüllen.‘“

6

Wir wollen zum Abschluß kommen. Gesundes Seelenleben, gesundes

Menschentum und gesundes Christentum sind wesentlich mit der Kindlichkeit verknüpft. Es gedeiht nur dort, wo der Mensch sich vor Gott als Kind erlebt, der „ihn auf den Knien wiegen“ will. Viele heute noch religiös interessierte Menschen leiden entweder an der „Verkopfung“ der Botschaft Christi, wie Christa Meves das einmal sehr gut ausgedrückt hat, oder sind einer blinden, um nicht zu sagen verkrampften, Dynamik des Willens verfallen, die sich nicht selten als oberflächlicher, pastoraler Triumphalismus entpuppt. Wieder andere haben das Herz „nicht am rechten Fleck“ oder überhaupt nicht entwickelt. Sie lassen Gott nicht in die inneren Kammern der Seelenburg (Therese von Avila). Wer sich in Kopf, Wille und Herz – und vor allem hier – von Gott erfüllen läßt, wie wir es bei P. Kentenich und bei allen Heiligen bewundern können, wird wahrhaft Werkzeug Gottes, Christi oder der Gottesmutter im Sinne Schönstatts. Dann kommt es nicht auf die äußerlich faßbaren Erfolge in die Breite an, sondern auf die innerlich gewachsene Ganzheit. Dann allerdings wird ein solcher Mensch auch ein vital-gesundes Christentum um sich herum verbreiten, weil er es bei sich selber „inkarnatorisch“ ausgeprägt hat. Er wird dann immer fruchtbare Oase sein. Diese Oase birgt das Leben in sich, nicht jedoch die kilometerlangen Sandbänke der Steppe. Auf die „ausgezeichneten Fälle“ kommt es an, wenn wir dem Christentum eine Chance für die kommenden Jahrhunderte sichern wollen. Sie müssen grundgelegt, ausgebaut und entwickelt werden – wenn notwendig im Hintergrund. So hat P. Kentenich sein ganzes Leben lang gearbeitet, so ist Josef Engling geworden, nur so konnte auch Mario Hiriart an sich selbst das Wirken der Gnade erfahren und vom liberalen Christentum seiner Familie zu einer nie geahnten Glaubensvitalität emporwachsen. Auch P. Reinisch ist an dem schon weithin ausstrahlenden „ausgezeichneten Falle“ Urschönstatt zu letzter Liebe und Hingabe herangereift.

Unserem seinshaft-objektiven Gnadenstand der Gotteskindschaft entspricht in der Ordnung des Lebensgefühls die Kindesgesinnung vor Gott, die Kindesgesinnung in der Frömmigkeit. Ohne einen Kreuzzug der Kindlichkeit und genuiner Genialität der Naivität kann das Packeis der Ichverkrampfung vieler moderner Menschen nicht aufgebrochen werden. Es frißt sich dann weiter in den Seelen und blockiert gesundes Seelenleben, gesundes Menschentum, aber auch gesundes und ganzheitliches Christentum. Wer von echter Kindesliebe innerlich getragen ist, aus dem werden Ströme lebendigen Wassers hervorbrennen. Es wird Bannerträger echter Sieghaftigkeit inmitten einer gottfernen Welt.

88. Deutscher Katholikentag München

Katholikentage sind von ihrem Ursprung her jeweils zeitbestimmter aktueller Ausdruck kirchlichen Lebens und gesellschaftlichen Engagements der deutschen Katholiken. Seit dem ersten Katholikentag 1848 verknüpften diese zentralen Treffen die Selbstdarstellung der katholischen Laienarbeit in Deutschland und die Verantwortung der Katholiken für die verschiedenen kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Aufgabenbereiche. Die Katholikentage sind zu Wegbereitern eines wirksamen christlichen Zeugnisses in unserem Land geworden. „Auf den Katholikentagen bildet sich“ – wie es der Generalsekretär des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Dr. Friedrich Kronenberg, einmal formulierte – „kirchliche Meinung in der Öffentlichkeit und öffentliche Meinung in der Kirche.“ Wegen dieser vielschichtigen Funktionen nach innen und nach außen sind Katholikentage notwendigerweise Drehscheibe aktueller Entwicklungen in Kirche und Welt, Plattform kirchlicher Pluralität, Ansage der Zeitenstimmen, Orientierungshilfe für die Zukunft.

Der kommende 88. Deutsche Katholikentag vom 4. bis 8. Juli 1984 in München setzt organisatorisch zwar die Linie der großen Katholikentage von Freiburg, Berlin und Düsseldorf fort. Er soll jedoch die Möglichkeiten des Gespräches und der Begegnung verstärken. Dazu sind alle Generationen eingeladen. In München 1984 wird man das Profil, die Neuansätze und die Zukunftsperspektiven des Katholizismus der achtziger Jahre in Deutschland erkennen können.

Das Leitwort für München, „Dem Leben trauen, weil Gott es mit uns lebt“, ist den Gedanken entnommen, die der Jesuit Alfred Delp wenige Tage vor seinem Tod im Jahre 1945 niedergeschrieben hat. Es signalisiert in einer ausweglos erscheinenden Situation Vertrauen in die Zukunft, nicht aus menschlicher Kraft, sondern aus der Verbundenheit des gemeinsamen Lebens mit Gott. Es besagt, nur der Mensch kann die Zukunft meistern, der im Bund mit Gott lebt. Die mit diesem Leitwort vollzogene Rückbesinnung auf die Quellen des Lebens und auf die Geschichte lebendigen Glaubenszeugnisses in Deutschland wird während des Katholikentages verdeutlicht. Eine zeitgeschichtliche Vortragsreihe berichtet über Verfolgung und Widerstand in Bayern 1933 bis 1945. Die Vorträge wollen „Prophetien wider das Dritte Reich“ untersuchen, die in Bayern entstanden sind. Damit hängt zusammen, daß ein Katholikentag in München auch nicht an der geschichtlichen Realität des Konzentrationslagers Dachau und der dort inhaftierten Priester aus Deutschland und aus anderen europäischen Ländern vorbeigehen wird. Die offizielle Katholikentagsillu-

strierte beschreibt in einem Aufsatz das Schicksal der Geistlichen im Konzentrationslager Dachau und nennt stellvertretend für jene, die dort durch die Hingabe ihres Lebens zu Märtyrern geworden sind, unter anderen auch den jungen Theologen Karl Leisner aus dem Münsterland. Am 18. Dezember 1944 wurde er im Konzentrationslager zum Priester geweiht. Nur wenige Wochen nach seiner Befreiung starb er. Aber auch er ist wie Delp Zeuge für das Leben im Vertrauen auf Gott.

Spannweite und Lebensvielfalt des Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland werden in München erfahrbar werden. In acht Themenhallen wird während des ganzen Katholikentags jeweils ein bestimmter Themenbereich behandelt: Kirche am Ort – Lebendige Gemeinde, Frau in Kirche und Gesellschaft, Jugend – Familie – Bildung, Arbeitswelt, Ausländer in Deutschland, Wähle das Leben, Weltkirche, Friedenswerkstatt. Es werden die Tendenzen sichtbar werden, die den gegenwärtigen Katholizismus in Deutschland bestimmen. Dabei wird es auch um eine nüchterne Sicht der Wirklichkeit der Kirche gehen. Im Mittelpunkt der Überlegungen soll die Suche nach tragfähigen Fundamenten und Lebensordnungen stehen. Es sind neue Wege zur Überwindung einer lebensfeindlichen Mentalität in unserem Land zu entdecken.

Ein weiterer Schwerpunkt der thematischen Arbeit des Katholikentags ist die Frage „Wie leben wir angesichts von Grenzen und Bedrohungen?“ Es wird gefragt nach den täglichen Grenzerfahrungen, nach der Bedeutung und dem Sinn von Schmerz und Leid im eigenen Leben. Auch die „Bewährung christlicher Hoffnung gegen innerweltliche Hoffnungsideologien“ soll untersucht werden.

Wenn Christen die Zukunft gestalten wollen, dann sind kritische Fragen zu beantworten. So wird zum Beispiel auf dem Katholikentag gefragt werden, ob der Jugend die Erzieher fehlen, wie in einer Bewährungsprobe der Demokratie Freiheit bewahrt oder wie die Verbundenheit in der Weltkirche verlebendigt werden kann. Der Erzbischof von München und Freising, Dr. Friedrich Wetter, verbindet mit dem Münchner Katholikentag die Hoffnung, daß die Teilnehmer „unzerstörbare Zuversicht und Lebensfreude in unsere geängstigte Welt hinaustragen“. Professor Dr. Hans Maier, Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, und Alois Glück, MdL, Vorsitzender des Münchener Trägervereins für den Katholikentag, fordern in ihrer Einladung alle Gläubigen auf, darüber nachzudenken, „wie die Botschaft Christi heute im gesellschaftlichen und politischen Leben wirksam gemacht und wie sie spirituell und pastoral für unsere Zeit umgesetzt werden kann“.

Damit sind Maßstäbe einer hohen Erwartung gesetzt, mit denen Verlauf und Ergebnisse des Münchner Katholikentages gemessen werden können. Unabhängig vom Resultat einer solchen Bewertung ist der Katholikentag auch Gemeinschaftserlebnis, Austausch, gelebte Verbundenheit der Katholiken aus

vielen Regionen Deutschlands. Er ist ein Ereignis, das seinen eigenständigen Wert beansprucht, da es die Katholiken zusammenführt und ihnen bewußt macht, daß sie trotz aller Verschiedenheiten Glieder der einen Kirche sind.

Hans M. Czarkowski

Das Opus Dei authentisch

Das Opus Dei, die Gründung des spanischen Priesters Josemaria Escrivá de Balaguer, hat im vergangenen Jahr, wie schon öfters, die Aufmerksamkeit einer breiten Öffentlichkeit auf sich gezogen. Grund dafür war das Buch von Klaus Steigleder „Das Opus Dei. Eine Innenansicht“, das im renommierten Benziger-Verlag erschien und dem der „Spiegel“ durch eine Serie von drei Vorabdrucken zu gesteigerter Publizität verhalf. Steigleder glaubte aufgrund eigener Erfahrung Bedenken und Warnungen gegenüber dem Opus aussprechen zu müssen, die er vor allem an die zuständigen kirchlichen Autoritäten, aber auch an Laien mit Verantwortung richtete. In dieser Situation war es eine interessante Koinzidenz, daß, gleichfalls im vergangenen Jahr, eine Biographie des 1975 verstorbenen Gründers des Opus aus der Feder des Kölner Historikers Peter Berglar herauskam, der sich vor einigen Jahren durch eine ausgezeichnete Lebensbeschreibung des hl. Thomas Morus empfohlen hatte. Prof. Berglar ist selbst Mitglied des Opus Dei, und er hat, wie aus der ganzen Darstellung und besonders aus der Danksagung S. 360 hervorgeht, bei der Abfassung des Buches die volle Unterstützung der entsprechenden Stellen des Opus gefunden, so daß dem Werk eine hohe Zuverlässigkeit zukommen dürfte.

Dem Autor geht es in erster Linie um das Leben, die Person und das Wirken Monsignore Escrivás. Doch läßt sich bei Gründern religiöser Gemeinschaften von der Art des Opus die Person nicht von dem Werke und von der Entstehung des Werkes trennen. Wie wir es auch am Leben des Gründers unserer Schönstattfamilie sehen, haben Gründer aufgrund ihrer Sendung so gut wie keine private, von der Erfüllung ihrer Sendung losgelöste Existenz. Das Werk ist, wie wir im Hinblick auf Pater Kentenich zu sagen gelernt haben, das „erweiterte Ich“ des Gründers. So unterscheidet denn auch Berglar im Leben Escrivás grundlegend zwei Etappen: die Jahre vor dem Gründungsakt des Opus am 2. Oktober 1928, die der Vorbereitung des Gründers und der Gründung dienen, und die Jahre und Jahrzehnte danach bis zum Tode Escrivás am 26. Juni 1975 in Rom, in denen sich die nicht selten abenteuerliche, mit der ständigen Ganzhingabe seiner selbst getätigte Verwirklichung der ihm gewordenen Aufgabe vollzieht.

Die Sendung, mit der Escrivá sich betraut wußte, läßt sich in unserer Schönstatt-Terminologie mit dem Stichwort von der „Werktagsheiligkeit“ kenn-

zeichnen. Heißt es in dem gleichnamigen grundlegenden Werk der Schönstatt-Spiritualität aus dem Jahre 1937 gleich am Anfang: „Werktagsheiligkeit ist nicht die Heiligkeit des Sonntags, des einen von den sieben Wochentagen, an dem die Glocken läuten und die Menschen Feiertagskleider tragen; nein, sie ist die Heiligkeit der sechs anderen Tage . . .“; und weiter: „Ein Werktagsheiliger gibt dem Alltag heilige Form, er lebt die ganze Woche hindurch heiligmäßig und drückt so all seinem Tun den Stempel der Heiligkeit auf. Sein Freuen und Trauern, sein Arbeiten und Ruhen, sein Beten, Sprechen und Gehen: alles macht er aus Liebe außergewöhnlich gut, d. h. heiligmäßig“, so sagt z. B. Monsignore Escrivá 1967 im gleichen Sinne: „Macht euch mit neuer Klarheit bewußt, daß Gott euch aufruft, ihm gerade in den materiellen, weltlichen Aufgaben des menschlichen Lebens und aus ihnen heraus zu dienen. Im Labor, im Operationssaal eines Krankenhauses, in der Kaserne, auf dem Lehrstuhl einer Universität, in der Werkstatt, auf dem Acker, im Haushalt, in diesem ganzen unendlichen Feld der menschlichen Arbeit wartet Gott Tag für Tag auf uns. Seid davon überzeugt: jede noch so alltägliche Situation birgt etwas Heiliges, etwas Göttliches in sich, und euch ist aufgegeben, das zu entdecken“ (S. 97 f.). Für Monsignore Escrivá gilt wie für Pater Kentenich: Das Streben nach Heiligkeit ist nicht, wie man lange Jahrhunderte im Christentum dachte, im eigentlichen Sinne den Ordensleuten vorbehalten. Auch die Christen in der Welt sind in ursprünglicher Weise dazu berufen, und um heilig zu werden, müssen sie nicht die Formen des Ordensleben übernehmen und, so gut es geht, in ihr Leben übertragen. Sie haben vielmehr ihren eigenen gottgewollten Weg zur christlichen Vollkommenheit, und gerade in der Welt von heute hat diese an sich immer gültige Wahrheit neue Bedeutung gewonnen.

Die erste entscheidende Komponente, das Fundament dieses allen Christen offenstehenden Strebens nach Heiligkeit ist für den Gründer des Opus Dei die Gnade der Gotteskindschaft, die jedem Christen in der Taufe eingepflanzt wird. Gotteskindschaft besagt zugleich, daß der Christ, wie Escrivá ihn in seinem Werk heranbilden will, Gott vor allem als Vater sieht. Eine weitere bedeutende Komponente der Spiritualität, die das Opus von seinem Gründer empfangt, ist die Betonung der Freiheit, die nach Escrivá freilich nicht völlige Bindungslosigkeit bedeutet, vielmehr nur in einem Leben ständiger Bindung an Gott, an Gottes Wort und Wille, an die Kirche Wirklichkeit werden kann. Wiederum ist dabei zu erkennen, daß Escrivá in Spanien auf ähnlichen Spuren wandelte wie Pater Kentenich schon vor ihm in Deutschland. Das trifft auch auf die marianische Prägung des Opus Dei zu. Wenn Berglar von Escrivá schreibt, daß er fast jede seiner Betrachtungen, die er den Seinen zu halten pflegte, mit einer „liebvollen Hinwendung an Maria“ abschloß, dann erinnert sich ein Schönstatter daran, daß Pater Kentenich seinen priesterlichen Söhnen ans Herz legte, ihre Predigten und Vorträge, auch wenn sie nicht unmittelbar

von Maria handelten, doch mit einem Hinweis auf die Gottesmutter zu beenden. Krönung des Strebens nach Heiligkeit in der Welt war für Escrivá der Verbund von Heiligkeit und Arbeit (S. 279). Deshalb ist dem Opus der dreifache Imperativ geläufig: 1. die Arbeit heiligen; 2. sich in der Arbeit heiligen; 3. die Umwelt durch die Arbeit heiligen (S. 293).

Für die Struktur des Opus Dei hat Monsignore Escrivá das Modell der Familie maßgeblich gemacht. Er selber wird darum in seiner Gründung sehr betont „der Vater“ genannt. Mit dem Familiencharakter hängt zusammen, daß im Opus eine straffe Diskretion gepflegt wird, d. h. das innere Leben, das Eigenleben wird nach außen hin – mit Recht! – stark abgeschirmt.

Aus dem Jahre 1935 berichtet Berglar die Aussage des Gründers: „Wir sind von Gott dazu bestimmt, uns schnell auszubreiten“ (S. 127). In der Tat hat sich das Opus nach dem zweiten Weltkrieg von der iberischen Halbinsel aus über die ganze Erde ausgedehnt. Mit dem Werk aber wuchs, wie Berglar gleichfalls feststellt, „Ablehnung und Gegnerschaft“ (S. 121). Anfang der vierziger Jahre wurde von „wenigen, aber sehr betriebsamen Gegnern“ eine Kampagne gegen Escrivá und sein Werk organisiert. Dabei spielte nach Berglar durchaus auch „die blanke Eifersucht“ eine Rolle (S. 201). 1951 stand die Existenz des Opus in Rom auf des Messers Schneide. Berglar beschreibt die Gefahr nicht näher. „Erst in einer späteren Zeit, wenn der historische Ablagerungsprozeß genügend fortgeschritten sein wird, so daß die Archive sich öffnen, wird man genauer erfahren, welcher Art jene Gefährdungen im einzelnen gewesen sind, und wie sie überwunden wurden“ (S. 241). Er zitiert eine Äußerung Escrivás zehn Jahre danach: „Man verweigerte mir das Gespräch, man gab mir keine Möglichkeit, etwas zu erklären, die Dinge aufzuhellen. Ich machte große Bitternis durch“ (a. a. O.). Indes hat, worauf es vor allem ankommt, das Opus das Lob und die Anerkennung der Päpste gefunden, angefangen von Pius XII. bis zu Johannes Paul II. Man darf es wohl als ein Zeichen des besonderen Wohlwollens des jetzigen Papstes ansehen, daß er dem Opus Dei auf dessen Antrag mit dem Datum vom 28. November 1982 den Status einer Personalprälatur gab.

Auf der letzten Seite seines Buches gibt Berglar der Überzeugung Ausdruck, daß Monsignore Escrivá mit seinem Lebenswerk ein neues Kapitel der Kirchengeschichte eröffnet habe (S. 327). Tatsächlich war es Escrivá um die Chance der Kirche in der Zukunft zu tun. Dazu bildet keinen Widerspruch, daß er in seiner geistigen Gestalt ein entschieden Konservativer, allerdings auch ein ebenso entschiedener christlicher Pragmatiker, weniger, wie etwa Pater Kentenich, Metaphysiker und Theologe war. Es ging ihm zentral darum, die von der Kirche gehütete und verkündete Wahrheit der Offenbarung im konkreten Hier und Heute gelebte Wirklichkeit werden zu lassen und dadurch unsere Welt im Sinne des Evangeliums zum Heil der Menschen zu verändern.

E. M.

Zwingli-Jubiläum

Nachdem man in Deutschland 1983 in vielen Veranstaltungen des 500. Geburtstags Martin Luthers gedachte, beging man in der Schweiz gleich zu Anfang 1984 den 500. Geburtstag des Züricher Reformators Huldrych Zwingli. Im Unterschied zum Luther-Jubiläum in Deutschland hat man allerdings in der Schweiz nicht das ganze Jahr 1984 zu einem „Zwingli-Jahr“ ausgerufen. Die Hauptfeier fand unter Beteiligung von Vertretern der reformierten Kirchen aus aller Welt bereits am 29. Januar, dem Jahrestag der 1. Züricher Disputation von 1523, im Grossmünster zu Zürich statt. Der Geburtstag selbst war schon am 1. Januar, da Zwingli auf den Neujahrstag 1484 zur Welt kam, und zwar in Wildhaus, einer Ortschaft am Säntis im Kanton St. Gallen. Das Geburtshaus steht noch heute. Die Familie muß gut kirchlich gesinnt gewesen sein, da fünf der zehn Geschwister den geistlichen Stand wählten. 1506, mit 22 Jahren also, wurde Zwingli Pfarrer in Glarus, obwohl er nach dem Studium der Philosophie in Wien und Basel gerade erst mit dem Studium der Theologie begonnen hatte. 1516 kam er als „Leutpriester“ an den Wallfahrtsort Einsiedeln, zum 1. Januar 1519 in gleicher Eigenschaft an das Grossmünster in Zürich. Hier begann er, zum erstenmal feststellbar 1520, sich von der Kirche abzusetzen. Dabei fand er die Unterstützung der Mehrheit des Züricher Stadtrates. Der Rat war es auch, der für den 29. Januar 1523 eine Versammlung aller Geistlichen der Stadt und des Kantons Zürich einberief („1. Züricher Disputation“). Zwingli hatte dafür 67 Thesen ausgearbeitet. In ihnen proklamierte er als alleinige Quelle des Glaubens das Evangelium, das keiner Auslegung durch die Kirche bedarf, sondern sich selbst auslegt. Papsttum, Meßopfer, Fürbitte der Heiligen, Mönchsleben und Zölibat wurden darin verworfen. Als Ergebnis der Disputation, an der als Vertreter des zuständigen Bischofs von Konstanz dessen Generalvikar Johann Faber teilnahm, wurde Zwingli vom Rat der Stadt aufgefordert, mit der „schriftgemäßen“ Predigt fortzufahren; auch alle anderen Geistlichen wurden zu solcher Predigt verpflichtet. Auf der 2. Züricher Disputation vom 26. bis 28. Oktober 1523 wurde über die „Bilder und Götzen“ verhandelt. Zur definitiven Umgestaltung der kirchlichen Ordnung, besonders des Gottesdienstes, kam es 1525, ein halbes Jahr früher als durch Luther in Wittenberg. Am Gründonnerstag 1525 wurde in Zürich das Abendmahl zum erstenmal als „Danksagung und Wiedergedächtnis des Leidens Christi“ begangen.

Für die Entwicklung Zwinglis zum Reformator war wichtig der Einfluß, den er, im Unterschied zu Luther, von Erasmus von Rotterdam empfing. In den Einsiedeler Jahren stand er mit Erasmus, der damals in Basel wohnte, in lebhaftem Briefwechsel. Von Erasmus rührt die spiritualistische Komponente her, die das theologische Denken Zwinglis grundlegend prägte. „Spiritualistisch“ heißt, daß sinnliche, materielle Dinge aus der wahren Religion ausge-

schlossen sein müssen. Fleisch und Geist sind unvereinbare Gegensätze. Diese Position bestimmte u. a. Zwinglis Verständnis vom Abendmahl und machte auf dem Marburger Religionsgespräch vom 1. bis 3. Oktober 1529 eine Einigung über die Bedeutung der Einsetzungsworte Christi „Das ist mein Leib“ mit Luther unmöglich. Luther sagte darum auch zu Butzer, dem Straßburger Reformator, der zu Zwingli hielt: „So reimet sich unser Geist und euer Geist nicht zusammen.“

Zwinglis Lehre und Tun haben den Gang der Dinge in der Schweiz nicht nur religiös, sondern auch politisch und wirtschaftlich-sozial erheblich mitbestimmt. Nachdem er während seiner Zeit als Pfarrer in Glarus Schweizer Truppen mehrmals auf den italienischen Feldzügen jener Jahre begleitet hatte, wurde er nach der Schlacht von Marignano 1515 ein Gegner jeder schweizerischen Einmischung im Ausland, insbesondere des Reislaufs, d. h. der Verdingung junger Schweizer als Söldner an fremde Mächte. Er forderte seine Landsleute auf, sich mit dem Ertrag der bäuerlichen und handwerklichen Arbeit im eigenen Land zu begnügen. Schien diese Forderung zunächst den obwaltenden Notwendigkeiten zu widersprechen, so wirkte sie sich auf die Dauer in Richtung auf gesteigerten Fleiß, auf Sparsamkeit und Leistung aus. Zwingli wurde zum Erzieher seiner Landsleute zu sozialer und politischer Verantwortung aus christlichem Glauben. Zum Aufschwung Zürichs in wirtschaftlicher Hinsicht hat nicht wenig das Arbeitsethos beigetragen, das Zwingli in die Worte faßte: „Die Arbeit ist ein gut göttlich Ding, hütet vor Mutwillen und Lastern, gibt gute Frucht, daß der Mensch ohne Sorgen seinen Leib reichlich speisen mag.“

Bedeutende Städte wie Bern, Basel, Schaffhausen und St. Gallen schlossen sich der Züricher Reformation an. Beim katholischen Glauben blieben vor allem die Urkantone. Als es zwischen diesen und Zürich zur kriegerischen Auseinandersetzung kam, fiel Zwingli, mit der Hellebarde fechtend, in der Schlacht bei Kappel am 11. Oktober 1531. An seiner Stelle ernannte der Rat von Zürich Heinrich Bullinger zum Hauptpastor. 1536 verfaßte dieser das „erste helvetische Bekenntnis“. 1549 führte er mit Calvin eine Übereinstimmung in der Abendmahlslehre herbei („Consensus Tigurinus“) und verschaffte dem Zwinglianismus Anschluß an den von Genf ausgehenden Calvinismus. *E. M.*

Massenmedien: Eine verlorene Schlacht

Kein Mensch von Verstand und Erfahrung wird Nutzen und Notwendigkeit einer freien Presse und der anderen Kommunikationsmittel wie Radio und Fernsehen bestreiten wollen. Sie erweisen sich nicht zuletzt als Instrumente einer notwendigen Kontrolle politischer und wirtschaftlicher Macht. Zugleich aber wird niemand sich in der Lage sehen, den Kommunikationsmitteln ein

uneingeschränktes, kritikloses Vertrauen entgegenzubringen. Auch hier rät die Erfahrung, daß man es sich gut überlegen muß, welche Zeitung oder Zeitschrift man abonnieren soll, welchem Nachrichtendienst man Gehör schenken kann. Wie die Kommunikationsmittel, die Massenmedien, falsch informieren und damit die Wirklichkeit verfälschen können, dafür bietet, wie sich mit dem Abstand der Jahre immer mehr herausstellt, die Berichterstattung über den Vietnam-Krieg, speziell über die Verwicklung der Vereinigten Staaten in Vietnam, ein höchst lehrreiches Beispiel.

Wohl kein Krieg, den die Vereinigten Staaten im Laufe ihrer Geschichte geführt haben, war so umstritten wie der Vietnam-Krieg, in den sie zunächst ohne es richtig zu wollen hineingerieten und aus dem sie nach vielen Jahren nur mit den größten Schwierigkeiten wieder herauskamen. Kein anderer Krieg auch hat dem amerikanischen Volk und seinem Selbstbewußtsein ein solches Trauma zugefügt. Jahrelang durfte niemand in der amerikanischen Öffentlichkeit an die schaurige Erfahrung, die sich mit Vietnam verband, rühren. Die aus Vietnam zurückkehrenden Soldaten wurden nicht, wie es am Ende früherer Kriege geschehen war, von der Heimat mit Jubel und Dank empfangen, sondern geradezu als „Aussätzige“ betrachtet. Es lag nicht bloß daran, daß Amerika zum erstenmal den Krieg nicht gewonnen hatte. Der Krieg war für viele Amerikaner ein schmutziger, verhaßter Krieg gewesen. Eine bestimmte intellektuelle Gruppierung hatte den Krieg in Vietnam dermaßen als unmoralisch hingestellt, daß eine rationale, ruhige Beurteilung des Geschehenen nicht möglich war.

Seit einiger Zeit indes machen Autoren sich vermehrt daran, den Vietnam-Krieg mit größerer Objektivität und Umsicht zu untersuchen. Dabei kommt mehr und mehr eins heraus: Obwohl der Krieg in Vietnam der amerikanischen Bevölkerung Tag für Tag per Fernsehen ins Wohnzimmer geliefert wurde, haben die Amerikaner keineswegs die Wahrheit und schon gar nicht die volle Wahrheit darüber erfahren. Eine der jüngsten Studien über den Vietnam-Krieg kommt zu dem frappierenden Resultat, daß die amerikanische Berichterstattung, besonders die der Fernsehreporter, mit der Wirklichkeit des Krieges gewöhnlich nur wenig zu tun hatte.

Einseitigkeit und Voreingenommenheit begannen schon zu Hause. Präsident Lyndon B. Johnson, der nach der Ermordung John F. Kennedys am 22. November 1963 die Regierung der Vereinigten Staaten übernahm und bis zum 20. Januar 1969 Präsident blieb, wurde von den Massenmedien zunehmend als „Kriegstreiber“ hingestellt. Nicht zuletzt die unter diesem Stichwort gegen ihn betriebene Kampagne veranlaßte ihn, sich nicht noch einmal um das Präsidentenamt zu bewerben. In Wirklichkeit war Johnson alles andere als ein „Kriegstreiber“. Was ihm am Herzen lag, war seine soziale Konzeption von der „Great Society“, von einer Umformung der amerikanischen Gesellschaft, die vor allem der Besserstellung und Integration der benachteiligten Gruppen und

Schichten, besonders der Farbigen, dienen sollte. Der Vietnam-Krieg stand der Verwirklichung dieses Lieblingsprogramms Johnsons nur allzu hinderlich im Wege. Für die Zurückhaltung Johnsons im Krieg ist bezeichnend, daß er nicht bereit war, die amerikanischen Truppen nach Nord-Vietnam, und damit gegen den eigentlichen Feind, marschieren zu lassen, was vom militärischen Standpunkt aus wohl ein Fehler war.

Als besonders eklatantes Beispiel irreführender Berichterstattung vom Kriegsschauplatz in Vietnam wird in den neuesten Untersuchungen die großangelegte Tet-Offensive des Vietcong aus dem Jahre 1968 angeführt. Man möchte es fast nicht glauben; aber die Ergebnisse der angestellten Nachforschungen sind eindeutig. Danach war die Berichterstattung der amerikanischen Reporter über die Tet-Offensive eine einzige Verfälschung der tatsächlichen militärischen Ereignisse gewesen. Die Offensive, die für den Vietcong mit einer vernichtenden Niederlage endete, wurde von den eigenen amerikanischen Medien als schwere Schlappe der US-Streitkräfte dargestellt. Auch das bekannte Nachrichtenmagazin TIME stufte den Angriff als einen nicht zu leugnenden Sieg des Vietcong ein. Ähnlich war es mit dem Angriff, den der Vietcong während der Tet-Offensive auf die amerikanische Botschaft in Saigon unternahm. Von den amerikanischen Medien wurde er als „psychologisch entscheidender Triumph“ der Kommunisten gemeldet. Wohl war die Attacke auf die Botschaft für die Amerikaner eine böse Überraschung gewesen. Doch sie endete keineswegs mit einem Erfolg des Vietcong und wurde auch von Hanoi, wie man jetzt weiß, nicht als Erfolg registriert. Wohl hat die Art der Berichterstattung über diese Ereignisse sehr dazu beigetragen, die Stimmung in Amerika gegen den von den eigenen Truppen geführten Krieg zu verstärken. Bei der Rekapitulation dieser Dinge geht es uns nicht um den Krieg in Vietnam, sondern um das Faktum, daß die Massenmedien, an erster Stelle das Fernsehen, wenn sie es wollen, durchaus in der Lage sind, die Zeitgenossen vollkommen hinters Licht zu führen, und zwar dadurch, daß sie ihnen mit Hilfe der bewegten Bilder den Eindruck von objektiver Realität und Wahrheit vorgaukeln. Vor allem gegenüber dem Fernsehen leben zu viele Menschen heute noch immer in einer Bildergläubigkeit, die man als archaisch bezeichnen muß. Wir haben in dieser Hinsicht unbedingt eine neue Aufklärung nötig. Das Medienzeitalter, in dem wir uns befinden, ist nicht rückgängig zu machen. Doch darf sich der Mensch durch die Medien und ihre Beherrscher nicht in eine neue Unmündigkeit hineinmanipulieren lassen. E. M.

BUCHBESPRECHUNGEN

BEI EINER ANSPRACHE AN DEN RÖMISCHEN KLERUS zu Beginn der Fastenzeit 1983 kam der Heilige Vater in einem Rückblick auf die Familiensynode 1980 zu sprechen und sagte: „Ich will mich nicht allzulange bei diesem Punkt aufhalten, aber ich möchte nur sagen, daß das Dokument *Familiaris consortio*, das aus jener Synode hervorgegangen ist, in der Tat das ABC der Familienpastoral darstellt und eifrig gelesen und studiert werden muß. Man muß dieses Dokument lesen. Ja ich meine, eine wirksame Familienpastoral in jeder Diözese und dann in jeder Pfarrei besteht in einer gründlicheren Lektüre von *Familiaris consortio*. Lektüre nicht bloß im mechanischen und verstandesmäßigen Sinn des Wortes, sondern pastorale Lektüre. Lektüre mittels einer bestimmten Aufgabe, der pastoralen Aufgabe.“ Dieser Aufgabe sollte eine Reihe von Kommentaren dienen, die sogleich nach Erscheinen von *Familiaris consortio* (15. Dezember 1981) fortlaufend im Osservatore Romano italienisch veröffentlicht wurden. Die Serie von Kommentaren stammt von Bischöfen, Theologen und Experten und beinhaltet die verschiedensten Aspekte der Familientheologie und -pastoral. Die Beiträge sind nach Art und Stil sehr unterschiedlich, weil auch sehr verschiedenartige Aspekte – theologische, soziologische, kulturanthropologische, pädagogische, ethische, politische usw. – angesprochen werden. Sie erschienen zunächst 1982 als (italienisches) Buch und liegen nunmehr auch in deutscher Übersetzung vor. Der Aufbau lehnt sich an die vier Hauptteile von *Familiaris consortio* an und gliedert sich in 23 Kapitel, entsprechend den thematischen Schwerpunkten des päpstlichen Lehrschreibens. Unter den Kommentatoren aus vielen Ländern sind u. a. hervorzuheben Kardinal Ratzinger, Präfekt der Glaubenskongregation („Ehe und Familie im Plan Gottes“), Erzbischof Gagnon (Pro-Präfekt des Päpstlichen Rates für die Familie), Erzbischof Lustiger von Paris („Stufenweises Wachstum und Bekehrung“, eine Betrachtung über die Frage der Gradualität, die das Problem christologisch angeht). Das Buch könnte der Aufgabe dienen, die Rezeption von „*Familiaris consortio*“ auch in Deutschland besser und in voller Übereinstimmung mit den Intentionen der Welt-Bischofs-synode von 1980 und des Heiligen Vaters in Angriff zu nehmen. In vielen Gemeinden näm-

lich ist *Familiaris consortio* selbst in den Familienkreisen oder im Sachausschuß Ehe und Familie sicher noch nicht genügend bekannt. Vielleicht geben die hier vorgelegten Kommentare den Anstoß, sich nunmehr intensiver an das „Durchbuchstabieren des ganzen ABC“ von *Familiaris consortio* zu machen, damit die Schätze dieser Magna Charta der Familie für ihre Erneuerung, für die personale Entfaltung der Eheleute, aber auch der Kinder, fruchtbar gemacht werden können.

Da die Kommentare dem Aufbau von *Familiaris consortio* folgen, ist das Buch auch zum erklärenden Parallelesen des päpstlichen Lehrschreibens geeignet und somit eine große Hilfe für die Arbeit in Gruppen, Gemeinden und Arbeitskreisen. Ein ausführliches Stichwortverzeichnis am Ende erleichtert dabei die themenzentrierte Arbeit.

Familie werde was du bist. Kommentare zu Familiaris Consortio, Vallendar-Schönstatt 1983: Patris-Verlag, 320 S., DM 22,80.

N. Martin

1 ÜBER DEN VATER, SEINE ROLLE und Bedeutung in der Familie, scheint wieder stärker nachgedacht zu werden. Dies ist zumindest aus der Buchproduktion zu schließen. „Vatersein“, herausgegeben von H. J. Schultz, ist ein Sammelband mit Beiträgen, die auf eine Sendereihe über den Vater aus dem Südwestfunk zurückgehen. Mitgearbeitet haben daran Vertreter der verschiedensten Disziplinen, ein Zoologe, jeweils ein Pädagoge bzw. Sozialpädagoge, ein Theologe, sechs Schriftsteller, Redakteure bzw. Publizisten, der Leiter eines Instituts für Ehe und Familie und acht Psychotherapeuten bzw. Psychoanalytiker. Diese Zusammenstellung läßt aber kein hochwissenschaftliches Werk entstehen; neben schon als wissenschaftlich zu bezeichnenden Arbeiten (mit möglichst geringem wissenschaftlichem „Apparat“) stehen persönliche Zeugnisse, die allerdings in einem Fall (G. von Krogh, Was eine Frau vom Vater ihrer Kinder erwartet; 182 bis 198) recht nichtssagend wirken. Als besonders interessant ist zu nennen P. Meiers Durchblick durch die gegenwärtige Belletristik „Väter in der Gegenwartsliteratur“ (70 bis 83); H. Barz „Wieso Gott-Vater?“ (einmal aus dem

Blickwinkel eines Psychotherapeuten, 100 bis 114) und M. Mitscherlich-Nielsens Beitrag „Patriarchalische Strukturen in einer vaterlosen Gesellschaft“ (166 bis 180). Neben vielen negativen Erlebnisberichten stammt der wohl erfreulichste Beitrag des ganzen Bandes von W. Dirks („Väterlichkeit“; 116 bis 130). Nach seinen skeptischen Äußerungen über die menschliche Verwirklichung des Vaternums in seiner Vaterunserauslegung (1972) sieht er nun die Möglichkeit, wirkliches Vatersein auch heute noch zu leben.

2 „Gottes Vaterschaft im Zeitalter der Emanzipation“ (The Fatherhood of God in an Age of Emancipation, deutsch) ist die Arbeit eines einzelnen, nämlich des ehemaligen Generalsekretärs des Weltrates der Kirchen, W. A. Visser't Hooft. Er suchte nach einem Buch, das das Vaterproblem von der neuzeitlichen Emanzipationsbewegung (als Befreiung der Untertanen von ihren Herrschern, vor allem in den Kolonialländern; Lössagen der Jugendlichen und Frauen; Widerstand gegen kirchlichen Patriarchalismus) aus beleuchtet. Mit ihr ist die Gefahr gegeben, daß das Selbstwerden des Menschen den sorgenden „Gottvater“ zu einem Anachronismus macht.

Schließlich gab ihm das Alter die Möglichkeit, hierüber selbst zu arbeiten. Visser't Hooft legt sein Werk geistesgeschichtlich an; dabei fällt seine große Belesenheit auf, über die vielleicht auch vermehrte Nachweise im Anmerkungssteil Auskunft geben sollten. Seine Arbeit im Christlichen Studentenbund befähigt den Verf. zu einem verstehenden, unbelasteten Umgang mit dem Thema, das auch ihn zur Revision mancher eigener Stellungnahme geführt hat. Allerdings sieht er auch die Gefahren emanzipatorischer Bestrebungen, indem er aufzeigt, daß Befreiung des Menschen auch zu einem Vakuum führen kann, das gegenüber der Ausgangssituation keine Verbesserung darstellt: „Emanzipation ist nicht alles.“ (169) So nimmt Visser't Hooft eine vermittelnde Stellung zwischen Emanzipation und Neokonservatismus ein.

3 Ein ganz anderes Werk, eine Kampf- und Programmschrift, ist Mary Dalys „Jenseits von Gottvater, Sohn & Co“ (Beyond God the Father, deutsch). Nur das Wort „Emanzipation“ (beschränkt auf „Women's Liberation“) im Untertitel hat es mit der Arbeit von Visser't Hooft gemeinsam. Wies dieser (128 bis 133) noch auf die mütterlichen Züge des „Vaters Jesu Christi“ hin und wollte damit Erkenntnis-

se des Feminismus, allerdings nicht dessen Verbohrtheiten aufnehmen, so hält Daly mittlerweile eine Korrektur einer patriarchalischen Bibelinterpretation und einer veränderten Stellung der Frau in der Kirche für nicht mehr möglich (5). Die Lehre von der Vaterschaft Gottes in den christlichen Kirchen wird als ein Instrument zur Unterdrückung der Frauen gesehen (27). Das Dogma von der Aufnahme Mariens in den Himmel wird damit zu einem „Trostpflaster“ für die Frauen, eine Deutung, die wohl nur hier vertreten wird (vgl. dagegen K. Rahner, Maria, Mutter des Herrn; Freiburg 1957, 94: Die Kirche ruft in dieser Wahrheit über Maria: „Das Fleisch [d. h. die Menschheit, nicht nur Frauen, sondern auch Männer] wird gerettet“).

1 H. J. Schultz (Hrg.), *Vatersein*, Stuttgart 1982: Kreuz-Verlag, 320 S., DM 32.

2 W. A. Visser't Hooft, *Gottes Vaterschaft im Zeitalter der Emanzipation*, Frankfurt am Main 1982: Verlag Josef Knecht, 202 S., DM 28.

3 M. Daly, *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co, Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*, München 1980: Frauenoffensive Verlag, 239 S., DM 21. L. Kirsch

1982 SIND ZWEI RECHT UNTERSCHIEDLICHE Bücher erschienen, die sich als Wegweiser für die christliche Familie verstehen: ein schmaler, preiswerter Band des Bischofs von Augsburg, der sich „Familienfibel“ nennt, und ein umfangreiches „Hausbuch“ eines Autorenteam. Beide sollen Hinführungen unserer heutigen jungen Eheleute zu den Grundtatsachen christlichen Lebens und besonders Familienlebens sein und bieten reiches Material dafür an.

Auf 125 Seiten umkreisen die 36 wirklichkeitsnah und in gut verständlicher Sprache abgefaßten, in sich nochmals untergliederten Kapitel der „Familienfibel“ alle Themen, die sich heute jungen Familien stellen: Fragen, die innerhalb der Ehe auftreten, Probleme, vor denen die Familien stehen, Ehevorbereitung. Solche Kapitel sind z. B.: Woher und warum Ehe und Familie? Es ist Feierabend. Ehe unter dem Kreuz. Das Ja zum Kind. Reifen für die Liebe. Der Text bietet zugleich Information und Erfahrung, da er immer wieder Eheleute selbst mit ihrem Zeugnis über gelebtes christliches

Familienleben zu Wort kommen läßt. Besonders zu begrüßen ist es, daß dem Apostolischen Lehrschreiben Papst Johannes Pauls II. „Familiaris Consortio“ von 1981 breiter Raum gewährt wird, indem immer wieder daraus zitiert wird. So leistet dieses Bändchen sicher einiges an Mithilfe bei dem dringlichen Anliegen, dieses reiche Dokument des Heiligen Vaters in Deutschland weiteren Kreisen bekanntzumachen. Da die Familienfibel sicher von besonderem Interesse für all die Familien ist, die sich auf den Weg machen wollen, also am Anfang der Entdeckung der Größe des Ehesakramentes stehen, ist es verständlich, daß hier noch nicht die umfassende Fülle der Realität, die wir Ehesakrament nennen, dargestellt, sondern eher nur angedeutet wird. Wer hier tiefer gehen will, wird nach dieser Lektüre dann „Familiaris Consortio“ selbst zur Hand nehmen.

Als kleines aber dennoch wertvolles Geschenk für Braut- und junge Ehepaare (z. B. auch von Geistlichen beim Brautgespräch) eignet sich diese Fibel sehr gut.

Das Buch „Durch das Jahr – durch das Leben“ wendet sich ebenfalls an einen in christliches Gedankengut hineingewachsenen Leserkreis. Auf über 400 Seiten widmet es in anregend wechselnder Form und Aufmachung jeweils kurze Kapitel den Sakramenten und dazugehörigen Lebensabschnitten, dann der Gestaltung der Tages- und Jahreszeiten. Es ist eine Fundgrube für vielerlei Anregungen, wie der Alltag aus christlichem Geist gestaltet werden kann. Die gebotene Themenfülle geht aber doch stellenweise auf Kosten der Tiefe und katholischen Eindeutigkeit, wie sie für ein solches Buch wünschenswert gewesen wären. Dieser Mangel zeigt sich exemplarisch auch am Literaturverzeichnis, das nicht zu vertiefender Literatur über christliche Ehe und Familie hinführt und ebensowenig wie der Text selbst erkennen läßt, daß mit „Familiaris Consortio“ die Kirche in umfassender – wenn auch für manche Leserkreise didaktisch aufzubereitender – Weise über christliche Ehe und Familie gesprochen hat. Dem entspricht, daß derjenige enttäuscht wird, der in diesem Hausbuch einigermaßen angemessene Ausführungen etwa über Sakramentalität der Ehe, verantwortliche Elternschaft o. ä. sucht. Diese für katholische Christen bedeutsamen Wahrheiten und Zusammenhänge sind wohl dem ökumenischen Anliegen geopfert (so wird der Mischehe z. B. weit mehr Raum gewährt als der eben nur erwähnten Sakramentalität der Ehe).

Alles in allem liegt in diesem Buch ein schön gemachtes, thematisch weit gefächertes, aber für die Erneuerung der aus katholischer Fülle lebenden Familie doch nur als erste Annäherung brauchbares Hausbuch vor. Möge es denen, die es lesen und sich an seiner gekonnten Aufmachung erfreuen, Neugier und Mut machen, sich das Wesen christlicher Ehe tiefer zu erarbeiten!

1 *Bischof Josef Stimpfle, Familienfibel, Bezug über Bischöfl. Ordinariat Augsburg, 126 S., DM 9,80.*

2 *Hermann Garritzmann u. a., Durch das Jahr – durch das Leben. Hausbuch der christlichen Familie, München 1982: Verlag Kösel, 431 S., DM 48,00.*

Renate Martin

UNTER DER ZAHL DER VIELEN FÜR Kinder hergestellten Bibelbücher nimmt die unten genannte Veröffentlichung eine Sonderstellung ein. Während normalerweise solche Bücher den Text im Bilderbuchstil illustrieren und dafür oft ausgezeichnete, bekannte Bilderbuchmaler gewinnen konnten, ist der hier vorgelegte Text mit Bildern altchristlicher Werke aus dem 1. Jahrtausend geschmückt. Dafür wurden neben einigen Elfenbeinarbeiten und Mosaiken vor allem alte Evangeliare (z. B. mehrfach der Codex Aureus aus Echternach) herangezogen. Diese Bebilderung ist selbst als dichte Verkündigung gemeint – konsequenterweise wurde dem Buch deshalb ein Begleitheft mit Beschreibung und Interpretation der einzelnen Illustrationen beigegeben.

Diese Bilder sind verteilt in einem Text, der in einfachster Sprache das biblische Geschehen des Alten und des Neuen Testaments zusammenfaßt. Die Texte sind so dargeboten, daß sie vor allem zur Anregung freien Erzählens dienen. Der Erzähler überblickt die kurzen, aneinandergereihten Hauptsätze unmittelbar und kann so den Zusammenhang anhand der Bilder seinen jungen Zuhörern erzählend erschließen. Somit ist dies sicher ein Buch, das seinen Wert nur in einem in der christlichen Tradition verwurzelten Leserkreis entfalten wird: Für kleine Kinder, die sich selbst überlassen bleiben, ist das Werk zu umfangreich – es ist kein Bilderbuch; für Lesekinder ist der Text zu einfach – es ist kein Lesebuch; für kultivierte Erwachsene ist das Buch in sich eine Freude und regt an, Kindern zugleich das biblische Geschehen und

die reichen Schätze unserer christlichen Vergangenheit nahezubringen. In diesem Sinn eignet es sich hervorragend als Geschenk für Kommunionkinder, wenn man weiß, daß die Eltern bereit sind, sich zusammen mit ihrem Kind in ein solches Buch zu vertiefen.

„Kommt und schaut die Taten Gottes.“ *Die Bibel in Auswahl, nacherzählt von Dietrich Steinwede, Verlage Vandenhoeck-Christophorus-Kaufmann 1982, 208 S., 38 DM, Bildinterpretation 9,80 DM.*

Renate Martin

NORBERT BLÜM, SEIT OKTOBER 1982 in Bonn Bundesminister für Arbeit und Sozialordnung, hat bei seinen Reden, ob im Parlament oder auf Partei- und Gewerkschaftskongressen, oft die Lacher auf seiner Seite. Er schaut, wie weiland Luther, dem Volk aufs Maul und versteht es, plastisch-anschaulich zu formulieren. Das hängt wohl auch damit zusammen, daß er vor seinem Universitätsstudium acht Jahre lang Werkzeugmacher in einer großen Automobil-Fabrik im Rhein-Main-Gebiet war. Von daher ist ihm die Nähe zu den einfachen arbeitenden Menschen geblieben. Er weiß, wo sie der Schuh drückt. Zugleich aber ist Norbert Blüm ein Mensch, der denkt, nicht nur ein schneller, sondern auch ein gründlicher Denker. Das stellt er in einer Publikation vom Ende des vergangenen Jahres „Die Arbeit geht weiter“ von neuem unter Beweis. Man kann die Lektüre dieser Reden und Aufsätze vor allem jenen empfehlen, die sich als Seelsorger, Pädagogen, führende Laien gerne fundierte Kenntnisse über die Arbeitswelt von heute verschaffen möchten. Blüm spricht über die Arbeit im Lichte der Bibel und der christlichen Offenbarung. Er beschreibt die Entstehung der modernen Industriegesellschaft sowie die verschiedenen geschichtlichen Lösungsversuche, mit ihren Problemen fertig zu werden (Kapitalismus, Sozialismus, katholische Soziallehre, evangelische Sozialethik). Seine besondere Aufmerksamkeit gilt natürlich den Herausforderungen der Gegenwart: der in fast allen Industrieländern aufkommenden Massenarbeitslosigkeit und ihrer Beseitigung, der Umgestaltung und Erhaltung der Systeme der sozialen Sicherheit, den Auswirkungen der zweiten industriellen Revolution, den speziellen Aufgaben gegenüber den jungen wie der zunehmenden Zahl der alten Menschen, der Emanzipation der Frau usw. Zu ihrer Meisterung präsen-

tiert er ein wohldurchdachtes Bündel von Anregungen und Maßnahmen, die höchst bedenkenswert sind und tatsächlich in die Zukunft führen können.

Einen glänzenden Essay stellt das letzte Kapitel dar: „Leben in einer anonymen Gesellschaft“. „Ich sehe die Wurzeln der Anonymität im Verlangen nach absoluter Gleichheit und in der Sehnsucht nach bedingungsloser Selbstverwirklichung“, sagt Blüm dort. Das ist eine treffende Diagnose und verdient breiteste Beachtung.

Der unverrückbare Maßstab für Blüms Denken und Handeln ist der Mensch; der Mensch als Person mit seiner Würde und seinen Rechten, der Mensch als Gemeinschaftswesen mit seinem Bedürfnis nach Verantwortung und Geborgenheit. Von daher kommt es, daß Blüm immer wieder wohlthuend „unorthodox“ sein kann. Bei ihm steht im Vordergrund nicht ein System, sondern eben der konkrete Mensch, die Familie, die Gemeinschaft. Der Satz, der uns vielleicht am tiefsten in den Sozialpolitiker Blüm hineinschauen läßt, lautet: „Eine Arbeitswelt, wie wir sie uns wünschen, muß das Leben wieder mit der Arbeit versöhnen“ (S. 14).

Norbert Blüm, *Die Arbeit geht weiter. Zur Krise der Erwerbsgesellschaft, München-Zürich 1983: R. Piper & Co Verlag (Serie Piper 327), 128 S., kt., DM 9,80.*

E. Monnerjahn