

# REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Aus dem Inhalt:

Herbert King  
Dem Leben trauen

Joaquin Alliende-Luco  
Wallfahrt und Volk

Engelbert Monnerjahn  
Mit Maria erlöster leben

Juan P. Catoggio  
Zum Geschichtsverständnis  
Pater Kentenichs

Eine neue Gemeinsame Synode?

Kirche und Freimaurer

Buchbesprechungen

## Inhalt:

Herbert King <b>Dem Leben trauen</b>	<b>97</b>
Joaquin Alliende Luco <b>Wallfahrt und Volk aus lateinamerikanischer Sicht</b>	<b>99</b>
Engelbert Monnerjahn <b>Mit Maria erlöster leben</b>	<b>111</b>
Juan P. Catoggio <b>Geheimnis und Plan – Zum Geschichtsverständnis Pater Kentenichs</b>	<b>124</b>
<b>Blick in die Zeit</b>	<b>135</b>
Eine neue Gemeinsame Synode? Kirche und Freimaurer Video-Kassetten-Verleih-Modell	
<b>Buchbesprechungen</b>	<b>143</b>

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.

## Dem Leben trauen

„Dem Leben trauen, weil Gott es mit uns lebt“ stand als Thema über dem Katholikentag in München. Mit dem Begriff „Leben“ ist ein Wert aufgegriffen, der in den letzten Jahren ungewöhnlich oft Veranstaltungen und Initiativen inspirierte. Die Politiker reden von „mehr Lebensqualität“, auf dem evangelischen Kirchentag in Hannover hieß es „Umkehr zum Leben“, auf dem Kirchentag in Dresden „Vertrauen wagen, damit wir leben können.“ „Aufstehen für das Leben“ formuliert die Friedensbewegung. Auf einem Plakat für eine Romfahrt des BdKJ im Jahr der Erlösung hieß es: „Leben wird es geben.“ „Damit wir leben als Lebendige“, war das Motto des diesjährigen Jugendkreuzwegs. „Unser Verzicht – Leben für viele“ steht über der diesjährigen Sammelaktion von Misereor.

Wir könnten die Liste von Losungsworten, die den Begriff Leben enthalten, beliebig vermehren.

Wenn wir solche Formulierungen auf uns wirken lassen, merken wir schnell, daß damit eine Sensibilität gegriffen wird, die breite Kreise unserer Gesellschaft in und außerhalb der beiden Kirchen beseelt. Und wenn die Friedensbewegung gegenüber der atomaren Gefahr und die ökologische Bewegung gegenüber der Zerstörung der Umwelt diesen Wert so stark hervorheben, dann sind dies nur zwei besonders faßbare und profilierte Vertreter einer Grundstimmung und eines neuen Lebengefühls, das an sehr vielen Stellen, manchmal klar, manchmal unklar, greifbar ist.

Dies können wir noch deutlicher sehen, wenn wir etwas weiter ausholen und dieses Lebensgefühl näher zu umschreiben versuchen.

Es stehen dann gegenüber: Persönliche Freiheit, Spontaneität, subjektive Gesinnung, Auf-sich-zukommen-Lassen, entstehen und wachsen lassen, spontane Naivität, Freizeit, Fest, Kreativität auf der einen Seite und Norm, Disziplin, Tat, Planung, Programmierung, Wissenschaft, Arbeit, Konsum auf der anderen Seite.

Selbstverwirklichung, Streben nach Glück und Sinn, seelische Güter auf der einen und technokratisches Machen und materielle Güter auf der anderen Seite.

Oder wir können die Betonung des Erlebens, Fühlens, des Irrationalen, Lebensmäßigen und Intuitiven gegenüber dem Denken, dem Rationalen, Diskursiven und Ideenmäßigen feststellen.

Ein anderes Gegensatzpaar ist in den Ausdrücken Beziehung, lieben, geliebtwerden, sich einfühlen, tolerant sein, nachgeben und den Ausdrücken Anonymität, Leistung, herrschen, sich durchsetzen faßbar.

Auf dem Gebiet des Lebensraumes stellt sich der Gegensatz wie folgt dar: Sehnsucht nach Verwurzelung und Geborgenheit, nach kleinen, überschaubaren Räumen, sich an Vertrautes binden wollen und können, Altes, zu dem man zurückkehren kann, Bescheidung als der eine Pol und moderne Ungebundenheit, funktionale Großräume, ständig wachsende Vielfalt und Pluralismus, traditionsloses Neues, Überfluß und Beliebigkeit als der andere.

Wir können Einsicht in die Grenzen des Wachstums, Ohnmacht, Angst vor der Zukunft dem unbegrenzten Fortschritt, der Macht und dem unkritischen Zukunftsoptimismus gegenüberstellen.

Überhaupt läßt sich die Polarität ausdrücken als Gegenüber von Natur und Technik, Lebendigem und Totem, Organismus und Organisation, Wachstum und Verwaltung, Frieden und Krieg, Sein und Haben, Herz und Verstand.

Wenn unsere ältere und mittlere Generation noch einen ausgesprochenen Glauben an das Rationale, das Machbare, den Fortschritt, das Neue aufgenommen hat, so können wir heute, besonders natürlich bei der jungen Generation, von einem geradezu gegenteiligen Wertbewußtsein reden.

Man kann in einem weiteren und unpräzisen Sinn die jeweils ersten Begriffe unserer Gegenüberstellung dem „Leben“, die jeweils zweiten einem irgendwie gearteten Gegenbegriff zuordnen, wie „Idee“, „künstlich“, „machen“. Bei der zu beschreibenden Grundstimmung sind klare Begrenzungen natürlich nicht möglich. Es dreht sich um den Versuch, sich mittels solcher Typisierungen einzufühlen.

Symbole der Befürchtungen sind: Waldsterben, der Computer, Atomkraft, Beton und Asphalt. Symbole der Hoffnung sind: Blumen, sich die Hände reichen . . .

Doch ist man sich in der Ablehnung vielfach einiger als in der konstruktiven Gestaltung.

P. Kantenich, der ständig bemüht war, den „Atem der Zeit“ zu spüren und darauf zu antworten, hat die Ablösung der beiden Epochen noch erlebt. So redet er von einer „Wandlung des modernen Lebensgefühls, ob es sich um das allgemein menschliche oder um das religiöse Lebensgefühl handelt“ (17. 7. 1966). Bei anderer Gelegenheit sagt er: „Sie müssen es für selbstverständlich halten, daß heute auf der ganzen Linie neue Ansatzpunkte lebendig werden. Aber darin Symbol erblicken für die Geistigkeit der Zeit! Deswegen derartige Ansatzpunkte als Ansatzpunkte gelten lassen, aber nicht als Endpunkt . . . Es sei denn, daß alles gut abgewogen ist“ (November 1966). Und im gleichen Zusammenhang sagt er: „Wollen wir dem heutigen Denken Rechnung tragen, sollten wir auf der ganzen Linie mehr Gewicht legen auf Pflege der Erlebnisse als auf Pflege der intellektuellen Erkenntnisse als früher“ (ebd.).

Und weiter: „Wo es sich um die Erlebnisweise handelt, zumal um die Begründung von Erlebnissen“ sollen wir „jede Generation den Ansatzpunkt benutzen lassen, der ihr liegt, aber zur Ergänzung auch dafür sorgen, daß die Erlebnisweise immer korrigiert wird durch Erkenntnisweise“ (ebd.).

Es käme also darauf an: (a) Das umrissene Lebensgefühl (Grundstimmung oder Grundzug der Zeit) aufzugreifen, zu erfassen und zu formulieren. (b) Sich von diesem Lebensgefühl bewußt tragen zu lassen und sich für die Werte des Lebens einzusetzen. (c) Besagtes Lebensgefühl zu reinigen. Es mischt sich wie in jeder Grundstimmung ganz unterschiedlich Wertvolles miteinander. (d) Nach der Richtung des Prinzipienhaften, Normativen und Rationalen dieses Lebensgefühl zu ergänzen. Wegen der starken Betonung des Irrationalen wird alles sehr schnell einseitig und subjektiv. Wunschdenken, Kritik ohne Übernahme von Verantwortung, Abhängigkeit von den jeweiligen Moden und Bequemlichkeit stellen sich allzu leicht in den Vordergrund.

Zusammenfassend können wir sagen, daß wir im Sinne des „Geistes der Zeit“ eine ausgesprochene Sendung dem Leben gegenüber sehen müssen. „Wähle das Leben“ heißt die Aktion der deutschen Bischöfe. Schönstatt ist seiner ganzen Anlage nach eine „Lebensbewegung“. Es geht um eine neue Kultur des Lebens. Und wer das Leben neu entdeckt, kann auch neue Zugänge zu Gott, der das Leben ist, finden. Jesus kam, „damit sie das Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh 10, 10). Herbert King



# Wallfahrt und Volk

Ein Beitrag aus lateinamerikanischer Sicht

Von Joaquin Allende-Luco

## 1. *Am Ursprung – zwei Gründe*

In der Nacht eines 7. Dezembers ging ich mit dem ununterbrochenen Strom von Menschen die 56 Kilometer, die Asunción, die politische Hauptstadt von Paraguay, mit Caacupé verbindet (Adenauer sagte einmal, daß die Heiligtümer die geheimen Hauptstädte der Nationen seien). Wir gingen hinab in das Tal des Ypacarai-Sees. Es fing schon früh an zu regnen. Der schwarze Zug der Pilger wurde nur durch die vorüberhuschenden Lichter einer anderen Kette, der von dichtgefüllten Wagen, beleuchtet. Asunción hatte sich an diesem Vorabend des Festes der Unbefleckten Empfängnis buchstäblich entvölkert. Es herrschte dichtes Schweigen. Einige rutschten im nassen Lehm des Wegrandes und fielen auf die Erde, indem sie etwas in Guarani murmelten. Ich konnte sehen, daß viele ihre Lippen in schweigendem Gebet bewegten. Die große Mehrzahl betete mit völlig durchnästen Kleidern. Wir begannen den Berg hinaufzusteigen. Der Wind trieb uns an, als wir unter den Palmen hindurchgingen, deren Blätter von den Windstößen bewegt wurden. Oben, schon im Dörfchen Caacupé, machten vielerlei Leuchten es uns möglich, den Markt zu überqueren, auf dem vielfarbige Produkte verkauft wurden. Und so kamen wir zur Kirche. Dort hatte sich unter dem Regen ein heiliger Bezirk geöffnet, in dem das Wunder der Liebe sich ereignete: in der Ikone Mariens erlebten die Pilger voll tiefer Freude die Nähe des Unaussprechlichen. Die Menge, unbewegt unter dem strömenden Regen, umstellte das Heiligtum, einfach um bei ihrer Mutter zu sein. Zu dieser ungewöhnlichen und unbequemen Stunde durchdrang sie mit ihrer mütterlichen Wärme alles: das gemeinsame Singen, das Hintreten zum Beichtstuhl, das Stehen um einen Ofen, das Aushalten der Müdigkeit und auch das Schlafen derer, die sich einfach in den Gängen hingelegt hatten . . .

Warum hatte sich diese Menge in einer stürmischen Nacht auf dem Berg eingefunden? Warum wiederholt sich das Jahr für Jahr, nun schon lange Zeit hindurch? Solche und ähnliche Fragen stiegen unvermeidlich an diesem 8. Dezember in einem auf. Und als es langsam hell wurde, sah ich am Bach die Bauernkarren stehen, die von den Bergen im Landesinnern heruntergekommen waren. Von dort stieg das erste Lachen auf und begann die Musik. Die

Sonne und die Pilger freuten sich über einen reinen Sonnenaufgang: Das Fest eines ganzen Volkes hatte begonnen.

Und warum? Warum sind seit Jahrtausenden Menschen aller großen Kulturen aufgebrochen in Wallfahrten zu heiligen Stätten?

Dieses Phänomen bleibt unverstündlich ohne Bezug zu zwei grundlegenden Tatsachen. Die erste: die menschliche Existenz ist eine „unruhige“ Form des Daseins, wenn es erlaubt ist, das augustinische Wort hier zu zitieren („unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir“). Wir sind im tiefsten Wesen Sucher. „Jede Seele ist auf der Suche nach Ruhe und Glück. Jeder Mensch schreit, daß er glücklich sein möchte“<sup>1</sup>, schreibt Augustinus. Und weiter in einem Text, der direkt mit unserem Pilgersein zu tun hat: „Ich habe Durst auf meiner Pilgerfahrt, ich bin durstig auf dem ganzen Weg, und ich werde erst gesättigt, wenn ich einmal am Ziel angekommen bin“<sup>2</sup>. Diese Unruhe ist von metaphysischer Tiefe und hat letzten Endes einen religiösen Grund. Das wird bei positiver Zustimmung (wie in allen Kulturen bis heute) und auch noch in der Verneinung oder dem Ersatz (in Formen des Nihilismus und des Atheismus von heute) deutlich. Der Mensch sucht immer, bewußt oder unbewußt, mit dem Absoluten in Kontakt zu kommen. Der Mensch möchte den persönlichen Austausch mit Gott und in diesem Dialog Antworten bekommen.

Es kann sich hier nicht darum drehen, das alles beweisen zu wollen. Ich führe es nur an als Voraussetzung zum Verständnis von dem, was Wallfahrt ist. Ohne diese religiöse und beunruhigende Tatsache als Fundament anzunehmen, verfallen wir in eine „Sinn-Neutralität“, und die jahrtausendealten Wallfahrten der Völker verwandeln sich in einen erratischen Ausflug in die Geographie. Andererseits ist die Existenz von Wallfahrtsorten eine der wesentlichen Komponenten des religiösen Phänomens, wie Kötting in der Einleitung zu seinem klassischen Werk „Peregrinatio Religiosa“ sagt: „Der Glaube an die Bevorzugung bestimmter Orte für das außerordentliche Wirken Gottes oder der Götter gehört zu den Grundtatsachen der Religion überhaupt“<sup>3</sup>.

Wenn wir nun in den lateinamerikanischen Kulturkreis eintreten, möchte ich hier einen Mapuche-Text anführen: „Zu jenem Wald bin ich gegangen, um Medizin zu suchen. Dort hatte ich eine Vision: ein Canelo wiegte sich“<sup>4</sup>. Ich ging, d. h. ich machte mich auf den Weg, auf die Suche, im geheimnisvollen Dickicht des Urwaldes. Ich ging, weil ich etwas notwendig brauchte, weil ich krank war. Und im Dunkel erhielt ich eine Erleuchtung, und ich sah: es bewegte sich, es offenbarte sich der Canelo, der heilige Baum meiner Rasse. Am anderen Ende des kulturellen Spektrums drückt sich Gabriela Mistral, die

erste Nobelpreisträgerin für Literatur aus Lateinamerika, höchste Verkörperung der Poesie, so aus: „Ich bin absolut überzeugt, daß der unreligiöse Mensch ein unvollständiger Mensch ist, und daß der Wein der Seele ein lebendiger Glaube ist . . . Ich bin der Meinung, daß der aktuelle Verlust des Glaubens einen Rückfall in die Barbarei bringen wird<sup>5</sup>.“

Und unsere zweite Behauptung: Die menschliche Existenz verwirklicht sich in einem Volk, Robinson Crusoe ist eine pittoreske Anomalie. Es genügt auch nicht die Summe von vielen Menschen. Eine Bevölkerung wird zum Volk, wenn es einen gemeinsamen Lebensstil gibt, eine Gesamtheit von Werten und Symbolen, ein Projekt des Glücks und eine gemeinsame Geschichte, Gesetze und Strukturen hat, in einem Wort: wenn es eine gemeinsame Kultur gibt. In einer stammelnden, undifferenzierten und naiven Form drückt das ein anderer Mapuchetext aus: „So wie unsere Großväter und unsere Väter waren, so werden auch wir in unserem Leben sein<sup>6</sup>.“

Baudelaire warnte vor Illusionen, als er sagte, daß es nur wenigen gegeben ist, tief in die Menge einzutauchen. Es ist nicht leicht, die Riten der Völker von innen heraus zu verstehen. Nur wenn unsere Sensibilität den religiösen Durst und die kulturelle Verbundenheit eines Volkes registriert, können wir das Phänomen der Wallfahrt aus seinem innersten Mark her verstehen.

## 2. *Das Gründungsereignis*

Die große religiöse Frage besteht darin, wie man das instabile Gleichgewicht, die polare Spannung zwischen Transzendenz und Immanenz bewahren kann: der unendlich andere und ferne Gott muß von sich aus dem Menschen nahekommen, wenn er sich mit ihm verbinden und rückverbinden will. Er muß menschliche Statur und die Sprache des Menschen annehmen und die Verwundungen der Kreatur heilen. Um es mit den Worten des zitierten Mapuchetextes auszudrücken: der Canelo-Baum muß sich bewegen und der Wald seine Heilmittel schenken. Im Christentum ist dieses unerhörte Geschehen, das für unseren Intellekt unbegreiflich bleibt, die Menschwerdung des Wortes: durch dieses Gründungsereignis existiert die zweite Person der Dreifaltigkeit seit diesem Zeitpunkt in zwei Naturen, der ewigen und göttlichen und der anderen zeitlichen, die sie zu einem aus uns macht „in allem außer der Sünde“ (Hbr 4, 15).

Jedesmal, wenn der Unausprechliche in die Zeit eintritt, tritt er im gleichen Akt auch in den Raum ein. Jede Manifestation Gottes markiert den Kalender und die Landkarte. Im Abendland werden die Jahre (die Zeit) gezählt nach dem Ereignis der Geburt des Wortes in Bethlehem, in einem Land, das wir Heiliges nennen (der Raum).

Der Ursprung jedes Wallfahrtsortes ist ebenfalls ein Einbruch des Göttlichen in das Menschliche: es ist ein Kuß des Himmels für die Landschaft. Es ereignet sich etwas – eine Erscheinung oder Wunder – das die Gegenwart des Emmanuel, des Gott mit uns, erfahrbar macht (Mt 1, 23).

Diese Tatsache verliert sich manchmal im Nebel der Vergangenheit. So bewahrt sie ihre Substanz nur in der poetischen Sprache der Legende. Die symbolische Form der Legende darf uns aber nicht dazu verführen, einen historischen Kern auszuschließen, auch nicht seine mythische Botschaft. Die moderne Anthropologie verpflichtet uns, die Legenden in einem tieferen Sinn zu verstehen als es ein kurzsichtiger Rationalismus oft getan hat, für den die Legende die nackte Negation der historischen Wahrheit war.

Aber sehr oft ist das Ereignis etwas, das ganz klar dokumentiert ist und ein präzises geschichtliches Profil hat. Das ist z. B. der Fall in dem wichtigsten Heiligtum Amerikas, in Guadalupe.

Das Ereignis, das das Heiligtum unserer Lieben Frau von Guadalupe in Mexiko begründet hat, ist ausführlich belegt, und Geschichtsschreiber haben überzeugende Arbeiten darüber vorgelegt. Wir haben einen frühen Bericht der Erscheinung der Jungfrau Maria vor dem Indianer Juan Diego, den der große einheimische Chronist Don Antonio Valeriano in Náhuatl verfaßt hat. Die Übersetzung durch den Priester Mario Rojas Sánchez hat höchste Beachtung gefunden<sup>7</sup>. Darin wird uns mit ursprünglicher Frische ein Ereignis geschildert, das den Hügel von Tepeyac bei der Stadt Mexico als heiligen Ort begründet hat, dessen Einfluß in der Geschichte der Neuzeit durch das Einbeziehen des amerikanischen Kontinentes in die abendländische Christenheit schlechthin entscheidend wurde. Der große englische Geschichtsschreiber und Kulturphilosoph Arnold J. Toynbee sagt, daß in Guadalupe „der Schlüssel der Geschichte Mexikos“ liegt<sup>8</sup>. Wenn man sich erinnert, daß Mexiko das Tor für den ganzen lateinamerikanischen Kontinent wurde, kann man auch seine andere Aussage richtig einschätzen: „Unsere Liebe Frau von Guadalupe war es, die in Wirklichkeit die Einigung der mexikanischen Nation von heute bewirkt hat. Sie hat aus zwei früheren Rassen eine neue werden lassen. Sie hat sie zusammengebracht zu einer Einheit der Herzen in der Mischung verschiedenen Blutes . . .“

Zwischen 1531 und 1537 stieg die Zahl der getauften Indianer in Mexiko von 1 auf 9 Millionen<sup>9</sup>. Verschiedene Faktoren haben dabei mitgespielt, aber der wesentliche war jenes Ereignis von „1531 in den ersten Dezembertagen . . . an einem Samstag sehr früh . . .“: die Erscheinung vor diesem „Juan Diego, der, wie man sagt, von Cuanhtitlan stammt“<sup>11</sup>.

Die Worte, die Maria an den Indianer Juan Diego richtet, werden durch wunderbare Tatsachen unterstützt: die Gottesmutter schenkt dem Seher Rosen mitten im Winter; das Bild des „himmlischen Mädchens, der heiligen

Maria, der geliebten Muttergottes<sup>12</sup> wird in einer geheimnisvollen Weise in die Tilma, den Umhang des Juan Diego eingeprägt (diese Malerei, „von keiner Menschenhand gemalt“, ist das Bild, das in Guadalupe verehrt wird); der kranke Onkel von Juan Diego wird plötzlich ganz geheilt.

Die Botschaft selbst war sprechend genug, um das Herz des einheimischen Volkes zu bewegen und zu gewinnen. (Die Menge rief in Begeisterung, als sie sich zum Taufbrunnen drängte: „Noble kleine Indianerin! Mutter Gottes! Noble kleine Indianerin! Du bist ganz unser!“<sup>13</sup>.) Der Text der Botschaft ist das Dokument des Gründungsereignisses von Guadalupe, auf das sich der protestantische Geschichtsschreiber Bancroft bezieht, wenn er sagt: „Es konnte kein günstigeres Ereignis eintreten“<sup>14</sup>. Der wesentliche Teil lautet:

26. Sie sagt ihm: „Weißt Du, Du kannst sicher annehmen, mein kleinstes Kind, daß ich die allzeit reine Jungfrau Maria bin, die Mutter des wahrhaftigen Gottes, durch den alle leben, den Schöpfer der Menschen, den Herrn der unmittelbaren Nähe, den Herrn des Himmels, den Herrn der Erde. Ich möchte sehr, daß mir hier ein Heiligtum erbaut wird, 27. wo ich zeigen will, wo ich ganz deutlich offenbaren werde: 28. Ich will dem ganzen Volk meine persönliche Liebe schenken in meinem mitleidigen Blick, in meiner Hilfe, in meiner Rettung, 29. denn ich bin wirklich Eure mitleidende Mutter, 30. Deine und all der Menschen, die Ihr hier in diesem Land lebt, 31. und all der anderen verschiedenen Rassen von Menschen, die mich lieben, die zu mir rufen und dich mich suchen und ihr Vertrauen auf mich setzen, 32. denn dort werde ich ihr Weinen hören, ihre Traurigkeit, um sie zu heilen, ihr Elend und ihre Schmerzen zu lindern. 33. Und damit all das, was mein mitleidiger und barmherziger Blick tun möchte, damit all das Wirklichkeit wird, geh zum Palast des Bischofs von Mexiko und sage ihm, daß ich Dich schicke, um ihm mitzuteilen, wie sehr ich wünsche, daß er mir hier ein Haus baut, daß er auf diesem Platz mir ein Heiligtum errichtet; erzähle ihm alles, was Du gesehen und was Du bewundert hast. 34. Ich will es Dir danken und vergelten. 35. Und dafür will ich Dich bereichern und verherrlichen; 36. und damit wirst Du verdienen, daß ich Dir Deine Ermüdung, Deinen Dienst zur Erfüllung von dem, was ich Dir aufgetragen habe, vergelte. 37. Du hast es gehört, mein kleines Kind, mein Lebenshauch, mein Wort; geh und tue, was Du tun kannst!“<sup>15</sup>

Das Gründungsereignis hat menschliche Mit-Handelnde und kennt auch Zeugen. Im Fall von Guadalupe sind es Juan Diego, der Bischof von Mexiko, Fray Juan de Zumárraga, der von seiner schweren Krankheit geheilte Onkel, der Arzt, der ihn behandelte, ein Priester von Tlatilolco und eine Handvoll Familienangehörige und Mitarbeiter des Bischofs. Sie haben alles miterlebt und bezeugt. (Der Apostel Johannes schrieb über seine Zeugen-Erfahrung des

Gründungsereignisses im Christentum: „Was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen haben, was wir betrachtet und mit unseren Händen berührt haben, vom Wort des Lebens . . ., was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir“ (I Joh 1, 1-3).

Die „Ersten“ eines Heiligtums sind Schlüsselfiguren. Ihr Bericht über das Gründungsereignis, aber auch ihr späteres Verhalten hat auf die Geschichte der heiligen Orte einen großen Einfluß. In Europa unserer Zeit haben das Verhalten von Bernadette in Lourdes und der Hirtenkinder von Fatima nicht wenig Einfluß auf die Annahme ihrer Botschaft ausgeübt. In einem anderen Sinn kann man die Auswirkungen auf das Volk studieren, die das bewegte Leben der Seherkinder von La Salette gehabt hat.

### 3. *Die ansteckende Nachricht*

Wenn es wahr ist, daß der religiöse Durst der Völker ein ungeheures Potential darstellt, dann ist die Nachricht von dem, was wir den Kuß des Himmels auf der Erde genannt haben, ein Funke in trockenem Stroh. In den Monaten der Jahresmitte von 1983 wurde diese Tatsache in dem durch politische Spannungen und ökonomische Krisen verängstigten Chile neu bestätigt. Wie ein Lauffeuer lief die Nachricht durch die Stadtzentren von Santiago und Valparaiso: Die Gottesmutter erscheint einem Jungen auf den Hügeln von Limache. Es war wie eine Lawine: Zehntausende kamen und suchten Schutz und Trost. Aber die Tatsachen waren gefälscht. Die Menge kehrte mit einem bitteren Geschmack und einer stummen Wut gegen die gewissenlosen Fälscher zu ihrem gewohnten Leben zurück.

In Guadalupe entsprachen die Tatsachen der Wirklichkeit, und die Botschaft erhielt ein historisches Gewicht, das die gesamte kulturelle und religiöse Situation Mexikos verwandelte. Nach einer schwierigen Etappe der Evangelisierung (die anfänglich noch durch eine enge und rigoristische Auffassung von Missiologie erschwert wurde), lief die Erzählung von dem, was an Juan Diego in der Einsamkeit des Tepeyac geschehen war, wie ein Lauffeuer durch die Bevölkerung und setzte sie in Bewegung.

Die Nachricht verbreitet sich manchmal sehr schnell, in anderen Fällen nur zögernd. Bei einigen Heiligtümern bleibt das Gründungsereignis in den ersten Zeiten verborgen, bis es durch einen Wechsel der symbolischen Situation seine Bedeutung in einer großen Anziehungskraft enthüllt. Das ist z. B. der Fall bei dem Heiligtum von San Cayetano im Sektor Linieres von Groß-Buenos Aires. Um die Mitte des Jahrhunderts, in Jahren der Arbeitslosigkeit, wird es ein Ort, zu dem große Massen mit der Bitte um „Brot und Arbeit“ pilgern. Der



Heilige ist ein Mittler, zu dem das Volk strömt, motiviert vom Glauben, daß die göttliche Vorsehung die Geschichte lenkt und sich um jeden einzelnen kümmert. Dieses Heiligtum zieht seine Sinnhaftigkeit aus dem radikalen Vertrauen derer, die dem Evangelium glauben: „Euer himmlischer Vater weiß, daß Ihr das alles braucht“ (Mt 6,32). Es besteht ein bemerkenswerter Zusammenhang zwischen dem Schicksal der Arbeitslosen dieser riesigen Metropole und dem Zustrom nach San Cayetano. So wurde aus der Kapelle einer Schwesterngemeinschaft das am meisten besuchte Stadtheiligtum des Kontinents, und das alles in wenigen Jahrzehnten<sup>16</sup>.

Wahrscheinlich ist der überraschendste Fall unseres Jahrhunderts, in dem die „Nachricht“ sich mit großer Geschwindigkeit ausgebreitet hat, was sich in Chile mit Maipú ereignete. Bis 1966 hatte Chile praktisch kein Nationalheiligtum. Es gab keinen heiligen Bezirk, der lebensmäßig und symbolisch alle Chilenen vereint hätte, so wie Guadalupe die Mexikaner, Aparecida die Brasilianer, Caacupé die Paraguayer oder Luján alle Argentinier. Damals kamen einige zehntausend Pilger im Jahr nach Maipú, und fast alle zu mehr oder weniger offiziellen Anlässen patriotischen Charakters. Nach 15 Jahren zählt man 1 500 000 Pilger, und es gibt Wallfahrtstage mit mehr als einer halben Million. Der Fall von Maipú ist besonders anziehend, weil es sich hier sozusagen um eine „schlafende Botschaft“ handelt, um eine latente Einladung, die fähig war, in wenigen Jahren ein ganzes Volk auf einen gemeinsamen Mittelpunkt hin in Bewegung zu setzen. Durch einen profunden Wandel in Mentalität und Sprache, und weil es dem geschichtlichen Augenblick entsprach, wurde aus einer Sache, die bis zu diesem Moment nur von wenigen akzeptiert war und ab und zu als rhetorischer Ausruf in einigen Reden auftauchte, die gläubige Sicherheit eines ganzen Volkes: In Maipú kreuzen sich geheimnisvoll alle Wege des Landes („Maipú tierra de encuentro“, d. h. Maipú, Stätte der Begegnung, wie ein volkstümliches Lied dieser Jahre es ausdrückt). Dort schenkt die Gottesmutter vom Berge Karmel als die Mutter Chiles Heimat und Geborgenheit; dort schöpft die Seele der Nation Kraft zur Bewältigung der großen Zukunftsaufgaben. Das ist unser Nationalheiligtum.

Kurz zusammengefaßt war es so: 1818, als die Freiheit Chiles in Gefahr war und der Kampf um sie verloren schien, versprach das Volk der Hauptstadt Santiago: „Am gleichen Ort, an dem die Schlacht stattfindet und der Sieg erreicht wird, soll sich ein Heiligtum der Gottesmutter vom Berge Karmel erheben . . . Der Ort ihres Erbarmens soll auch der Ort ihrer Verherrlichung werden“<sup>17</sup>. Das versprochene Heiligtum wurde nur langsam erbaut und die Begeisterung des Volkes kühlte merklich ab. Als das bescheidene Bauwerk 1892 vollendet ist, führt es das Dasein einer Pfarrei in der Umgebung Santiaegos, ohne große Mengen anzuziehen. In den vierziger Jahren beginnt der Bau

eines neuen Heiligtums von großen Ausmaßen. Ob er in Gefahr stehen würde, sich in ein kaltes Zentrum offizieller Zeremonien ohne innere Beteiligung des Volkes zu verwandeln? (Auf dem Stadtplatz von Asunción in Paraguay existiert ein Heiligtum, dessen sich der Staat bemächtigt hat. Es führt ein blutleeres trauriges Dasein von freimaurerischer Feierlichkeit.) In der Mitte der sechziger Jahre kommt die chilenische Kirche in den Kreisen einiger ihrer führenden Vertreter der Volkspastoral unter den Einfluß eines deutschen Pastoraltheologen, Pater Joseph Kentenich (1885 bis 1968). Dieser Anstoß macht es möglich, in diesen Jahren ein kühnes Pastoralprogramm zu formulieren: Den ertümlichen Ausdruck der Volksseele zu respektieren, in ihren Symbolen die katholische Tradition einer reichen Evangelisierung in den Jahrhunderten des amerikanischen Barock zu entdecken und diese Substanz katechetisch neu zu formen, sie aber in einigen wesentlichen Perspektiven durch die Vitalität des II. Vatikanums zu bereichern: 1. Die Kirche als wanderndes Gottesvolk; 2. Maria als die Erzieherin im Glauben, die Mutter der christlichen Gemeinschaft und eines evangelischen Humanismus; 3. die Kirche als „Seele der Welt“, d. h. als Lebensprinzip und Bejahung der historischen Identität einer nationalen Gemeinschaft, die in dramatischer Weise Wege nach mehr Gerechtigkeit und Freiheit sucht<sup>18</sup>. Die Erfahrung von Maipú hatte eine internationale Ausstrahlung, denn sie beeinflusste direkt (zusammen mit den Beiträgen der „Del-Plata-Schule“ von Lucio Gera und Alberto Methol Ferré u. a.) den fundamentalen Wandel der lateinamerikanischen Kirche gegenüber dem Phänomen der Volksfrömmigkeit und speziell der Heiligtümer. Das geschah rund um die Generalversammlungen des lateinamerikanischen Episkopates in Medellín (1968) und Puebla (1979)<sup>19</sup>. Der Aufschwung von Maipú hat charakteristische Merkmale von etwas Dauerhaftem. Eines der sichersten anthropologischen Anzeichen seiner Rezeption in den Tiefenschichten der Volksseele stellt das Auftauchen des Themas Maipú in den Versen der ländlichen Dichter dar. Einer von ihnen, Arnoldo Madariaga von Corralillo, besingt in einer einzigen Strophe gleichzeitig die chilenische Geographie, die zentrale Bedeutung der christlichen Offenbarung, die lokale Gebundenheit Marias in Maipú und das Wohlbefinden des Dichters im heiligen Bezirk seiner Mutter:

„Unser Chile verehrt dich, wunderbare Jungfrau,  
 du bist die kostbarste Perle zwischen Meer und Kordillere.  
 Du bist die Blume im Frühling, die das Licht dieser Welt gesehen hat.  
 Du bist die Mutter Jesu, des unbefleckten Lammes.  
 Mit großer Freude singe ich dir im Heiligtum von Maipú.“<sup>20</sup>

Und der Bauerndichter von Teno, Sergio Cerpa, singt in einer seiner „décimas“:

„Maipú, brüderliches Heiligtum,  
 das meinen Weg erhellt“<sup>21</sup>.



Nach meiner Auffassung gibt es noch in einem weiteren Land eine „Nachricht“ von latenter Energie, ähnlich wie die von Maipú. Es handelt sich um die „Virgen de los Treintaitrés“ (Gottesmutter der Dreiunddreißig) in Uruguay. Im Juli 1983 konnte ich – unter Menschen verschiedener sozialer Gruppierungen, im ländlichen Innern wie in der Hauptstadt, – Nachwirkungen einer Pilgerfahrt der „Gottesmutter der Dreiunddreißig“ durch das Land feststellen. Ich meinte, ähnliche Knospen einer volkstümlichen Einbildungskraft entdecken zu können, die Kraft haben, die Zurückhaltung und Nüchternheit bestimmter pastoraler Planungen zu überwinden, so wie ich das in Chile in der Mitte der siebziger Jahre mit Maipú habe wahrnehmen können. Das Gründungsereignis der „Dreiunddreißig“ ist so reich und so stark volkstümlich, daß ich überzeugt bin: wenn das uruguayische Volk einen entsprechenden symbolischen und rituellen Zugang finden könnte, wenn man in einer verständlichen Form das Ereignis in seiner aktuellen existentiellen Bedeutung entziffern könnte, wäre das Heiligtum der „Gottesmutter der Dreiunddreißig“ in kurzer Zeit ein großes Zentrum mit nationaler Anziehungskraft. Die noch unerschlossene Kraft des Bildes der Gottesmutter, das dort verehrt wird, liegt darin, daß die Helden der Befreiung Uruguays die ganze Zukunft der Unabhängigkeit des entstehenden Landes ihr anvertraut haben, und daß die Gottesmutter diese Bitte erhört hat.

In diesen Fällen sehen wir, daß das Gründungsereignis nicht mechanisch im Kollektivbewußtsein zu wirken beginnt. Es braucht die überzeugende Erzählung, die die Nachricht weitergibt, die den religiösen Durst des Volkes mit der Quelle in Verbindung bringt, die aus dem heiligen Ort entspringt, in dem das ursprüngliche Ereignis stattgefunden hat. Das wird möglich, wenn eine Veränderung der Ebenen stattfindet. Das Ereignis selbst geht weit über seine anfängliche anekdotische Konkretisierung hinaus und übersteigt sogar seine eigene spezifische geschichtliche Form: Ereignis, Personen und konkrete Umstände müssen symbolisch verallgemeinert werden. So wird das, was an Juan Diego beim Tepeyac geschehen ist, zum Ereignis für alle mexikanischen Ureinwohner, die sich im 16. Jahrhundert dem Christentum gegenüber sahen, und noch später für alle amerikanischen Mestizenvölker. So stellen die Rosen, die Juan Diego im Winter von 1531 findet, eine konkrete Form des „Die Wüste wird blühen“ für die Völker dar, die in die abendländische Christenheit hineinwachsen. Diese symbolische Transposition teilt sich in ganz wenig Worten und elementaren Gesten mit, die aber geladen sind mit Sinn und Forderungen.

Die Grundstruktur solcher „Botschaften“, wie ich sie bei den verschiedensten Gelegenheiten gehört und aufgenommen habe, läßt sich auf ein typisches Schema zurückführen. Wir wollen es hier formulieren, indem wir uns eine

Begegnung vorstellen. Derjenige, der die Botschaft weitergibt, hält einem Nachbarn ein Bild der Gottesmutter hin und sagt ihm:

1. „Nimm dieses Bild der Gottesmutter“ (eine praktische Gabe, eine Übergabe des Symbols, das die wörtliche Übermittlung vervollständigt).
2. „Man sagt, daß es ‚Wunder‘ wirkt“ (hier wird gewöhnlich „die Geschichte dieses Bildes der Gottesmutter“ erzählt, das normalerweise das Gründungsergebnis eines Heiligtums beinhaltet).
3. „Mir hat es geholfen, als ich arbeitslos war“ (persönliches Zeugnis, das die vorhergehende Geschichte bestätigt).
4. „Behalte es bei dir“ (Einladung dazu, an diesem Bild festzuhalten – die bloße Tatsache, daß nach der marxistischen Machtübernahme in vielen kubanischen Häusern ein Bild aufbewahrt wurde, hat eine große religiös-kulturelle Bedeutung gehabt).
5. „Wenn du einmal in Not kommst“ (hier wird hingewiesen auf Augenblicke besonders tiefer menschlicher Erfahrungen, die über die alltägliche Gewohnheit hinausgeht und den tiefen religiösen Durst des Menschen anspricht in Augenblicken schmerzlicher Trauer oder überbordender Freude),
6. „bete drei ‚Vaterunser‘, drei ‚Ave Maria‘ und drei ‚Ehre sei dem Vater‘ neun Tage lang“ (es ist die Befolgung eines bestimmten Rituals: man muß ganz persönlich etwas tun).
7. „Wenn die Gottesmutter dich erhört, dann gehe zu ihrem Heiligtum, um ihr dafür zu danken“ (es ist der geographische Hinweis, die Lokalisierung; dadurch wird dieses persönliche Gespräch in das soziale Netz des ganzen Volkes eingebunden).
8. Er gibt ihm das Bild, nachdem er es selbst geküßt hat (Zeichen und Zeugnis persönlicher und ritueller Verehrung).
9. Nun küßt es der Pilger (hier geht es um eine Art „rituelle Ansteckung“, die ansatzweise bedeuten kann, daß er selbst hineingenommen wird in die Dynamik, die zu anderen, mehr komplexen Riten hinführt).
10. Der Pilger verwahrt das Bild (die Motivation kann am Anfang durchaus mehrdeutig sein).

So wird Tag für Tag die Botschaft des Heiligtums weitergegeben auf dem sozialen Wurzelgrund eines Volkes: im Bereich der Familien, der Nachbarschaft, unter Arbeitskollegen oder Verwandten. Äußerlich geschieht alles fast in einem Umgangston. Aber hier wird eine Einladung ausgesprochen, die den einzelnen zu einem Heiligtum hinführen möchte.

Wer sich klarmacht, wie leicht ein Inhalt verändert werden kann bei einem langen Prozeß der Weitergabe, der wird erstaunt sein über die Treue, mit der der zentrale Kern einer Botschaft bei der Verkündigung sich erhält. Wir stehen

hier vor der Tatsache, daß das Gründungsereignis im Prozeß seiner Sinnerweiterung begonnen hat, die Funktion eines Mythos auszuüben, daß es eine archetypische Bedeutung erlangt hat. Nun muß man wissen, daß Völker mit ihren Mythen nicht spielen. Der Mythos ist das Gegenteil von Mode und Gerücht.

In Lateinamerika haben eine Reihe von argentinischen Denkern den Mythos neu bewertet und ihm eine soziale Funktion von höchster Bedeutung zugesprochen. Ich möchte hier als Beispiel einige Aussagen der argentinischen Anthropologin Graciela Maturo anführen. Sie selbst stützt sich auf Autoren wie C. G. Jung, Paul Ricoeur, Gilbert Durand und andere, aber sie nimmt sie in origineller Weise auf und gibt ihnen Akzente, die die Realität der argentinischen Volkskultur ihr nahelegte. Der Titel eines Grundtextes von Graciela Maturo ist schon eine Erklärung: „Der Mythos, Fundament und Schlüssel der Kultur“<sup>22</sup>. Darin spricht sie von der „Funktion des Mythos als einem moralischen und sozialen Prinzip“<sup>23</sup>. Was sie sagt, scheint uns in diesem Bereich schlechthin entscheidend: „. . . wer den Mythos auf archaische Gesellschaften beschränken will, hat noch nicht tief genug den Prozeß der Entstehung der Kulturen begriffen“<sup>24</sup>. Sie zitiert Luis Cencillo, wenn sie sagt: „Wenn der Mythos ausgelöscht wird, wird die Kultur ausgelöscht, und der Mensch verwandelt sich in etwas Absurdes, das hermetisch eingeschlossen ist in ein Schema von Nützlichkeit und technischer Brauchbarkeit“<sup>25</sup>. Deswegen bedeutet Kenntnis der Mythen das Verstehen eines Volkes, denn „in den gültigen Mythen einer Kultur gibt sich uns das individuelle und gemeinschaftliche Schicksal einer Gesellschaft zu erkennen“<sup>26</sup>.

Die Beobachtung lateinamerikanischer Heiligtümer, die tief im Volk verwurzelt sind, führt uns zu der Aussage, daß das Gründungsereignis sich in einen Mythos verwandelt, der die Funktionen eines solchen in der Kultur ausübt. Dabei müssen wir uns bei solchen Überlegungen immer vor Augen halten, daß der Mythos nicht der historischen Wahrhaftigkeit widersprechen muß, und das um so weniger in den modernen Gesellschaften. Für Ricoeur haben die Völker und ihre Kulturen einen „ethisch-mythischen Kern“<sup>27</sup>. In diesem Kern ist das Gründungsereignis der Volksheiligtümer verankert, wenn es als mythische Botschaft im sozialen Geflecht des Volkes weitergegeben wurde.

---

Der Beitrag stellt den ersten Teil eines Aufsatzes für den Sammelband „Wallfahrt kennt keine Grenzen“ dar.

1 Augustinus, de div. q. q. 83 q. 53 ML 40, 35.

2 Epist. 140, 35, 81; ML 33, 575.

3 Bernhard Kötting, *Peregrinatio Religiosa, Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, 2. Aufl., Reprint. Münster 1980, 1.

- 4 Techy Edwards, Mapuches de Chile, Agenda Cochrane, Santiago de Chile 1982, 31. – Der Canelo ist eine Art Magnolienbaum.
- 5 Luis Vargas Saavedra, Prosa religiosa de Gabriela Mistral, Santiago de Chile 1978, 31.
- 6 Edwards, a. a. O., 15.
- 7 Antonio Valeriano, Nican Mopohua, Edición Diócesis de Huejutla, Tlalnepantla, Mexiko 1978.
- 8 Arnold Toynbee, Entre el Maule y el Amazonas, Buenos Aires 1968, 122.
- 9 Toynbee, a. a. O., 123.
- 10 Ruben Vargas Ugarte, Historia del Culto de Maria en Iberoamérica y de sus Imágenes y Santuarios más celebrados, Madrid 1956, I, 29.
- 11 Valeriano, a. a. O., 3, 6, 4.
- 12 Valeriano, a. a. O., 183.
- 13 Vargas Ugarte, a. a. O., I, 31.
- 14 Vargas Ugarte, a. a. O., I, 30, aus History of Mexico, I, 406.
- 15 Valeriano, a. a. O., 14–16.
- 16 Guillermo Rodriguez Melgarejo, in: Iglesia y Religiosidad Popular, Ponencias y Documento final del Encuentro Celam, Bogotá 1977, 325–343.
- 17 Joaquin Alliende-Luco, La Virgen del Carmen – Chile y Maipú, Santiago de Chile 1974, 16.
- 18 Joseph Kentenich, Marianische Erziehung, Vallendar-Schönstatt 197; ders., Daß neue Menschen werden, Vallendar-Schönstatt 1971.
- 19 Joaquin Alliene-Luco, Puebla, Die Bedeutung der Konferenz für die Zukunft der lateinamerikanischen Völker, Internationale katholische Zeitschrift 3/1980, 253–270.
- 20 Miguel Jordá, El Mesias, Santiago de Chile 1979, 319.
- 21 Jordá, a. a. O., 320.
- 22 Graciela Maturo, Centro de Estudios Latinoamericanos – Colección Ensayos Breves, Nr. 1, Buenos Aires 1982, oder: Escritos de Filosofía, Nr. 3, Buenos Aires 1979.
- 23 Maturo, a. a. O., 13.
- 24 Maturo, a. a. O.
- 25 Maturo, a. a. O., 19.
- 26 Maturo, a. a. O., 15.
- 27 Paul Ricoeur, Histoire et Verité, 2. Aufl., Paris 1964, zit. bei Maturo, a. a. O., 13.

# Mit Maria erlöster leben

Von Engelbert Monnerjahn

*Vorbemerkung: Der Beitrag stellt die schriftliche Fassung des letzten Vortrags eines Triduums dar, das im September 1983 zum Jahrestag des Todes Pater Kentenichs gehalten wurde. Alle Vorträge des genannten Triduums sind inzwischen unter dem Titel „Mit Maria erlöster leben“ im Patris-Verlag, Vallendar-Schönstatt, erschienen.*

„Mit Maria erlöster leben“: Was das heißt und heißen kann, haben wir uns gestern von Pater Kentenich sagen lassen. Dabei hat sich gezeigt was „erlöster“ bedeutet. Pater Kentenich macht es an der Gottesmutter sichtbar. Wir können es so ausdrücken: Nicht nur passiv die Gnade der Erlösung empfangen, sondern sie voll zur Auswirkung kommen lassen, und das in zweifacher Richtung: daß wir der Gottesmutter ähnlicher werden in ihrer Immaculata-Herrlichkeit, selbst also möglichst vollkommen erlöst werden, und daß wir in der Kraft der Erlösungsgnade das Erlösungswerk Christi in unserem eigenen Leben mitvollziehen, Miterlöser mit Christus werden nach dem Vorbild der Miterlöserin Maria.

Damit aber kommen wir vor die Frage, die uns heute abend beschäftigen soll: Wie können wir das Muster, das die Gottesmutter für uns, und gerade für uns heute, darstellt, in unser Leben übertragen? Wie können wir zu einem erlösteren Leben mit Maria gelangen?

Auf diese Frage geben wir eine doppelte Auskunft, und wiederum halten wir uns dabei an Pater Kentenich.

Die erste Auskunft, die er uns gibt, bezieht sich auf Maria, die Vollerlöste, die Unbefleckt Empfangene, und soll lauten:

*Wenn wir mit Maria erlöster leben wollen, dann müssen wir unser Leben auf die Immaculata-Herrlichkeit der Gottesmutter ausrichten durch vom Glauben erleuchtete Pflege der Potentia oboedientialis.*

Seine zweite Auskunft bezieht sich auf Maria, die Miterlöserin, die Gefährtin und Gehilfin des Heilands bei seinem ganzen Erlösungswerke, und heißt:

*Wenn wir mit Maria erlöster leben wollen, dann müssen wir unser Leben*

*ausrichten auf die Gestalt der Miterlöserin durch Bejahung des Gesetzes der gliedhaft mitverantwortlichen Stellvertretung.*

Wir stellen damit heute abend zwei Begriffe in die Mitte unserer Überlegungen, die dem durchschnittlichen Christen kaum bekannt sein dürften, für eine genuin christliche Existenz jedoch von größter Bedeutung sind: *Potentia oboedientialis* und *gliedhaft mitverantwortliche Stellvertretung*. Im Zusammenhang unseres Themas „Mit Maria erlöster leben“ muß man sagen: Ohne vom Glauben erleuchtete Pflege der *Potentia oboedientialis* ist es nicht möglich, die lebendige Fülle der Erlösungsgnade zu empfangen und zu entfalten; und nur wenn wir das Gesetz der gliedhaft mitverantwortlichen Stellvertretung für uns bejahen, haben wir den rechten Ansatz gefunden, aus unserem Leben ein Leben der Mitwirkung im Erlösungswerk Jesu Christi zu machen.

#### *Potentia oboedientialis: Beschreibung und Bedeutung*

Treten wir nun näher an unsere beiden Auskünfte heran, zunächst an die erste. Wir wollen sie am Anfang noch einmal wiederholen. Wir haben uns von Pater Kantenich sagen lassen:

*Wenn wir mit Maria erlöster leben wollen, dann müssen wir unser Leben auf die Immaculata-Herrlichkeit der Gottesmutter ausrichten durch vom Glauben erleuchtete Pflege der Potentia oboedientialis.*

Das Wort, auf das es in dieser Formulierung ankommt, ist *Potentia oboedientialis*. Was ist damit gemeint? Vielleicht ist der Ausdruck uns schon einmal in den Schriften Pater Kantenichs begegnet. Dann ist uns vielleicht auch in Erinnerung geblieben: Pater Kantenich erklärt die *Potentia oboedientialis* mit Hilfe von zwei Begriffen: *Ansprechbarkeit* und *Geöffnetheit*<sup>1</sup>. Sie ist Ansprechbarkeit des Menschen für Gott und Gottes Botschaft sowie Geöffnetheit für Gott und das göttliche Leben, die göttliche Gnade.

Ein ausgezeichnetes Beispiel verwirklichter *Potentia oboedientialis*, auf das Pater Kantenich gerne hinwies, ist die allerseligste Jungfrau. Er nennt sie die „persongewordene *Potentia oboedientialis*“<sup>2</sup>. In ihr hat sich die Erwartung und der Hingabedrang des ganzen Kosmos für das Göttliche verkörpert. Er spricht von ihr darum auch als „*Superpotentia oboedientialis*“<sup>3</sup>. Sie ist in solcher Art *Potentia oboedientialis*, daß sie uns alle an Ansprechbarkeit und Offenheit für Gott und das Göttliche übertrifft. Die Stunde der Verkündigung beweist es. Wie war sie im Gespräch mit dem Engel in einzigartiger Weise ansprechbar für die göttliche Botschaft – zumal wenn wir bedenken, wie wenig Ansprechbarkeit Christus später bei den Führern des auserwählten Volkes, bei den Schriftgelehrten und Ältesten, vorfand! Und wie war Maria offen für die

Mitteilung des göttlichen Lebens! Unter der Überschattung des Hl. Geistes empfang sie im Ewigen Wort des Vaters das göttliche Leben selbst, das in ihrem Schoße Mensch wurde.

Die *Potentia oboedientialis*, die Befähigung des Menschen für Gott und das Göttliche, ist wichtig für den noch nicht gerechtfertigten Menschen: Wäre die menschliche Natur nicht offen für Gott, so könnte sie das göttliche Leben in der Gnade nicht empfangen. Wir blieben, wie Luther es gesehen hat, seismäßig Sünder. Und sie bleibt wichtig im begnadeten Menschen. Je mehr der Mensch *Potentia oboedientialis* wird, verkörperte Aufnahmefähigkeit für Gott und das Göttliche, desto mehr und besser dringt Gottes Botschaft und Gottes Gnade in ihn ein und schafft ihn um zum neuen Menschen in Christus.

#### *Pflege der Potentia oboedientialis*

Daraus geht hervor: Soll die Immaculata-Herrlichkeit der Gottesmutter sich uns mehr und mehr mitteilen, damit wir in größere Verfügbarkeit für Gott und seine Heilspäne hineinwachsen, dann müssen wir uns an dem ausgezeichneten Vorbild der *Potentia oboedientialis*, das die Gottesmutter darstellt, orientieren. Mit dieser Grundeinstellung erfüllen wir zugleich das Erfordernis, die Pflege der *Potentia oboedientialis* *vom Glauben erleuchtet geschehen zu lassen*. Das ist in unserer Zeit besonders notwendig. Dem Beobachter der theologischen Szene der Gegenwart kann nicht entgehen, daß in Bezug auf die *Potentia oboedientialis* heutzutage bedeutende Auseinandersetzungen im Gange sind. Es kommt sehr darauf an, im Verständnis der *Potentia oboedientialis* die Akzente nicht falsch zu setzen. Akzentverschiebungen können gerade im Falle der *Potentia oboedientialis* unter Umständen bedeutende Folgen haben.

Was nun heißt: unsere *Potentia oboedientialis*, unsere Aufnahmefähigkeit für Gott und das Göttliche kultivieren?

Dazu treffen wir eine erste Aussage: *Wir dürfen die Potentia oboedientialis nicht überbewerten.*

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß dies in der heutigen Theologie an manchen Stellen geschieht. Die Gefahr einer Überbewertung, einer Überschätzung besteht besonders dort, wo man stark hervorhebt, daß wir Menschen auch außerhalb der Kirche und außerhalb des Christentums unser übernatürliches Heil erreichen können, wo man also sehr die Möglichkeit „anonymen Christseins“ betont. In einem solchen Denken – dem ich grundsätzlich durchaus sympathisch gegenüberstehe – muß man wohl die natürlichen Fähigkeiten des Menschen einigermaßen hoch ansetzen. Das muß



auch dort der Fall sein, wo man eine bestimmte Auffassung von Gnade hat, wo man keine habituelle, seinsmäßige, sondern nur noch eine aktuelle, helfende Gnade kennt.

Demgegenüber ist herauszustellen: Die *Potentia oboedientialis* ist die *passive Befähigung des Menschen*, von Gott angesprochen zu werden und Leben von Gott zu empfangen. Sie ist keine aktive Kraft, durch die der Mensch imstande wäre, sich aus eigenem zu Gott hin zu bewegen, den Willen Gottes zu erfüllen und die übernatürliche Seligkeit der Kinder Gottes zu erlangen. Pater Kentenich vergleicht sie, um das zu verdeutlichen, mit einer Kerze oder mit einem leeren Gefäß<sup>4</sup>. Die Kerze kann sich selbst nicht anzünden, sie muß angezündet werden. Das leere Gefäß kann sich selber nicht füllen, es muß gefüllt werden.

Eine zweite Aussage, die wir zur rechten, vom Glauben erleuchteten Pflege der *Potentia oboedientialis* machen wollen, soll lauten:

*Wir dürfen die Potentia oboedientialis nicht unterbewerten.*

Wenn wir auch die *Potentia oboedientialis* eine passive Potenz nennen mußten, so ist sie doch von unersetzlicher Bedeutung. In den Fastenpredigten aus dem Jahre 1954 nennt Pater Kentenich sie „gewissermaßen die Brücke zwischen Natur und Übernatur“; sie ist „der Anknüpfungspunkt“, den Gott sich in der Natur des Menschen geschaffen hat und an dem er ansetzt, „um die übernatürliche Erhebung und Adelung der Natur zu bewirken“<sup>5</sup>.

Aus alledem leuchtet ein, daß die *Potentia oboedientialis* und ihre Pflege uns nicht gleichgültig sein kann. Zugleich mag uns die Frage kommen: Wie kann die Pflege der *Potentia oboedientialis* im einzelnen geschehen?

#### *Dankbare Hochschätzung der Gnade*

Wer mit der Denkweise und Pastoral Pater Kentenichs einigermaßen vertraut ist, versteht, daß wir an die erste Stelle *das Mittel einer dankbaren und steten Hochschätzung der Gnade* setzen. Pater Kentenich wollte immer, daß wir von der Gottesmutter und zusammen mit ihr bekennen lernen: „Großes hat an mir getan der Mächtige“ (Lk 1,49).

Die *Potentia oboedientialis* hat ihren Sinn nicht in sich. Sie ist auf die Gnade hingeordnet, findet in der Aufnahme der Gnade ihre Sinnerfüllung. Je mehr ich also die göttliche Gnade schätze, desto mehr werde ich mich veranlaßt, ja gedrängt fühlen, die mir mit meiner Natur geschenkte Anlage für die Gnade wach und lebendig zu halten. Die Gnade, die dabei vor allem gemeint ist, ist die heiligmachende Gnade, die Gnade unserer seinshaften Christusgliedschaft („Ich bin der Weinstock, ihr seid die Rebzweige“, Joh 15,5), das Leben der Gotteskindschaft („Allen, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu



werden“, Joh 1,12), die Teilnahme an der göttlichen Natur (vgl. 2 Petr 1,4), die Prinzip eines neuen übernatürlichen Organismus in uns ist, der uns zu einem neuen, übernatürlichen Handeln befähigt, insbesondere zu Akten des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe.

Es ist leider wohl so, daß das gläubige Bewußtsein von dieser Gnade, wenigstens unter den Christen bei uns in Deutschland, verglichen mit den zwanziger und dreißiger Jahren, stark geschwunden ist. Muß man vielleicht sogar sagen, daß es in der jungen Generation der Kirche von heute gänzlich fehlt? In Verkündigung und Theologie scheint von Christusgliedschaft und Gotteskindschaft kaum noch die Rede zu sein. Das „Sein in Christus“, das für den hl. Paulus die Quelle und Mitte der „neuen Schöpfung“ ist, ist offenbar in Theologie und Verkündigung kein wichtiges Thema mehr. Die Gnade, von der heute in der Theologie, und entsprechend in der Katechese, bestenfalls noch die Rede ist – oder täusche ich mich? – ist allein die helfende Gnade. Dabei gibt es für den Christen in heutiger Zeit kaum etwas Notwendigeres als die Verkündigung seiner Erhebung in den Stand der Gotteskindschaft. Pater Kentenich hat uns oft genug darauf aufmerksam gemacht, daß der moderne Mensch an einem verheerenden Minderwertigkeitskomplex leidet, an einem Nichtigkeitsgefühl, an einem „Wurmbewußtsein“, wie er es nannte. Wir empfinden uns als unbeachtet und wertlos; wir kommen mit unseren Sünden und Gebrechen nicht zurecht. Das Erlebnis unserer Nichtigkeit nimmt uns Hoffnung und Mut.

Wir haben uns vorgestern gesagt: Martin Luther kam zu dem Schluß: Der Mensch, von so viel Fehlern behaftet, von Versuchungen angefochten, zum Bösen geneigt, ist so verderbt, daß Gnade, verstanden als neues, ihm zu eigen geschenktes göttliches Sein, mit ihm unvereinbar ist. Gewiß findet sich bei Luther das „Simul iustus et peccator“, „Gerecht und Sünder zugleich“; aber die Gerechtigkeit, die mit der Sünde im Menschen koexistiert, macht den Menschen in seinem Sein und Wesen nicht neu, sie bleibt ihm außerhalb, sie ist wie ein Kleid, das man ihm übergezogen hat, ihn selbst, sein Inneres jedoch nicht verändert.

Die geoffenbarte, von der Kirche verbürgte Wahrheit aber ist: Unsere natürliche Schwäche, Begrenztheit und Sündhaftigkeit, wie bedrängend wir sie auch erleben, schließt nicht aus, daß wir Kinder Gottes nicht nur heißen, sondern wirklich sind. Pater Kentenich macht in dieser Hinsicht einmal eine großartige Unterscheidung. Die Gnade der Erlösung, so sagte er 1946 in einem Exerzientenkursus, schenkt in erster Linie das Kindsein vor Gott; sie zielt primär auf „ein kindliches Hingebensein, ein kindliches Glauben und Vertrauen“. Erst sekundär, in zweiter Linie „sollen wir frei werden von Fehlern und Sünden“. Und er fährt fort: „Das kindliche, einfältige Hingebensein an Gott ist

vorrangig. Der religiöse Mensch ist das Ideal. Der sittlich hochwertige Mensch mag eine Folge sein . . .“ Das bedeutet: Wir werden, solange wir auf Erden, „im Fleische“ leben, die Erfahrung unserer Begrenztheit und Schwäche machen. Aber wir sollen nicht auf unsere Begrenztheit und Schwäche, auch nicht auf unsere Sünden starren, sondern unseren Blick auf das Große richten, das Gott in der Gnade der Gotteskindschaft an uns getan hat, und aus dieser Gnade unser Leben zu einem Leben kindlichen Vertrauens und kindlicher Hingabe machen. Das Hauptgebot für den Christen lautet darum auch: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben . . .“

### *Angewiesen auf Gnade*

Eine andere Weise, die Aufnahmefähigkeit für die Gnade in uns lebendig zu erhalten und gleichsam auszuweiten, ist die *Anerkennung unserer Angewiesenheit auf die Gnade der Erlösung*. Wir müssen vor Gott in Schlichtheit und Demut unsere geschöpfliche Armut bekennen. Auch hierbei zeigte Pater Kntenich auf die Gottesmutter hin, die im Magnifikat sagt: „Hungrige erfüllt er mit Gütern, Reiche läßt er leer ausgehen“ (Lk 1,53).

Zunächst einmal gilt: Ohne Gnade kann niemand sein endgültiges übernatürliches Heil erlangen. „Wer nicht von neuem geboren wird, kann das Reich Gottes nicht schauen.“ Und: „Wer nicht aus Wasser und Geist geboren ist, kann nicht in das Reich Gottes eingehen“ (Joh 3,3.5).

Wir sind auf die Gnade aber auch angewiesen für unser christliches Leben hier auf Erden. Gnade, heiligmachende Gnade, macht uns überhaupt erst zu Christen, weil, wie wir im Zusammenhang mit dem Erlösungsverständnis Martin Luthers sagen mußten, das Christentum nicht nur eine Lehre, sondern in erster Linie Leben ist, Leben, das Gott uns als Teilnahme an seinem göttlichen Leben schenkt. Des weiteren ist zu sagen, daß christliches Leben nicht ohne helfende Gnade auskommt. Ohne die helfende Gnade scheitern wir an unserer christlichen Lebensaufgabe, vermögen wir Versuchungen und Schwächezustände nicht zu bestehen, kommen wir an der Sünde nicht vorbei. Desgleichen brauchen wir die Gnade für unser beschädigtes Menschsein. Erinnern wir uns an das, was Pater Kntenich in seiner Predigt am Immaculatafest in Rheinbrohl aus dem Jahre 1911 als entscheidende Folge der Ursünde der Stammeltern des Menschengeschlechtes namhaft gemacht hat: die Zerstörung unserer Integrität, der sittlichen Ganzheit unserer Person. Die Gottesmutter blieb von dieser Zerstörung, von diesem Riß in unserer Natur durch die Gnade ihrer Unbefleckten Empfängnis verschont. Wir aber haben und spüren den Riß. Doch wie die Gnade der Unbefleckten Empfängnis Maria vor dem Riß bewahrte, so vermag die Gnade, wenn wir mit ihr und dem lebendigen Gott zusammenwirken, den Riß in uns zu heilen. Wir wissen, wie

bedeutsam dieses Heilen und Geheiltwerden ist. Je mehr es gelingt, desto verfügbarer sind wir für Gott und seine Pläne.

### *Gliedhaft mitverantwortliche Stellvertretung*

Gehen wir nun daran, uns mit der zweiten Auskunft auf die Frage: Wie können wir zu einem erlösteren Leben mit Maria kommen? näher vertraut zu machen. Zunächst wiederholen wir sie noch einmal im Wortlaut:

*Wir richten unser Leben aus auf die Gestalt der Miterlöserin durch Bejahung des Gesetzes der gliedhaft mitverantwortlichen Stellvertretung.*

Was will dieses Gesetz besagen?

Karl Rahner drückt es in einer kurzen Formulierung einmal so aus: Die Tat eines einzelnen affiziert alle.<sup>7</sup> Eine etwas ausführlichere Formulierung könnte lauten: Das Schicksal einer Vielzahl, einer Gesamtheit von Menschen wird von einem ihrer Glieder entschieden oder doch wenigstens in bedeutsamer Weise mitentschieden. Die Grundlage dafür, daß dies sein kann und in der Geschichte immer wieder der Fall gewesen ist, besteht in der Interdependenz, der gegenseitigen Abhängigkeit, der Schicksalsverwobenheit, die in jeder menschlichen Gemeinschaft waltet, von der Familie bis zum Staat. Theologisch betrachtet, hat dieses Gesetz seinen Grund in dem Weltordnungs- und Weltregierungsgesetz Gottes: *Deus operatur per causas secundas* = Gott hat die Welt so geschaffen und geordnet, daß er bei ihrer Regierung Geschöpfe, vornehmlich Menschen, in seinen Dienst nimmt. Er macht sie zu seinen besonderen Werkzeugen. Daraus ergibt sich: Wie sie sich verhalten und wie man sich zu ihnen verhält, das entscheidet über Glück und Unglück, über Heil oder Unheil.

Das Gesetz der gliedhaft mitverantwortlichen Stellvertretung durchzieht die ganze Heilsgeschichte. Als eine konkrete Verkörperung steht gleich am Anfang der Hl. Schrift Adam, der erste Mensch. Er ist der Eine, mit dem der Schöpfer das Geschick der gesamten Schöpfung verknüpft. Als er sich in der Ursünde gegen Gott entschied, kam für alle Menschen die Sünde in die Welt und mit der Sünde Tod und Verderbnis (vgl. Rö 5, 12.18). Eine andere Verkörperung dieses Gesetzes ist Abraham. Sein Glaubensgehorsam hatte nicht nur Bedeutung für ihn selbst und seine Familie, er brachte die Wende hin zur Heilsgeschichte in der Geschichte des auserwählten Volkes.

Eine Gestalt, in der die gliedhaft mitverantwortliche Stellvertretung besonders dicht und deutlich Ausdruck findet, ist die Gottesmutter. Thomas von Aquin sagt, daß sie ihr Fiat, ihr „Siehe, ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort“ nicht bloß in eigenem Namen, sondern im Namen der

ganzen heilsbedürftigen Menschheit sprach<sup>8</sup>. Das heißt: Sie sprach es als Stellvertreterin der ganzen Menschheit. Sie handelte, wie man schon gesagt hat, als stellvertretende Spitze der ganzen Menschheit<sup>9</sup>. Neuestens wendet man zur Bezeichnung des gleichen Sachverhaltes auch den Begriff der „Korporativpersönlichkeit“ an<sup>10</sup>. Damit soll gesagt sein: Maria repräsentiert in ihrer Person ein „Corpus“, und dies nach zwei Seiten hin: vom Alten Testament her das Corpus des auserwählten Volkes, dessen Vollendung sie darstellt, und im Rahmen des Neuen Testaments das Gottesvolk der Kirche, dessen Urbild und Hochbild sie ist.

Der alles überragende Fall von Stellvertretung liegt in Jesus Christus, unserem Herrn und Erlöser, vor. Bei ihm spricht man nicht nur von gliedhafter, sondern von mittlerischer Stellvertretung. 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, von dem das Gottesvolk des Neuen Bundes seinen Ausgang genommen hat. Er bewirkt auf diese Weise die große Wende in Welt- und Heilsgeschichte schlechthin. In ihm ist das All zusammengefaßt (Vgl. Eph 1, 10). Er ist das Haupt der ganzen Schöpfung, der natürlichen wie der gnadenhaft-übernatürlichen.

#### *Gültig in Kirche und Schönstattwerk*

Das Gesetz der gliedhaft mitverantwortlichen Stellvertretung hat Geltung für die ganze Geschichte der Kirche. Diese wird entscheidend bestimmt und gestaltet von den Menschen, die sich unter dieses Gesetz stellen. Das sind z. B. die Heiligen, in deren Leben sich verwirklicht, was die Kirche ist und sein soll. Hier muß man auch jene nennen, die in der Kirche Propheten und Pfadfinder in die Zukunft hinein sind. Sie nehmen in ihrer Botschaft oder in ihrem Werk nicht selten die Kirche der Zukunft stellvertretend vorweg.

Gliedhaft mitverantwortliche Stellvertretung hat eine große Rolle im Werden des Schönstattwerkes gespielt. Bei Gründungen dieser Art ist es ja zunächst so, daß das Werk ganz auf den Schultern des Gründers liegt. Persönlichkeit, Verhalten und Tun des Gründers bestimmen, welchen Weg die Gründung nimmt, welches Los sie trifft. Pater Kentenich war sich der Geltung dieses Gesetzes in allen Phasen des Gründungsvorganges bewußt. Er handelte entsprechend vor allem in der Stunde der Gefahr und der Prüfung – so während der Verfolgung und Unterdrückung seiner Gründung in der Zeit der Nazi-herrschaft. Seine Entscheidung vom 20. Januar 1942 im Gefängnis zu Koblenz, die ihm angebotene Möglichkeit, an der Einlieferung in das Konzen-

trationslager vorbeizukommen, auszuschlagen und damit freiwillig nach Dachau zu gehen, muß begriffen werden als konkrete Anwendung dieses Gesetzes. Zeugnis dafür ist eine Notiz, die er am 20. Januar aus dem Gefängnis an die Adresse seiner führenden Mitarbeiter richtete. Darin ist zu lesen: „Ich weiß, was auf dem Spiele steht und denke an die Familie, an das Werk . . . Aber gerade um derentwillen glaube ich, so handeln zu müssen. ‚Suchet zuerst das Reich Gottes . . . und alles übrige wird euch zugegeben werden‘ . . .“<sup>11</sup>

### *Gültig für uns alle*

Das Gesetz der gliedhaft mitverantwortlichen Stellvertretung gilt aber nicht nur für herausragende große einzelne, wie wir sie in Gestalten wie Adam, Abraham, Maria, Christus für die Heilsgeschichte und in Pater Kentenich für unser Schönstattwerk namhaft gemacht haben. Es trifft auch auf den durchschnittlichen Menschen, auf jeden einzelnen von uns zu. Jeder Mensch ist ja von Natur aus Glied nicht bloß einer, sondern durchweg mehrerer Gemeinschaften. Und ob er es ausdrücklich beabsichtigt oder nicht, er beeinflusst auf seine Weise das Leben und die Entwicklung dieser Gemeinschaft mit. Er hat Teil an der Gestaltung ihres Schicksals. Will er ein wertvolles Glied dieser Gemeinschaften sein, so geht das nicht, ohne daß er sich und sein Leben nach dem Gesetz der gliedhaft mitverantwortlichen Stellvertretung orientiert.

Seine Gründung, die Schönstattfamilie, hat Pater Kentenich so gestaltet, daß sie ohne den Geist einer kraftvollen gliedhaften Mitverantwortung auf die Dauer nicht bestehen und schon gar nicht fruchtbar werden kann. Dieser Geist ist nicht irgendein Kennzeichen der Spiritualität Schönstatts, sondern gehört schlechthin zu seiner tragenden Wesensmitte. Und wenn Pater Kentenich seinen Blick in die Zukunft richtete, auf den neuen Menschen und die neue Gesellschaftsordnung, dann hatte er keinen Zweifel, daß der Neuheitscharakter des neuen Menschen und der neuen Gesellschaftsordnung nicht zuletzt im gelebten Geist gliedhafter Mitverantwortung besteht.

### *Zwei Wege: Sühne und Saat*

Für die Verwirklichung des Geistes gliedhaft mitverantwortlicher Stellvertretung wies Pater Kentenich seine Gründung gerne auf zwei Weisen und Wege hin. Wir können sie mit zwei einfachen, knappen Worten bezeichnen: *Sühne und Saat*.

#### *Sühne – Mitverantwortung für die Vergangenheit*

Sühne ist von jeher im Christentum ein besonders von denen, die tiefer zu blicken vermochten, geschätzter und geübter Akt mitverantwortlicher Stell-

vertretung gewesen. Sühnebereitschaft und sühnendes Tun nimmt die Wirklichkeit und Wirkung der Sünde ernst – der Sünden der Gegenwart wie der Vergangenheit. Sühne will wiedergutmachen, will die lebensnotwendige Ordnung zwischen Mensch und Gott wiederherstellen. Sühnebereitschaft mutet sich Opfer und Entbehrung zu. Der Christ weiß dabei, daß sein menschliches Tun aus sich allein keine sühnende Kraft hat, sondern in der Verbindung mit Christus und seiner sühnenden Erlösungstat geschehen muß. Menschliches Sühnebemühen ist aber nicht nur eingebettet in die Erlösungstat Christi, es geschieht auch aus Liebe zu Christus. Wir können darum feststellen: Wo in einem Menschen Bereitschaft und Wille zur Sühne einen hohen Grad aufweisen, dort ist auch die Einheit mit Christus besonders innig und lebendig und umgekehrt.

Der Begriff der Sühne, der Sinn für ihre Notwendigkeit und ihre heilende Wirkung ist uns Heutigen allerdings sehr fremd geworden. Viele von uns werden die Episode aus dem Jahre 1943 kennen, bei der Pater Kentenich eine entsprechende Erfahrung machte. Am 24. Oktober 1943 sollte in Schönstatt der 800. Jahrestag der Gründung des mittelalterlichen Klosters Schönstatt im Jahre 1143 begangen werden. Pater Kentenich befand sich damals seit anderthalb Jahren im Konzentrationslager Dachau. Für die Vorbereitung des Jubiläums gab er schon ein Jahr vorher in Briefen die Anregung, man möge auch bedenken, daß eine achthundertjährige Geschichte auch Belastungen durch menschliche Schuld und Sünde kenne, für die Sühne und Entsühnung zu leisten sei. Die erste Anregung brachte kein Echo. Deshalb schrieb und mahnte er von neuem, und zwar, wie er es der Tarnung halber zu tun pflegte, in Versform: „Was ich von Sühne schrieb vor vielen Monden, / als Briefe noch zu Euch gelangen konnten, / ist wohl von keiner Seit' verstanden worden; / drum klopft' ich noch einmal an Eure Pforten . . . Die Treue zu dem Orte muß verlangen, / daß mit der Sühne nicht nur an wir fangen, / sie muß zu einer echten Strömung werden . . . Vom Jubiläum hofft' ich solches Ringen, / doch hört' ich davon noch kein Liedlein singen. / Wir sind darin wohl Kinder uns'rer Zeit. / Uns liegt die Sühne fern, so weit, so weit . . .“<sup>12</sup>

Pater Kentenich wußte, daß er als Gründer einer neuen kirchlichen Bewegung sein eigenes Leben unter das Gesetz von Sühne und Buße stellen mußte. Er hat es ohne viele Worte mit größter Diskretion getan und damit ein Beispiel hinterlassen, das wir vermutlich noch nicht hinreichend für uns entdeckt haben.

#### *Saat – Mitverantwortung für die Zukunft*

Saat sein, sich selber als Saat betrachten und sein Leben als Saat für das Wachstum des Gottesreiches hergeben, das ist gliedhaft mitverantwortliche



Stellvertretung auf die Zukunft hin. Daraus geht hervor, daß diese Art von besonderem Wert und auch in der Kirche unentbehrlich ist.

Der Heiland bezeichnet sich bei Johannes 12, 24 selber als Weizenkorn, daß in die Erde gesenkt werden muß, doch gerade auf diese Weise viele Frucht bringen wird. Bekannt ist das Wort Tertullians aus der Zeit der Christenverfolgung um das Jahr 200 von dem Blut, d. h. dem Martyrium der Christen, das sich als fruchtbarer Samen erweist.

Seit es Menschen auf Erden gibt, haben Ungezählte in jeder Generation mit großer Selbstverständlichkeit in ihrem Leben das Gesetz des Samenkorns wahrgemacht. Wer die Liebe in seinem Leben zu einer Großmacht werden und über sich herrschen läßt, wird durch diese Liebe ganz von selbst dazu gebracht, sein Leben, wie der Heiland sagt, nicht für sich zu bewahren, sondern es zu verlieren, es für die andern einzusetzen. Denken wir an den selbstlosen Dienst so vieler Eltern für ihre Kinder überall in der Welt. Aber nicht nur in der Familie, auch in Gesellschaft, Staat und Kirche finden sich immer wieder Menschen, denen es nicht um Herrschaft, sondern um den Dienst an den Mitmenschen und für die künftigen Geschlechter geht. Auch in unserer Zeit sind solche Menschen da, und es sind ihrer gar nicht wenige.

Gleichzeitig ist auch wahr, daß es heute, wenigstens in unseren Breiten, ziemlich viele Menschen gibt, die den Sinn ihres Lebens im Genuß und in der Steigerung des Genusses sehen. Sie wollen sich nicht, wie man so sagt, verbrauchen und verheizen lassen. Sie wollen etwas vom Leben haben. Demgegenüber hat Pater Kentenich vor allem den Familien innerhalb unseres Schönstattwerkes oft gesagt, der Familientisch dürfe nicht als Genußtisch, sondern müsse als Opfertisch betrachtet werden. Dieses Wort gilt für den Tisch einer jeden Gemeinschaft, auch vom Tisch der ganzen Menschheit. Wo dagegen der Sinn des Lebens im Genuß gesehen wird, da richtet man sich selbst und die Gemeinschaft zugrunde. Die heute mancherorts so viel beredete Selbstverwirklichung, die Vollendung der eigenen Person und des eigenen Lebens wird nicht im Streben nach Genuß erreicht, sondern in Hingabe und Opfer, nicht zuletzt in Hingabe und Opfer im Dienste des Erlösungswerkes Gottes in Jesus Christus.

Pater Kentenich hat sich selber und seine Gründung gerne mit einem Samenkorn verglichen. Wir dürfen das „Dilexit Ecclesiam“ auf seinem Sarkophag so verstehen, daß er wohl keinen größeren Wunsch hatte, als mit seiner Gründung guter, gesegneter Same für die Kirche zu sein. Deshalb war sein Blick vor allem auf die Zukunft gerichtet. Und er wunderte sich nicht darüber, daß er mit seinem Werk so gut wie sein ganzes Leben hindurch nicht in der Sonne

allgemeiner, öffentlicher Anerkennung und Ehrung stand, sondern daß er selbst mit seinem Werk unter die harten Erdschollen zahlloser Prüfungen, Verkennungen und Verfolgungen geriet. Der Platz des Samenkorns, das Frucht bringen soll, ist nicht in der Sonne, sondern im dunklen Schoß der Erde.

*Zusammenfassung: „Sei gegrüßt, Maria . . .“*

Die Zeit, die wir für unsere Überlegungen reserviert haben, geht zu Ende. Kommen wir zu einem Abschluß. Was wir uns vorgestern, gestern und heute unter dem Leitgedanken „Mit Maria erlöster leben“ zu sagen versuchten, hat in einem Gebetchen Pater Kentenichs, das wir alle gut kennen, eine prägnante Zusammenfassung gefunden. Ich meine das Gebet, dessen Entstehung, wie Pater Kentenich uns gesagt hat, bis in seine Kinderjahre zurückgeht:

„Sei gegrüßt, Maria!  
Um deiner Reinheit willen  
bewahre rein meinen Leib und meine Seele.  
Öffne mir weit  
dein und deines Sohnes Herz.  
Gib mir Seelen;  
alles andere nimm für dich.“

Die Grundbitte, die Pater Kentenich in diesen wenigen Zeilen ausspricht, stimmt in ihrer apostolischen Ausrichtung völlig mit dem Leitgedanken unseres Triduums überein. Es geht ihm darum, daß er möglichst viele Seelen für Christus gewinnen und dadurch zu ihrem Heil bringen kann. Mit dieser Bitte wendet er sich an Maria, und zwar an Maria, die Reine, die unbefleckt Empfangene, die ohne Sünde Gebliebene, die Vor- und Vollerlöste. Sie nimmt er zum Muster und Vorbild. Wie sie als die Vor- und Vollerlöste befähigt worden war, Magd und Mutter des Herrn und also Gefährtin und Gehilfin des Erlösers bei seinem Erlösungswerk zu sein, so möge sie seinen Leib und seine Seele rein bewahren, ihm ihr Herz und das Herz ihres Sohnes öffnen, damit auch er, wie es seinem Beruf als Priester entspricht, sein Leben in Totalhingabe zu einem Dienst an der Erlösung der Menschen gestalten kann.

Dem Gebet liegt demnach das Marienbild zugrunde, das wir für Pater Kentenich als wesentlich herausgearbeitet haben: die vor- und vollerlöste Miterlöserin.

Ihr vertraut Pater Kentenich sich an. Von ihr möchte er die entscheidende Prägung und Formung empfangen, um möglichst fruchtbar an dem göttlich-



sten aller göttlichen Werke, an der Rettung der Seelen (Ps. Dionysius), mitwirken zu können.

Wenn wir also dieses kleine Gebet sprechen, vernehmen wir immer wieder neu die Botschaft Pater Kentenichs zum Heiligen Jahr der Erlösung. Wir begeben uns mit ihm in die Schule der Gottesmutter, um zu lernen, was die volle und zentrale Aufgabe unseres christlichen Lebens ist: mit Maria erlöster, als möglichst voll erlöste Miterlöser, zu leben.

---

1 Pädagogische Tagung 1950. Druckausgabe: Grundriß einer neuzeitlichen Pädagogik für den katholischen Erzieher, Vallendar-Schönstatt 1971, S. 252.

2 a. a. O.

3 J. Kentenich, Maria Mutter und Erzieherin, Vallendar-Schönstatt 1973, S. 362.

4 Grundriß, a. a. O.

5 Maria Mutter und Erzieherin, S. 361.

6 Exerzitienkurs „Der Kampf um die wahre Freiheit“, S. 187.

7 Art. Repräsentation, LThK, Bd. 8, Freiburg 1963, Sp. 1244.

8 Summa theologiae III qu. 30 a.1 c.

9 Vgl. H. M. Köster, Die Magd des Herrn, 2. Aufl., Limburg 1954.

10 So z. B. Ernst Josef Fuchs, Maria frauliches Vorbild christlichen Lebens, Vallendar-Schönstatt 1982.

11 E. Monnerjahn, Häftling Nr. 29392. Der Gründer des Schönstattwerkes als Gefangener der Gestapo 1941–1945, 3. Aufl., Vallendar-Schönstatt 1975, S. 95.

12 a. a. O., S. 239 f.

# Geheimnis und Plan

Zum Geschichtsverständnis Pater Kentenichs

Von Juan P. Catoggio

Wenn Gottes- und Menschenbild einander bedingen, so daß man eigentlich erst vom Menschen sprechen kann, wenn man von Gott redet, dann ist der theologische Ort der Rede vom Menschen das Verhältnis zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch. Die Frage nach dem Menschen und nach dem Sinn seiner Existenz kann also nicht isoliert angegangen werden. Anders gesagt: Der Sinn des Menschen ist der Sinn der Geschichte. Pater Kentenich ist sich bewußt, daß diese Frage eine sehr existentielle und auch schwierige Frage des heutigen Menschen ist, der sich mit unlösbaren Rätseln und Unbegreiflichkeiten sowohl im persönlichen Leben als auch im Weltgeschehen konfrontiert sieht und den Drang in sich spürt, eigenmächtig (dabei oft ohnmächtig) den Kurs der Geschichte zu bestimmen.

## *Geschichte als Geheimnis*

Für Pater Kentenich kann sich die Geschichte nicht selbst erklären, denn sie ist sich selbst weder Ursprung noch Ziel, hat weder in sich ihren Ursprung noch ihre Zielbestimmung. Ursprung und Ziel hat die Geschichte – in ihr der Mensch – allein in Gott.

*„Das letzte Ziel unseres Lebens als Individuum und Gemeinschaft, das ist hineingehüllt in das Dunkel der Ewigkeit, in das Dunkel des Jenseits. Dann ahnen wir in etwa, woher es kommt, daß unser Verstand so viel Unbegreiflichkeiten greift in der Weltgeschichte insgesamt, in der eigenen Lebensgeschichte.“<sup>1</sup>*

Die Geschichte als Gottesgeheimnis zu sehen, bedeutet etwas für die Theologie Pater Kentenichs Entscheidendes, sowohl für das Gottes- wie für das Weltbild. Wenn das Geheimnis der Geschichte Gottesgeheimnis ist, dann sind Welt- und Heilsgeheimnis, Schöpfungs- und Erlösungsgeheimnis ein und dasselbe. Alles ist vom „Mysterium Dei“ umfassen. Die Geschichte ist eine. So nennt Pater Kentenich im selben Atemzug „das universelle Gottes- oder Weltgeheimnis“ „das große Gottesgeheimnis der Schöpfung, ... Heilsgeheimnis“, „das Gottesgeheimnis und das Geheimnis der Menschheit, der Welterschöpfung und der Weltregierung“<sup>2</sup>.

Der Geheimnischarakter der Geschichte ist in einem doppelten Sinn zu verstehen: Geheimnis einmal, insofern der Mensch von sich aus den letzten Sinn der Geschichte nicht erfassen und nur Gott ihn offenbaren kann. Geheimnis aber auch in einem zweiten Sinn: daß nämlich der Heilsplan, den Gott uns – in unüberbietbarer Weise in Jesus Christus – kundtut, immer ein Geheimnis bleibt, zumindest im Verlauf dieses Planes, obschon mit der Auferstehung Jesu das Ende der Welt ein für allemal vorweggenommen und den Menschen Christi Sieg zugesagt ist.

*„Gott ist überall: im Himmel, auf Erden und an allen Orten. In ihm sind wir, in ihm leben wir, in ihm bewegen wir uns . . . Er schreitet gleichzeitig als der Herr der Geschichte einher: Hier im Säuseln des Windes, dort im Brausen des Sturmes; hier über den Trümmern einer untergehenden, dort über dem Morgengrauen einer neuen Welt. Kraftvoll und siegreich hält er die Zügel in der Hand . . . Friedrich II. täuscht sich, wenn er das Zepter der Weltregierung dem in die Hand drückt, den er frivoler Weise ‚sa sacré le hazard‘ nennt. Vorsehungsgläubig halten wir fest, daß hinter scheinbaren Zufälligkeiten, Sinnlosigkeiten und Unverständlichkeiten ein großer Liebes-, Weisheits- und Allmachtsplan steckt, der bis in alle Einzelheiten der Fahrplan des Lebens und das Kalendarium der Weltgeschichte ist . . . Sie stehen alle ohne Ausnahme im Schicksalsbuch der Welt, das der, ‚der auf dem Throne sitzt‘, souverän in der Hand hält und ‚dem Lamm wie geschlachtet zu seinen Füßen‘, zur Einsicht und Durchführung übergibt. Freilich sind Gottes geheimnisvolle Pläne blöden Menschaugen nicht ohne weiteres und nicht vollkommen einsichtig; nicht einmal nachträglich, wenn sie schon längst der Geschichte angehören, lassen sie sich bis in alle Einzelheiten durchschauen . . . Die Weltgeschichte ist nicht – wie Hegel meint – wie ein Lehrbuch der Logik zu betrachten, in dem sich alles mit absoluter Präzision abwickelt nach dem Schema . . . Gottes Weisheit und Liebe läßt uns bisweilen Einblick nehmen in seine Zukunftspläne. Es geschieht aber immer nur im Dunkel des Glaubens: in lumine caliginoso, d. h. im nebelumflorten Licht.“<sup>3</sup>*

Geschichte als Mysterium bedeutet also nicht, daß die Geschichte dem Menschen absolut unzugänglich ist, und erst recht nicht, daß sie der Willkür Gottes entspringt, so daß der Mensch in einem sinnlosen Lauf blind und ausgeliefert hineingeworfen wäre. Dieses Geheimnis ist offenbar geworden, und die Geschichte ist eben die Offenbarung dieses Geheimnisses. Dadurch entschleiert sich die Geschichte zugleich als Plan.

### *Geschichte als Plan*

Beide Aussagen gehören im Denken Pater Kantenichs unbedingt zusammen:

Geheimnis und Plan. Immer wieder kommen beide Ausdrücke im selben Zusammenhang vor. Die Geheimnisthaftigkeit besagt, daß die Geschichte nicht in sich selbst aufgeht, sondern gegen jeden reinen Geschichtsimmanentismus auf Transzendenz hin geöffnet ist und erst im Geheimnis Gottes ihre Erfüllung und ihren Sinn findet.

Daraus folgt für den Menschen, daß die Geschichte in ihrem Sinn nur im Glauben, von Gott her, gedacht werden kann. Auf der anderen Seite bedeutet die Rede vom Plan, daß das in Gott verankerte Geheimnis der Geschichte einem ewigen Plan entspricht, daß sie einen Sinn und eine Einheit, und deswegen eine „intelligente“, wenn auch nicht „logische“ Struktur hat. Für den Menschen heißt das: Dieser Plan ist zum Teil erkennbar, die Geschichte ist also intelligibel. Diesen Plan zu ertasten ist für den Menschen nicht nur eine Möglichkeit, sondern auch eine Aufgabe und ein Auftrag, um mit Gott die Geschichte im Sinne seines Planes mitzugestalten.

Pater Kentenich spricht immer wieder vom Plan und von der Weltregierung Gottes. Die Vorsehung des liebenden Vaters auf der einen und der lebendige, praktische Vorsehungsglaube auf der anderen Seite gehören zu den zentralsten Themen und Anliegen sowohl seines theologischen Denkens als auch seines pädagogischen Wirkens.

*„Ich muß also Licht bekommen durch die Lehre von göttlicher Vorsehung. Was sagt diese Lehre? Sie sagt, daß der liebe Gott von Ewigkeit her aus Liebe und Güte einen großen Weltenplan und meinen kleinen Lebensplan macht und daß er mit voller Berücksichtigung meiner persönlichen Freiheit, wiederum aus Liebe, alles so führt, daß dieser Weltenplan und Lebensplan letztlich bis aufs i-Tüpfelchen durchgeführt wird.*

*Wenn Sie den Gedanken analysieren, finden Sie, daß der Vorsehungsglaube in Gott einen doppelten Akt voraussetzt. Zunächst einen Akt des des Verstandes. Dieser Akt des Verstandes ist, menschlich ausgedrückt, ein Entwurf. Der liebe Gott macht einen Entwurf, einen Plan von meinem Leben und vom ganzen Weltgeschehen. Der zweite Akt ist – wenn wir genau analysieren, ist es freilich bei Gott immer ein und dasselbe – ein Akt des Willens; es ist die Durchführung dieses Planes.“<sup>4</sup>*

In diesem Zitat kommen sehr klare Akzente in Pater Kentenichs Geschichtsauffassung gedrängt zum Ausdruck, die sich in seinem Menschenbild wieder spiegeln. Gott hat in seiner Vorsehung einen Plan entworfen, sowohl für die ganze Weltgeschichte wie für jeden konkreten einzelnen Menschen. Dieser Heilsplan entsteht aus seiner Liebe, darum mit Einbeziehung der menschlichen Freiheit.

Dieser Plan Gottes mit der Welt und mit dem Menschen hat seinen Ursprung im Schoß des dreipersonlichen Gottes. Pater Kantenich charakterisiert ihn als Allmachts-, Weisheits- und Liebesplan.

*„Gottes Allmacht, Weisheit und Liebe hat sie (sc. die Planung der Weltgeschichte) ersonnen; er fügt und lenkt alles Geschehen so, daß es bis in alle Einzelheiten ihrer Verwirklichung dient . . . Dante läßt den forschenden Geist vor dem Höllentor die vielsagende Inschrift erblicken: ‚Fecime la divina Potestate, la somma Sapienza e il primo Amore‘ . . . Alle Ereignisse, ohne Ausnahme, tragen diesen dreifachen Stempel an der Stirn. Gott ist der meisterhafte Tennisspieler, der alle Bälle, von wem sie auch immer unmittelbar geworfen werden und wie ungeschickt es auch immer geschehen sein mag, aufzufangen und planmäßig zu dem von Ewigkeit her vorgesehenen Ziel zu lenken versteht. Das theologische Axiom: Opera Dei ad extra sunt communia‘ macht uns darauf aufmerksam, daß die Menschenidee und ihre Verwirklichung durch das Weltgeschehen ein Werk der Dreifaltigkeit ist. Wird dem Vater die Allmacht, dem Sohn die Weisheit, dem Heiligen Geiste die Liebe zugeschrieben, so geschieht das nur per appropriationem, durch besondere Zueignung.“*<sup>6</sup>

Diese dreifache Aussage ist eine Aussage über die Geschichte und eine Aussage über Gott selbst. Gott ist der Gott des Lebens und der Herr der Geschichte, der in souveräner Freiheit den Plan bestimmt und ihn zielstrebig zur Erfüllung führt. Gott ist die ewige Weisheit, die jede menschliche Logik übersteigt, die die besten Wege und Mittel zur Verwirklichung seiner Heilspläne kennt. Gott ist aber vor allem, zuerst und zuletzt und zutiefst, der liebende Vater, Deus caritas. Für die Geschichte der Welt und jedes Menschen heißt das: Die Geschichte hat einen Sinn und eine Linie. Die Geschichte kann nicht scheitern, und – darauf kommt es letztlich an – diese Geschichte ist eine Geschichte der Liebe, zum Besten eines jeden von uns.

So wird die Geschichte zum Gleichnis Gottes des Dreifaltigen, das seine Eigenschaften widerspiegeln läßt. Die Geschichte trägt das Zeichen Gottes. In dieser Betrachtung der Eigenschaften Gottes und des Geschichtsplanes in analoger Weise zeigt sich eine erste Annäherung an eine trinitarische Verankerung der Geschichte. Gott trägt sozusagen diesen Plan als mögliche und reale Geschichte von Ewigkeit her in sich, in der Fülle seines ewigen dreifaltigen Lebens, als eine Möglichkeit seines absolut freien Schaffens und Liebens.

*„Was setzen wir voraus? . . . Daß alles Geschaffene, also auch wir, Sie und ich, im Worte Gottes mitgedacht und im Heiligen Geiste mitgeliebt worden sind . . . Daß wir keine zufällige Erscheinung sind. Was setzen wir voraus? Daß der liebe Gott von Ewigkeit einen Plan entworfen. Genauer gesagt, einen Liebesplan, einen Weisheitsplan und einen Allmachtsplan . . . Wir leben also im Herzen und im Plane Gottes von Ewigkeit.“*<sup>7</sup>

### *Geschichte als Liebesbund*

Schöpfung und Geschichte wurzeln letztlich im Trinitätsgeheimnis, in der Ewigkeit und Lebendigkeit des einen, allmächtigen, weisen und liebenden Gottes, des Vaters, des Sohnes und des göttlichen Geistes. Diese trinitarische Grundlegung von Geschichte und ihrer Möglichkeit im ewigen Plan Gottes setzt sich dann in der Zeit in die konkrete Offenbarung der heilsökonomischen Trinität um.

Doch die oben erwähnten verschiedenen Momente des Heilsplanes Gottes stehen in der Sicht Pater Kentenichs nicht einfachhin nebeneinander. Die Betonung der Geschichte als Liebesplan nimmt einen hervorragenden Platz in seiner Geschichtsauffassung ein. Diesem Moment gelten die entscheidendsten und zentralsten Ausführungen Pater Kentenichs. Wirft die Aussage vom Allmachts- und Weisheitsplan Licht auf die göttliche Souveränität, auf die freie Möglichkeit zur Schöpfung seitens Gottes und auf die sinnvolle Planung und zielgemäße Bestimmung der Mittel und Wege, so läßt uns der Begriff vom Liebesplan in den letzten Grund und in den letzten Sinn von Welt und Geschichte Einblick gewinnen, soweit er uns Menschen zugänglich ist. Die Grundbestimmung der Geschichte von der Liebe her entschleiern aber auch Gottes Antlitz so, wie er sich dem Menschen offenbaren will, und zugleich die Rolle des Menschen innerhalb des göttlichen Planes. Der theologische Schlüsselbegriff Pater Kentenichs ist das „Weltgrundgesetz der Liebe“. Dieser immer wiederkehrende Topos bringt einen charakteristischen Zug seines theologischen Denkansatzes und seiner pädagogischen Konzeption zum Ausdruck. Die Formel vom „Weltgrundgesetz der Liebe“ versucht, „letzte und tiefste metaphysische Zusammenhänge zwischen dem göttlichen Urbild und dem menschlichen Ab- und Nachbild zu erforschen“<sup>8</sup> und geht von der grundlegenden Aussage johanneischer Theologie aus: „Deus caritas est“ (1 Joh 4, 8). Ganz knapp formuliert heißt es:

*„Liebe ist das große Weltgrundgesetz. Gott wirkt alles aus Liebe, durch Liebe, für Liebe! Aus Liebe sucht er durch anschauliche Beweise seiner Liebe die Menschen zu einer tiefen Liebesvereinigung mit sich zu führen.“<sup>9</sup>*

Das besagt, daß die Liebe der Grund, der Weg und das Ziel unseres Lebens und der Geschichte überhaupt ist. „Liebe ist Anfang, Liebe ist Mittel und Liebe ist Ende.“<sup>10</sup> Im Zusammenhang mit dem Weltgrundgesetz hebt Pater Kentenich den Primat der Liebe als letzten Grund, als „Grund aller Gründe“ und „Urgrund aller Gründe“ gegenüber der göttlichen Allmacht (oder gegenüber dem göttlichen schöpferischen Gestaltungswillen) und der göttlichen Gerechtigkeit hervor.

*„Causa motiva efficiens all dessen, was Gott tut, ist seine Liebe ... das*

*Hauptmotiv, das Weltgrundgesetz, das Hauptmotiv bei allem Weltgeschehen, bei der Welterlösung, Welterlösung, Weltregierung und wie das alles heißen mag, ist Gottes Liebe“.<sup>11</sup>*

Das folgende, etwas längere Zitat, faßt gedrängt die Hauptmomente des Weltgrundgesetzes der Liebe, vom Wirken Gottes her betrachtet, zusammen.

*„Erstens, was Gott wirkt, geht bei ihm vornehmlich und in einzigartiger Weise aus dem Motiv der Liebe hervor. Damit ist nicht gesagt, es könnten nicht auch andere Motive dabei wirksam sein. Sie stehen aber nie an erster Stelle. Sie kommen alle ohne Ausnahme in zweiter Linie in Frage. Das gilt auch und besonders von Gottes Gerechtigkeit und Allmacht. Sie stehen im Solde der Liebe, sie bleiben allezeit wesentlich von ihr abhängig; von ihr werden sie allüberall und unausgesetzt in Bewegung gehalten und normiert. So will der erste Teil des umschriebenen Weltgrundgesetzes gedeutet werden: Alles aus Liebe.*

*Zweitens, alles durch Liebe . . . Das ist der zweite Teil des Weltgrundgesetzes. Er besagt: Gott wirkt allüberall durch anschauliche, mit Händen greifbare Liebestaten in der Welt der Natur und der Übernatur. Taten der Gerechtigkeit und Allmacht kommen allezeit erst an zweiter Stelle in Betracht. Wo sie sich geltend machen, stehen sie jedoch nie allein. Sie sind nie getrennt von der göttlichen Liebe. Liebe trägt sie, Liebe inspiriert sie, Liebe führt sie, Liebe bestimmt in hervorragender Weise Maß und Form mit.*

*Drittens, alles für Liebe . . . Das ist der dritte Teil des Weltgrundgesetzes. Er bringt zum Bewußtsein, daß das letzte Ziel, das der Vatergott mit allen Erziehungsmaßnahmen, mit allen Führungen und Fügungen, mit allen Situationen des großen Weltgeschehens und der kleinen menschlichen Lebensgeschichte sowie mit allen Tatsachen der Heilsgeschichte verfolgt, nur ein einziges Ziel ist: möglichst vollkommene Liebesvereinigung mit dem Menschen schon hier auf Erden und letztlich in der Ewigkeit eine ganze Ewigkeit hindurch.*

*In dieser geheimnisvollen Liebesvereinigung zwischen Vater und Kind, zwischen Schöpfer und Geschöpf findet der ewige, der unendliche Gott seine größte, seine vollendetste Ehre und Verherrlichung.*

*In ähnlicher Weise gilt für das göttliche Abbild das Weltgrundgesetz. Es muß dafür logischerweise wegen des Abbildcharakters zunächst zum Lebensgrundgesetz und sodann zum Erziehungsgrundgesetz werden“.<sup>12</sup>*

Der letzte Hinweis des Zitates macht auf die Auswirkung des Weltgrundgesetzes der Liebe auf den Menschen aufmerksam. Wäre die Geschichte einseitig ein Allmachts- und Weisheitsplan Gottes, so wäre sehr wenig von der Rolle der menschlichen Freiheit und Geschichtsverantwortung gesagt. In der Rede



vom Liebesplan und vom Grundgesetz der Liebe wird die Geschichte aber als ein Geschehen persönlicher Begegnung in Freiheit und Liebe qualifiziert. Für Pater Kentenich kann deswegen die Geschichte letztlich nur im Geheimnis der Liebe erhellt werden, denn nur die Liebe Gottes kann das Zusammenspiel zwischen göttlichem souveränem Handeln und menschlicher Mitwirkung erklärbar machen.

Das Weltgrundgesetz der Liebe kennt darum nach den Ausführungen Pater Kentenichs eine doppelte Seite, eine göttliche und eine menschliche. Für ihn

*„ist die Liebe, die unendliche Liebe, schlechthin das Weltgrundgesetz sowohl nach der göttlichen als nach der menschlichen Seite. Wie die unendliche Liebe alles tut aus unendlicher Liebe, durch unendliche Liebe und für unendliche Liebe, soll auch der Mensch – wenigstens der Sehnsucht nach – alles zu tun, zu können sich bemühen aus unendlicher Liebe, durch unendliche Liebe und für unendliche Liebe“.*<sup>13</sup>

Im Blick auf die Liebe als Anfang, Weg und Ziel des Weltgeschehens von der Seite Gottes und des Menschen bekommt die Geschichte eine personal-dialogische Struktur, Geschichte wird zum Bund. Gottes- und Menschenliebe stehen aber nicht von Anfang an einfach einander gegenüber, denn im letzten ist die ewige Liebe Gottes die Ermöglichung antwortender menschlicher Gegenliebe überhaupt. Es liegt nur im Geheimnis der absolut freien Liebe, daß Gott, die Freiheit und die Liebe in sich, eine – nur von ihm abhängig denkbare – Freiheit und Liebe außer sich setzt, nämlich bei der Erschaffung des Menschen. Dieses reale personale Gegenübersein Gottes und des Menschen ist zutiefst von der Liebe Gottes umfassen und auch nur von dieser Liebe ermöglicht und in Existenz gesetzt. Daß Gott so frei ist, daß er sich die menschliche Freiheit gegenüberstellen kann, dies übersteigt unser Verstehen und führt ins Geheimnis des „Deus caritas“.

*„Deus caritas est! Gott ist die Liebe! Seinem Wesen nach ist der unendliche Gott ein unendliches Liebesmeer. Er ist unendlich mitteilungswillig. Das gehört zum Wesen Gottes. Er will sich reichlich, überreichlich mitteilen . . . Deus quaerit condiligentes se. Gott sucht geschaffene Wesen, die er lieben kann und die mit ihm lieben, was er liebt. Anthropomorph, menschlich gesagt, will das heißen: Gott ist gleichsam nicht glücklich, wenn er nicht Wesen schaffen kann, die er überreichlich beschenken kann, auch gleichsam nicht glücklich, hätte er mich nicht geschaffen. Er braucht mich noch als Gegenstand seiner Liebe, sonst wäre er nicht der unendlich Liebende, Gütige, Barmherzige“.*<sup>14</sup>

Eine solche Sicht des Primates der Liebe Gottes läßt den Wert und die Würde



der menschlichen Freiheit in Erscheinung treten. Gottes Liebe wollte diese Liebe verschenken und das in der der Liebe entsprechendsten Weise tun. Andere sollten an seiner Liebe teilnehmen, mit ihm lieben, was er liebt, wie er liebt. Soll das Geschöpf der Liebe fähig und würdig sein, dann nur im Besitz personaler Freiheit. Und diese freie Antwort der Liebe seitens des Menschen, ist Gott so viel wert, daß er das Risiko der Freiheit eingegangen ist, d. h. daß er die in seinem Vorherwissen einberechnete Möglichkeit der Sünde und den Preis des Kreuzes schon immer für uns in Kauf genommen hat. Keinen anderen Sinn haben Gebot und Prüfung in menschlicher Existenz als diese freie Entscheidung des Menschen zu fördern.

*„Ein großes Gesetz der weisen Führung Gottes lautet: Gott ist väterlich, er verschenkt reichlich und überreichlich. Aber zur Verewigung seiner Gaben verlangt er zumeist das Bestehen eines Prüfungsgebotes aus Ehrfurcht vor der Freiheit seiner Geschöpfe. Wie reich sind Adam und Eva ausgestattet worden! Wie hat Gott uns ausgestattet! Aber wir müssen uns diese Geschenke neu erobern. Soviel Ehrfurcht hat der lebendige Gott vor unserm freien Willen. Er will uns nicht als Nummer haben . . . Gott will unsern freien Willen, damit er uns erneut seine Gnade schenken kann. Das ist das gesunde Verhältnis zwischen Gottestätigkeit und unserer freien menschlichen Mitwirkung“.<sup>15</sup>*

Gerade das Weltgrundgesetz der Liebe eröffnet die Geschichte als Raum der Freiheit für die Menschen im Hinblick auf die Liebeseinheit, die alles umfaßt. An dieser Stelle setzt die theologische Frage nach der Möglichkeit und nach dem Sinn der Sünde an. Pater Kantenich stellt diese Frage (wie auch, wo es um die Gnade der Auserwählung und Berufung und um das Leid geht) in zweifacher Form: Warum und wozu? Die Möglichkeit der Sünde als Verselbständigung des Menschen, der sich von Gott abwendet und sich aus dem Raum seiner Liebe ausschließt, dabei aber sich selbst den eigenen Grund und ursprünglichen Raum entzieht, liegt eben in seiner Freiheit. Das Kreuz Christi aber als Offenbarung der göttlichen Barmherzigkeit entschleierte erst den Sinn der Sünde. Gibt die Freiheit Antwort auf das Warum der Sünde, so nur die Liebe Gottes Antwort auf ihr Wozu. Das wird allerdings nur am Kreuz Jesu offenbar. In Christus und in seinem Paschamysterium hat Gott von Ewigkeit her die menschliche Freiheit und ihre sündhaften Wirkungen miteinberechnet und gewissermaßen eingeholt. Pater Kantenich zitiert in diesem Zusammenhang öfters das Wort des hl. Paulus: „Damit er sich um so mehr erbarmen könne!“ (Rö 11, 32)

*„Ehe der liebe Gott die Welt geschaffen, hatte er ja geistig eine Unsumme von Möglichkeiten . . . Weshalb hat er nun diese Welt gewählt? Er hätte ja auch eine Welt wählen können, in der Adam und Eva nicht gesündigt hätten. Immer*

das Zugeständnis – das ist der große Gedankengang Pauli –: Absolute Freiheit Gottes. Wozu hat er denn diese Ordnung gewählt, in der Adam und Eva gesündigt? Und so kommt er letzten Endes zu dem ungemein tiefgreifenden Schluß, den wohl kaum jemand aus uns selber gezogen hätte: Damit er sich unser um so mehr erbarmen könne (Rö 11, 30 ff.). Was heißt das? Er wollte absolut seine erbarmungsreiche Liebe zeigen. Darum hat er die Erbsünde zugelassen. Und nunmehr, weil er seine Liebe zeigen wollte, da mußte er Mensch werden nach seinem eigenen Plane, und zwar ein mißhandelter, ein gekreuzigter Gottmensch werden. Hätten Adam und Eva nicht gesündigt, sicher hätte er auch Mensch werden können, aber es wäre kein Grund dagewesen, ein derartig mißhandelter, gekreuzigter Gottmensch zu sein. Wozu das also? Wozu hat er das alles gewollt und zugelassen? Damit er sich unser um so mehr erbarmen könne.

Verstehen wir, was das heißt? O felix Adae culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem! so singt uns deswegen die Liturgie. O glückselige Schuld Adams! Weshalb glückselige Schuld? Sie ist Anlaß gewesen, daß der liebe Gott, daß die zweite Person in der Gottheit, Mensch wurde, ein mißhandelter, gekreuzigter Mensch, um uns auf diese Weise seine barmherzige Liebe in greifbarer Weise zeigen zu können . . .<sup>16</sup>

Die Sicht der Geschichte als Liebesplan Gottes, den er aus Liebe, durch Liebe und für Liebe entworfen und durchgeführt hat, räumt menschlicher Freiheit einen entscheidenden Platz ein. Diese Freiheit und selbst die Sünde sind in eine Geschichte der Liebe eingebettet und werden von dieser Liebe umfassen. Jedes Ereignis wird zu einer Liebesgabe und zu einem Liebeswerben Gottes, das auf die menschliche Liebesantwort zielt. Zugleich wird die Fähigkeit und die Berufung zur Liebe als Grundbestimmung des Menschen herausgestellt. Im Rahmen des Weltgrundgesetzes der Liebe ist der theologische Ort des Themas von der Gottebenbildlichkeit und vom Lebensziel des Menschen anzusiedeln.

Die Liebesinitiative Gottes nimmt konkrete Gestalt an im Lauf der Geschichte im Bund Gottes mit dem Menschen. Der Bund ist die geschichtliche Verwirklichung des gegenseitigen Liebesdialogs zwischen Gott und seinem Volk. Damit berühren wir erneut einen Zentralbegriff, vielleicht den zentralsten, in der theologischen Schau und in der Spiritualität Pater Kentenichs.

Die je neue Vereinigung Gottes mit den Menschen, und durch sie mit der Schöpfung, macht den heilsgeschichtlichen Bund aus. Haben wir die Geschichte als Geheimnis und als Plan bezeichnet, im Blick auf eine formelle Charakterisierung, so können wir mit Rücksicht auf ihre inhaltliche innere Struktur und ihre Grundkräfte die Geschichte als Bund bestimmen.

Die Kategorie des Bundes hebt die aktive freie Verantwortung des Menschen innerhalb des göttlichen Liebestromes hervor. Gegenüber einer emanatisti-

schen Vorstellung der überströmenden Liebe des Dreifaltigen schließt die Bundeswirklichkeit die Selbständigkeit von Welt und Mensch mit ein. Denselben Gedanken drückt Pater Kentenich in der biblischen Redeweise von der Brautschaft zwischen Gott und seinem Volk aus:

*„Deus quaerit condiligentes se. Gott hat uns geschaffen, damit er uns lieben könne, damit er einen Gegenstand der Liebe habe und damit wir ihn lieben; damit wir lieben, was er liebt und wie er liebt. Liebesvereinigung der Kreatur mit dem Schöpfer, der große Sinn der ganzen Schöpfung. Das ist das große Weltgrundgesetz, das große Weltgeheimnis, Mysterium mundi. Die Welt ist aus Liebe hervorgegangen und soll wieder zurückfluten in tiefer Liebesvereinigung zu Gott und mit Gott . . .*

*Wenn nun schon Sinn und Zweck der Welt, wenn der Sinn des Weltgeschehens und Weltgeheimnisses die Liebesvereinigung mit Gott ist, dann fragt es sich: Wie ist die Liebesvereinigung zu denken? Offenbar nicht in pantheistischem Sinne – als ein vollständiges Zurückfluten, als ein vollkommenes Einssein mit Gott, als eine Vergötterung der ganzen menschlichen Gesellschaft und Kreatur. Es kann sich bloß handeln um eine möglichst vollkommene Liebesvereinigung, in der der Selbststand der Kreatur, vor allem der Selbststand der geistigen Kreatur, also des Menschen, nicht aufgehoben ist. So steht denn auch in dieser Liebesvereinigung immer einander gegenüber auf der einen Seite Gott und auf der anderen Seite die selbständige geistige Kreatur. Wie nennen wir den höchstmöglichen Grad einer derartigen Liebesvereinigung zwischen zwei Partnern? Das ist eine bräutliche Liebesvereinigung. Der Sinn der Schöpfung ist also eine sinngemäße bräutliche Vereinigung der ganzen Welt mit dem Schöpfer, mit Gott“.<sup>17</sup>*

Heilsgeschichte ist also Bundesgeschichte, die Entwicklung des gegenseitigen Liebesverhältnisses zwischen göttlicher Initiative und menschlicher Antwort, zwischen göttlicher Führung und menschlicher Fügsamkeit. So deckt sich die Rede vom Weltgrundgesetz der Liebe – sowohl von Gott wie vom Menschen her – mit der Aussage vom Bund als Grundsinn („für Liebe“), Grundkraft („aus Liebe“), Grundform und Grundnorm („durch Liebe“) der Heilsgeschichte. Die wohl ausführlichste Darlegung des Themas finden wir in einer Studie aus dem Jahr 1952.

*„Der Gottesbund, das Liebesbündnis zwischen Gott und Volk, ist Grundsinn und Grundform, Grundkraft und Grundnorm der ganzen Heilsgeschichte, angefangen von Adam bis zu der Zeit, da der Herr auf den Wolken des Himmels mit großer Macht und Herrlichkeit erscheint, um die Toten und die Lebendigen zu richten. Die Apokalypse berichtet in dramatischen Bildern den Verlauf der von Gott gelenkten Geschichte. Sie malt aber auch in anschaulicher*

Weise ihre Vollendung. Sie entschleiert dadurch den ihr innewohnenden, von Gott hineingelegten Sinn: die Vollendung der Liebeseinheit zwischen Gott und Mensch . . . Sie verbinden sich mit- und ineinander zur ewig unlöslichen Liebesgemeinschaft. Das ist der letzte Sinn des Weltgeschehens und jeglichen Lebensschicksals . . . Füglich muß das Liebesbündnis, das in seiner Vollendung den Sinn allen Weltgeschehens darstellt, auch die Grundform der Heilsgeschichte in ihrer Gesamtheit und in ihren einzelnen Teilen sein. Das heißt: Es gibt jeglichem Ereignis Form und Gestalt der Liebe. Liebe hat es bereitet und gesandt, Liebe soll es wecken und vertiefen. Liebe soll es rückwirkend schöpferisch mitgestalten und vollenden . . . Der Herr der Geschichte ist der Bundesgott. Er hält alle Fäden in der Hand und webt sie zu einem kunstgerechten Gewebe. Das Grundverhältnis, in dem er zur Menschheit steht, ist das Bundesverhältnis. Es prägt und bestimmt jede Handlung des Weltlenkers. Es verlangt die schöpferische Mitwirkung des gelenkten Bündnispartners . . . Wie Grundform und Grundsinn, so ist der Gottesbund für Israel auch Grundkraft, das heißt ständig sprudelnde Kraftquelle . . . Das Neue Testament lebt ganz aus dem Bündnis, aus der Liebeseinheit und Liebesgemeinschaft mit Christus. Wie die Rebzweige ohne Verbindung mit dem Weinstock verdorren, wie die Glieder ohne das Haupt nicht leben und wirken können, so geht es auch den Christen . . .

*Aus all dem wird verständlich, weshalb das Alte und das Neue Testament Leben und Streben am Gottesbund mißt. Er ist die Grundnorm für Gesinnung, Handel und Wandel. Vornehmlich das Alte Testament sah und erlebte den Gottesbund als die große Schicksalsmacht seiner Geschichte. Bundestreue brachte Segen, Bundesbruch Fluch auf Fluch . . . Im Neuen Testament steht der Bund mit Christus, der im Taufbund grundgelegt und durch die Sakramente, durch göttliche Führungen und Fügungen und durch persönliches Ringen und Streben vervollkommen wird, schlechthin im Mittelpunkt des christlichen Lebens. Er ist die Achse, um die sich alles dreht, die Norm, die alle Heilsfragen klärt und über Segen und Fluch im Diesseits und Jenseits entscheidet“.<sup>18</sup>*

Das längere Zitat zeigt mit aller Klarheit die Bedeutung der Kategorie Bund in der Theologie Pater Kentenichs. So wie das Weltgrundgesetz der Liebe zum Lebensgesetz des Christen werden soll, so soll auch der Bund zum Grundsinn, zur Grundform, Grundkraft und Grundnorm unseres Lebens werden. Der heilsgeschichtliche Liebesbund ist der Ort göttlichen Handelns und deswegen der eigentliche Ort des Menschen. Den Rahmen christlicher Anthropologie bietet die „Bündnistheologie an, deren Wert für das Gottes-, Welt- und Menschenbild kommender Zeiten nicht hoch genug eingeschätzt werden kann“.<sup>19</sup>

- 1 Vortrag 1. Januar 1963.
- 2 Vortrag 18. März 1967.
- 3 Studie 1949.
- 4 Kindsein vor Gott, Vallendar 1979, S. 293 f.
- 5 Die Werke Gottes nach außen sind den drei göttlichen Personen gemeinsam.
- 6 Oktoberbrief 1949, Vallendar 1970, S. 42 f.
- 7 Exerzitien für Patres 1967.
- 8 Studie 1961.
- 9 Werktagsheiligkeit, Limburg/Lahn 1937, S. 103.
- 10 Exerzitien Priesterliche Lebensfreude 1934.
- 11 a. a. O.
- 12 Studie 1961.
- 13 Oktoberbrief 1949, S. 123.
- 14 Oktoberwoche 1950.
- 15 Exerzitien für Priester 1946.
- 17 Dankeswoche 1945.
- 18 Das Lebensgeheimnis Schönstatts, II. Teil, Vallendar 1972, S. 43–56, Auszüge.
- 19 Brief Mai 1948.

## BLICK IN DIE ZEIT

### Eine neue Gemeinsame Synode?

Bevor die Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland 1975 in Würzburg zu Ende ging, beschlossen die Synodalen, ein Gesuch nach Rom zu richten mit dem Antrag, alle zehn Jahre eine solche Synode veranstalten zu dürfen. Das Gesuch wurde von den zuständigen Stellen im Prinzip zustimmend beantwortet.

Soll nun in den nächsten Jahren, nachdem 1985 seit Würzburg zehn Jahre vergangen sind, eine neue Gemeinsame Synode einberufen werden? Die Diskussion darüber ist seit einiger Zeit in Gang gekommen. Auf der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken im Herbst 1983 brachte die Gesellschaft katholischer Publizisten offiziell den Antrag auf eine neue Synode ein. Der Antrag fand sofort die Unterstützung einer Reihe weiterer katholischer Organisationen: der Katholischen Arbeiterbewegung, des Familienbundes, des Bundes der katholischen Frauen, des Katechetenvereins, der Arbeitsgemeinschaft kirchliche Presse. Ebenso stimmten einzelne Mitglieder des Zentralkomitees dem Antrag zu: so Vizepräsident Walter

Bayerlein, die Bundestagsabgeordneten Ursula Männle (CDU) und Heinz Rapp (SPD). Das Zentralkomitee faßte daraufhin den Beschluß, zunächst einmal in den Verbänden, in den Diözesanräten und in der Bischofskonferenz über Möglichkeiten, Termin, Inhalt und Gestalt einer neuen Gemeinsamen Synode einen Meinungsbildungsprozeß anzuregen.

Das ist inzwischen in einem beachtlichen Maße geschehen. Dabei zeigte sich, daß die Ansichten über Wünschbarkeit und Nutzen einer neuen Synode in den Diözesen wie in der kirchlichen Öffentlichkeit überhaupt ziemlich weit auseinandergehen. Nach einer Umfrage der Wochenzeitung „Rheinischer Merkur/Christ und Welt“, mitgeteilt in der Ausgabe vom 27. April, haben sich ohne Wenn und Aber für eine neue Synode drei Räte ausgesprochen: der Katholikenrat der Diözese Trier und die Diözesanräte von Köln und Freiburg. Gegen eine Synode zum jetzigen Zeitpunkt waren die entsprechenden Räte der Diözesen München, Eichstätt, Osnabrück, Speyer und Fulda. Ohne jeden Zusatz gegen eine Synode äußerten sich die Gremien der Diözesen Essen, Bamberg, Passau, Paderborn, Regensburg und Würzburg. Andere Diözesen – Hildesheim, Limburg, Augsburg – hatten sich zum Zeitpunkt der Umfrage noch keine Meinung gebildet. In Münster kamen das Diözesankomitee der katholischen Verbände und der Pastoralrat überein, eine neue Gemeinsame Synode nicht zu empfehlen. In der Diözese Mainz folgte man dem Rat des Bischofs, keine vorschnellen Beschlüsse zu fassen. Aus Aachen kam von Priester-, Pastoral- und Diözesanrat der Vorschlag, an Stelle einer Gemeinsamen Synode eine überdiözesane Pastoralkonferenz zu veranstalten. Außerdem sprach man sich für eine Diözesansynode aus. Der gleiche Wunsch nach einer Diözesansynode wurde auch in anderen Ortskirchen laut.

Die erste Synode auf Diözesanebene nach Würzburg wird bekanntlich im nächsten Jahr vom 7. bis 18. Oktober in der Ortskirche von Rottenburg-Stuttgart gehalten. Die Vorbereitungen dazu sind in vollem Gange. Vermutlich werden alle übrigen deutschen Diözesen – und wohl auch ein bißchen darüber hinaus – mit großer Spannung auf dieses Ereignis schauen. Verlauf und Ergebnis der schwäbischen Synode dürften nicht wenig Einfluß auf die Synodendiskussion in den anderen deutschen Diözesen haben. Höchstwahrscheinlich aber werden im Laufe dieses Jahrzehnts weitere deutsche Diözesen dem Beispiel Rottenburg-Stuttgarts folgen. Das dürfte nicht nur ein möglicher, sondern, wenn man die Dinge recht anfängt, auch ein einigermaßen fruchtbarer Weg sein, der jetzigen kirchlichen Situation in Deutschland jedenfalls eher angemessen als das allzu umfängliche Unternehmen einer neuen Gemeinsamen Synode.

Dabei käme es nicht zum wenigsten darauf an, aus den Erfahrungen der Würzburger Synode entsprechende Lehren zu ziehen. Eine Synode sollte, wie Bischof Moser von Rottenburg-Stuttgart in einem Hirtenwort vom Januar



1984, in dem er die Diözesansynode offiziell ankündigte, sagte, nicht zu weit abgehoben von der Basis des Kirchenvolkes an einem fernen Ort tagen, sondern sich in möglichst engem Kontakt mitten im Kirchenvolk ereignen. Dabei ist das „an einem fernen Ort“ wohl nicht nur im räumlich-geographischen Sinne zu verstehen. Eine Synode darf nicht die esoterische Sache bestimmter Kreise von Intellektuellen und Berufslaien sein. Wenn man heute immer wieder hört, Würzburg sei Papier geblieben und nicht beim Kirchenvolk angekommen, so geht man nicht fehl, einen der Gründe dafür in dieser Ferne vom wirklichen Leben der Menschen in der Kirche zu sehen. Eine Synode ist keine akademische Veranstaltung.

Weiter käme es darauf an, die Thematik einer Synode, auch der Diözesansynoden, klug, mit Blick auf das Leben zu begrenzen. „Würzburg war zu umfassend, zu ehrgeizig, zu weitfächrig strukturiert“ (Alois Rummel). „Mit Blick auf das Leben“ soll heißen: die sehr klug begrenzte Thematik muß aus dem Leben gegriffen sein und wieder schwerpunktmäßig auf das Leben, auf die Gestaltung des Lebens und die Erzeugung von Leben hinzielen. Damit ist gesagt, daß eine Synode nicht nur ein Klärungsprozeß, sondern noch mehr ein Willensbildungsprozeß zu sein hätte. Die Willensbildung muß auf der Synode beginnen und im Anschluß an die Synode in die ganze Diözese hinein fortgesetzt werden. Das erfordert freilich eine Kontinuität der seelsorgerlichen Planung und Bemühung, die schon lange eines der wichtigsten Desiderate einer effizienten Seelsorge in Deutschland ist.

Ein Letztes wäre noch hinzuzufügen. Eine Synode sollte zutiefst im lebendigen Kontakt mit dem lebendigen Gott, unter seiner gläubig erfaßten Führung vor sich gehen. Das bedeutet, rasch gesagt, zweierlei: Eine Synode muß sich zuvörderst dem Anspruch stellen, den Gott in Jesus Christus für alle Zeit mit der Existenz der Kirche verbunden hat. Sie muß sich, mit anderen Worten, der Sendung stellen, die der Grund ihrer Existenz ist. Zum Ergebnis einer Synode muß ein verlebendigtes, gestärktes Bewußtsein von der göttlichen Sendung der Kirche im Kirchenvolk gehören. Sodann hat eine Synode alles zu tun, um Kontakt mit dem Gott aufzunehmen, der in seiner Vorsehung und durch seinen Hl. Geist auch in der Kirche von heute lebendig und am Wirken ist; der in Kirche und Welt von heute Initiativen und Lebensaufbrüche hervorbringt, die, weil sie von ihm kommen, unbedingt höchste Aufmerksamkeit verdienen.

### **Kirche und Freimaurer: eine bedeutsame Klarstellung**

Mit dem 27. November 1983, dem 1. Adventssonntag, trat das neue Recht der Kirche, das Papst Johannes Paul II. am 25. Januar 1983 promulgiert hatte, in Kraft. Einen Tag vorher, am 26. November 1983, gab die Kongregation für die



Glaubenslehre eine von ihrem Präfekten, Kardinal Ratzinger, unterzeichnete und vom Hl. Vater ausdrücklich bestätigte Erklärung heraus, in der das neue Kirchenrecht in einem Punkte bereits eine inhaltliche Präzisierung erfuhr. In ihrer Erklärung beantwortete die Glaubenskongregation die Frage, „ob sich das Urteil der Kirche über die Freimaurerei durch die Tatsache geändert hat, daß der neue CIC (= Codex Iuris Canonici, Kirchliches Gesetzbuch) sie nicht erwähnt wie der frühere.“ Tatsächlich wird im Unterschied zum Kirchlichen Gesetzbuch von 1917, das in Kanon 2335 verfügt hatte: „Wer einer freimaurerischen Loge angehört, ist von selbst exkommuniziert“, die Freimaurerei nicht mehr eigens und ausdrücklich als für Katholiken verboten aufgeführt. Aus diesem Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Kirchenrecht glaubten manche innerhalb wie außerhalb der Kirche die Folgerung ziehen zu dürfen, einem Katholiken sei die Mitgliedschaft in einer Freimaurerloge vom allgemeinen Kirchenrecht her fortan nicht mehr untersagt. Nicht so! lautet die Erklärung der Glaubenskongregation. „Das negative Urteil der Kirche über die freimaurerischen Vereinigungen bleibt . . . unverändert . . .“ Katholiken ist es auch in Zukunft nicht erlaubt, der Freimaurerei beizutreten. Die Glaubenskongregation stellt sogar fest: „Die Gläubigen, die freimaurerischen Vereinigungen angehören, befinden sich. . . im Stand der schweren Sünde und können nicht die hl. Kommunion empfangen.“ Die Freimaurer sind im neuen Kirchenrecht zwar nicht namentlich genannt. Aber das hat, wie die Kongregation ausführt, seinen Grund nicht darin, daß sich die Einstellung der kirchlichen Autorität zur Freimaurerei gewandelt hätte, sondern geschah aus redaktionellen Erwägungen. Das neue Gesetzbuch wollte nicht alle Vereinigungen aufzählen, die für einen Katholiken unannehmbar sind; es formulierte vielmehr „breitere Kategorien“, unter die auch andere Vereinigungen fallen, die gleichfalls im neuen Gesetzbuch nicht mit Namen genannt sind. Kardinal Höffner sagte dazu beim Abschluß der Vollversammlung der deutschen Bischöfe in Altötting am 15. März: „Das neue Gesetzbuch will . . . einen Schwerpunkt auf die Kriterien, auf die kirchen- und glaubensfeindlichen Ziele bestimmter Vereinigungen legen, ohne sie deshalb alle aufzählen zu müssen. Denn eine solche Liste könnte unvollständig sein und zu dem falschen Schluß führen – wie er ja auch im vorliegenden Fall tatsächlich gezogen wurde – ‚Was nicht ausdrücklich als verboten genannt ist, ist erlaubt‘ . . .“

Das entscheidende Motiv für die unveränderte Haltung der kirchlichen Autorität zur Freimaurerei ist die schwerwiegende Tatsache, daß die Prinzipien der Freimaurerei nach wie vor mit der Lehre der Kirche unvereinbar sind.

Diese Unvereinbarkeit hatte einige Jahre vor der Glaubenskongregation die Deutsche Bischofskonferenz in einer Erklärung vom 12. Mai 1980 erneut feststellen und bekanntgeben müssen. Die Erklärung der Bischofskonferenz war dabei alles andere als ein Akt unreflektierter überlieferter Voreingenom-

menheit und Engstirnigkeit gewesen. Ihr waren sechs Jahre lang, von 1974 bis 1980, intensive Gespräche und Studien vorausgegangen, die im Auftrag der Vereinigten Großlogen von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführt worden waren. Bei den Gesprächen hatte, wie die Erklärung der Bischofskonferenz betonte, eine gute Atmosphäre und von beiden Seiten Offenheit und Sachlichkeit geherrscht. Auf dem II. Vatikanischen Konzil hatte sich ja die Kirche zum Dialog mit allen Menschen guten Willens entschlossen. Das galt durchaus auch für die Freimaurerei. Desgleichen gab es von seiten der Freimaurerei Anzeichen und Tendenzen, die für den ernsthaften Versuch sprachen, das lange belastete gegenseitige Verhältnis neu zu erörtern und unter Umständen positiver als bisher zu gestalten.

Den deutschen Bischöfen ging es und mußte es vor allem um die Erkenntnis gehen, ob sich in der Freimaurerei ein Wandel vollzogen habe und die Mitgliedschaft von Katholiken in der Freimaurerei nunmehr möglich sei. Das Ergebnis der sechsjährigen Bemühungen lautete und konnte für die Bischöfe nur lauten: „Die gleichzeitige Zugehörigkeit zur katholischen Kirche und zur Freimaurerei ist unvereinbar.“

Die Gründe, die die Unvereinbarkeit dartun, sind in der Erklärung der Bischöfe einzeln aufgeführt und jeweils kurz erläutert. Sie liegen in der Weltanschauung der Freimaurerei, die nach wie vor verbindlich ist und für die Mitglieder verbindlich gemacht wird, so vor allem im Wahrheits-, Gottes- und Religionsbegriff. Danach hat z. B. jede von Menschen vertretene Wahrheit nur relative Gültigkeit. Die Möglichkeit objektiver Wahrheitserkenntnis wird verneint. Eine objektive absolut gültige Wahrheit gibt es nicht. Der freimaurerische Gottesbegriff ist der des Deismus. Gott wird als der „Große Baumeister aller Welt“ bezeichnet; doch ist er in der freimaurerischen Vorstellung eher ein neutrales „Es“ und nicht ein personaler Gott, der die Welt nicht nur geschaffen hat, sondern auch regiert. Eine Selbstoffenbarung Gottes im Sinne des christlichen Glaubens mit einem Anspruch auf Glaubensgehorsam ist in der Weltsicht der Freimaurer ausgeschlossen. Entsprechend kann es auch keine Religion geben, die mit Recht einen Absolutheitsanspruch erhebt. Der Mensch findet sein Heil keineswegs nur in Jesus Christus, dem wahren menschengewordenen Sohn des ewigen Vaters.

Von besonderem Gewicht ist, was die Erklärung der Bischofskonferenz als den „Totalitätsanspruch“ der Freimaurerei an ihre Mitglieder bezeichnen muß. „Die Freimaurerei stellt an ihre Mitglieder einen Totalitätsanspruch, der ihnen eine Zugehörigkeit auf Leben und Tod abfordert.“ Ausdruck findet der Totalitätsanspruch u. a. in gewissen Riten des Freimaurertums. Eine Freimaurerloge kann deshalb nicht wie irgendein Verein mit partikulärer Zweckbestimmung betrachtet werden. Die Freimaurerei beansprucht den ganzen Menschen, sie ist eine Art Religion, eine Ersatzreligion. Darum sagt die Bischofs-

konferenz mit Recht: „In diesem Totalitätsanspruch . . . wird die Unvereinbarkeit von Freimaurerei und katholischer Kirche besonders deutlich.“

Die Gesamteinstellung der Freimaurerei heute zur katholischen Kirche faßt die Bischofskonferenz in ihrer Erklärung wie folgt zusammen: „Die fundamentale Infragestellung der Kirche durch die Freimaurerei hat sich nicht gewandelt. Diese Tatsache wird besonders deutlich, wenn wir zur Kenntnis nehmen, welches konkrete Selbstverständnis und welche geistige Grundlage, welche Gegenwartskonzeption und welche Zukunftsperspektive die Freimaurer sich selbst in dem erst nach Abschluß der Gespräche (mit den Beauftragten der Deutschen Bischofskonferenz) in diesem Jahr (d. h. 1980) veröffentlichten Papier ‚Thesen bis zum Jahr 2000‘ als mutiges und kämpferisches Programm gegeben haben. Darin ist die objektive Geltung der geoffenbarten Wahrheit grundsätzlich verneint und durch diesen Indifferentismus eine Offenbarungsreligion vom Prinzip her ausgeschlossen. Schon die erste und wohl wichtigste These besagt: ‚Systeme weltanschaulich-religiöser Art, die alleinige Verbindlichkeit beanspruchen können, gibt es nicht‘ (Das Deutsche Freimaurer Magazin ‚humanität‘, 1980, Nr. 1).“

Die Erklärung der Bischofskonferenz wie auch der ihr vorausgehende sechsjährige Dialog mit den Vertretern der Freimaurerei hat durchaus auch von der Tatsache Notiz genommen, daß es innerhalb der Freimaurerei unterschiedliche Richtungen gibt – so z. B. in Deutschland auch Logen, die sich „christlich“ nennen. Aber gerade angesichts von Überlegungen, ob man, was die Mitgliedschaft von Katholiken angeht, nicht differenzieren dürfe und müsse, sagt die Erklärung: „So wichtig die Unterscheidung zwischen kirchenfreundlicher neutraler und kirchenfeindlicher Freimaurerei auch sein mag, ist sie im vorliegenden Zusammenhang doch irreführend, denn sie legt nahe, daß für Katholiken eine Mitgliedschaft lediglich bei der kirchenfeindlichen nicht in Frage käme. Nun hat sich die Untersuchung gerade auf jene Freimaurerei erstreckt, welche der katholischen Kirche gegenüber wohlgesinnt ist; aber selbst hier mußten die unüberwindlichen Schwierigkeiten festgestellt werden.“ Zieht man aus alledem das Fazit, so wird man erkennen müssen, daß die kirchliche Autorität, ob Glaubenskongregation oder Bischofskonferenz, aus ihrer besonderen Verantwortung für das anvertraute Glaubensgut und für das Heil der Gläubigen nicht anders entscheiden kann und konnte. Überdies wäre eine andere Handlungsweise von der Sache her unwahrhaftig und unredlich.

### **Keinen Augenblick zu früh: Videokassetten-Verleih-Modell**

Auf ihrer Frühjahrsvollversammlung in Altötting (12. bis 15. März) haben die deutschen Bischöfe u. a. beschlossen, ein katholisches „Video-Verleih-Modell“ zu starten, bei dem die Möglichkeiten für einen dauerhaften und

wirksamen kirchlichen Video-Verleih-Dienst erprobt werden sollen. Auf der Pressekonferenz zum Abschluß der Vollversammlung gab Kardinal Höffner diesen Beschluß bekannt. Bei dem Modell handelt es sich also um einen Versuch, der vorerst auf ein Jahr begrenzt ist. Im einzelnen geht die Sache so vor sich, daß etwa zehn bis vierzehn öffentliche katholische Büchereien, die über die ganze Bundesrepublik verteilt sind, mit einem „Grundpaket“, d. h. mit einem Vorrat von 100 Videokassetten-Titeln ausgestattet werden. Das Angebot enthält 20 Kinderfilme, 20 Filme für den Bereich Jugend und Familie, 20 Komödien und Musikfilme, 25 Action-, Kriminal- und Abenteuerfilme sowie 10 Problem- und Bildungsfilm.

Die Initiative der Bischofskonferenz kommt keinen Augenblick zu früh. Nach Ermittlungen des Basler Wirtschaftsforschungsinstitutes Prognos gab es Ende 1983 in den Haushalten der Bundesrepublik 3,6 Millionen Video-Geräte. Das gleiche Institut sieht für die Jahre bis 1990 einen Anstieg auf nicht weniger als 16 Millionen voraus. 1995 sollen nach Prognos-Berechnungen 80 Prozent aller privaten Haushalte der Bundesrepublik mit einem Video-Gerät versehen sein. Es wiederholt sich damit der Vorgang, der in den verflossenen Jahrzehnten bei der elektrischen Waschmaschine, beim Kühlschrank, Auto und Fernsehen zu beobachten war. „Das Heimkino wird Wirklichkeit. Auf Kassette können nach Hause mitgenommen werden: Arsen und Spitzenhäubchen, Carmen, Casablanca, Der Tod in Venedig, Die Geliebte des französischen Leutnants“, hieß es dazu in der FAZ vom 2. Mai. Und die FAZ fährt fort: „Aber auch Unappetitliches, Widerwärtiges und Brutales werden (fast) frei Haus geliefert.“ Das reicht von der Frau, die ihre eigenen Gedärme erbricht, bis zum Mann, der einen anderen Mann auf die Werkbank legt und ihm einen elektrischen Spiralbohrer in den Kopf dreht, von den pornographischen Erzeugnissen ganz zu schweigen.

Mit diesen neuen Entwicklungen ziehen, wie jedermann leicht erkennen kann, vor allem für Kinder und Jugendliche neue Gefahren herauf. Filme, die ihnen aufgrund des Gesetzes zum Schutze der Jugend in öffentlichen Kinos nicht zugänglich sind, können sie unter Umständen nun im elterlichen Hause ungehindert zu sehen bekommen, da das Jugendschutzgesetz nur in der Öffentlichkeit, nicht jedoch in den vier Wänden der eigenen Wohnung Geltung hat. Dem Bundestag liegt inzwischen zwar ein Entwurf zu einer Neuregelung des Jugendschutzes vor, die der entstandenen Situation Rechnung tragen soll. Darin wird z. B. vorgeschlagen, ähnlich wie beim Besuch von öffentlichen Filmveranstaltungen, für Kinder und Jugendliche Beschränkungen nach Altersstufen einzuführen. So wie junge Menschen nur in die Filme gehen können, die für die jeweilige Altersstufe freigegeben sind (ab sechs, ab zwölf, ab 16 Jahren), so sollen auch die Filmkassetten gekennzeichnet werden und nur an Jugendliche im entsprechenden Alter vermietet werden können.

Der Gesetzentwurf sieht auch vor, daß Videokassetten mit Darstellungen, „die zu Unterhaltungszwecken Gewalttätigkeiten gegen Menschen in grausamer und sonst unmenschlicher Weise schildern“, überhaupt nicht in den Verleih an private Personen kommen dürfen.

Wie immer aber die Neufassung des Gesetzes zum Schutze der Jugend aussehen wird, es ist nicht zu übersehen, daß den Eltern für den Gebrauch von Video-Geräten in der Familie eine entscheidende Verantwortung zufällt. Den Eltern hinwieder muß die Kirche zu Hilfe kommen. In dieser Perspektive ist der Beschluß der Bischofskonferenz in Altötting zu sehen, und deswegen muß man diesen Beschluß begrüßen und der eingeleiteten Initiative Erfolg wünschen. Kardinal Höffner hat bei seiner Pressekonferenz auch darauf aufmerksam gemacht, daß das von den Bischöfen angeregte Modell für weitere Büchereien und Medienzentralen über die zunächst einmal für den Versuch ausgewählten hinaus offen ist, und daß diese Büchereien und Medienzentralen das Angebot an Filmtiteln erweitern können. Das ist ein außerordentlich beachtenswerter Hinweis. Man wird die Aufgabe, die sich mit der Ausweitung des Video-Marktes stellt, nicht bewältigen können ohne die Aktivierung und Einschaltung verantwortungsbewußter katholischer Laien und Laienorganisationen. Das Video-Apostolat darf nicht nur Sache der Bischöfe und der amtlichen Seelsorge bleiben. Die Initiative der Bischöfe kann und muß durch die Laien ergänzt und in die Breite getragen werden. Die Eltern, aber auch die Jugendlichen, müßten möglichst überall in der Bundesrepublik Gelegenheit haben, sich für ihr Heimkino die Kassetten zu besorgen, die mit ihrem christlichen und pädagogischen Gewissen vereinbar sind. Schließlich ist ja nicht zu vergessen, daß die Video-Geräte mit ihren Möglichkeiten gerade auch im Raum der Familie eine Chance bieten: Man kann sich gegenüber dem Fernsehen und seinem Angebot ein eigenes Programm zusammenstellen, das den Bedürfnissen und der Situation der jeweiligen Familie weit besser angemessen ist.

## BUCHBESPRECHUNGEN

„CHRISTEN SIND EINFÄLTIG“ BETITELT Hans Urs von Balthasar ein Büchlein, das er 1983 herausbrachte. Wer den hochbegabten und immer tieferschürfenden Theologen von Balthasar aus anderen Werken kennt, wird sich darüber klar sein müssen, daß seine Gedanken zur christlichen Einfalt keine „frommen Anmutungen“ sind. Im ersten Kapitel des Werkes behandelt der Autor die „Einfalt als Haltung“. Er erklärt den Weg der Religion zunächst als Weg negativer Theologie, die Gott durch Verneinung alles dessen, was er nicht ist, als den je größeren und erhabeneren Herrn der Welt anerkennt und bekennt. Durch die Offenbarung im Alten wie Neuen Testament bekommt der Gottesglaube die Konturen von positiven Aussagen, die der gläubige Mensch im Gehorsam aufnimmt und bejaht. Dadurch wird Abraham der Vater des Glaubens, der sich ohne Widerrede von Gott führen und leiten läßt: „Gottes gebietendes Wort aber ist nicht das Geheiß eines Tyrannen, sondern enthält die Fülle der Wahrheit“ (S. 22). „Immerhin war die Weisheit, die Israel im ganzen Weltall gegenwärtig und am Werke sah, eine Möglichkeit, die Nähe eines Gottes festzuhalten . . .“ (S. 23). Durch Christus wird dann dem Menschen die Fülle Gottes offenbart: „Der Einfältige, der nichts zerlegt, versteht gerade dies: daß sein Geistesauge nicht nur erfüllt, sondern überfüllt wird“ (S. 27). Was Gott ist, bekommt durch Christus positiven Inhalt und diesen als unübersehbare Fülle. Der Preis der Einfalt bei Jesus selbst ist seine vollkommene Selbstentäußerung „bis zum Tode am Kreuze“. Bei Paulus führt der Weg zur Einfalt „durch immer tiefere Demütigungen, Vernichtungen hindurch. Erst sind ihm alle Vorteile als Erwählter, Gelehrter, Eiferer, nach dem Gesetz Untadeliger weggenommen worden, und er selbst erachtet das als ‚Mist‘ angesichts des ‚Überschwangs der Erkenntnis (gnosis) Jesu Christi, unseres Herrn‘ (Phil 3, 8)“ (S. 45).

Im zweiten Kapitel spricht der Autor von der „Einfalt als Fülle“, die im Glauben alles umgreift: „Aber dieser Glaube Abrahams, der nichts anderem folgte und anhing als dem Wort Gottes, wird jetzt von Jesus auf sich selbst bezogen: er ist (schon bei den Synoptikern) das eine, alles umfassende, deshalb alles in seiner Fülle einbergende Wort Gottes für die Welt“ (S. 52). Von Balthasar betont: „Das Absolute

ist nicht durch Negationen der weltlichen Endlichkeit zu erreichen, es selbst erreicht uns vielmehr, indem es uns überwältigt, wo unsere Einbildungskraft am Ende ist“ (S. 73). „Wie soll ein Mensch sich verhalten angesichts solchen Einbruchs in die Endlichkeit? Er kann das Faktum des Einbruchs nicht ignorieren. Der Einbrecher selbst hat dafür gesorgt, daß sein Leben und Sterben weltweit bekannt wurde: das Geflüster wird von den Dächern gerufen, und über dem Kopf des Gekreuzigten steht die Inschrift, die in den drei Weltsprachen sein Königtum verkündet“ (S. 76). Nur in der Einfalt, die sich diesen Tatsachen beugt, wird der Mensch der angebotenen Fülle teilhaftig.

Das dritte Kapitel überschreibt von Balthasar „Weiterführende Erläuterungen“. Sie zielen auf die Einfalt des Christen in Bezug auf die „Technik“, auf den „Einsatz“, auf die „Theologie“, auf die „Exegese“, bei der Behandlung der „Philosophie“ und schließlich bei „Gebet und Technik“. Zu allen diesen Teilbereichen bleibt sich der Autor getreu und will seine Grundthese erläutern, daß der Mensch der Empfangende ist, während Gott der Gebende bleibt. „Die geschöpflichen Dinge werden am Urmaß gemessen, und nicht nur das, sie haben und erhalten immer neu ihren Wert nur vom schlechthinigen Wert her“ (S. 89). Von Balthasar bohrt immer tief und setzt immer wieder neu an, um der Idee der Einfalt zentralen Bezugswert zu verleihen. Darin besteht die ganze hohe Aktualität des Büchleins. Wer nicht blind durch die Welt geht und in der Kirche steht, wird sich an den Weisungen des Autors freuen. Theologisch gelingt ihm sein Anliegen durchaus.

Ob es ihm auch pädagogisch gelingt, ist eine andere Frage. Hier haben wir Bedenken. Erstens ist der Sprachstil des Büchleins zu kompliziert und steht zu sehr im Kontrast zu dem Thema „Einfalt“. Zweitens behandelt von Balthasar sein Thema fast ausschließlich intellektuell-theoretisch. Die psychologisch-subjektive Seite der Einfalt hat er fast gar nicht im Blick. Hier liegen aber für viele moderne Menschen die eigentlichen Hemmnisse gegen den Glauben. Wir leben nicht mehr im Zeitalter Abrahams oder des hl. Paulus aus Tarsus. Man könnte dagegen natürlich sagen, daß der Autor mit intellektuellen Mitteln ichbezogenem Intellektualismus begegnen will. So ähnlich hat P. J. Kenterich in den 30er Jahren einmal auf einer



großen Tagung in Schönstatt einem der Teilnehmer von damals im privaten Gespräch gesagt: „Sie müssen entschuldigen, wenn ich im letzten Vortrag etwas intellektueller gesprochen habe. Es gibt Menschen, die man nur von ihrem Intellektualismus befreien kann, wenn man sie etwas intellektueller anspricht.“ Im Falle unseres Büchleins verhält es sich aber anders. Was Einfalt als schlichte Kindesgesinnung und Empfänglichkeit des Gemütes ist, berührt es nicht. Beim modernen Menschen muß man aber auch die Zufahrtsstraßen zum Glauben wieder neu freilegen, bevor Glaube wieder möglich werden kann. Kommen keine positiven Voreinstellungen zustande für den Glauben an Gott, bleiben viele Seelenkräfte blockiert, und dann schlägt das Thema über die Einfalt nicht durch. Hier liegt die Schwäche des Büchleins, das im übrigen aber nur empfohlen werden kann.

*Hans Urs von Baltasar, Christen sind einfältig. Einsiedeln 1983: Johannes-Verlag, 120 S., 15,- DM.*

B. Schneider

UNTER DEN VIELEN „STUDIENEINFÜHRUNGEN“ fehlte schon lange ein Buch, das das Studium der Theologie aus einem weiteren Blickwinkel ins Auge faßt. Thiele will den Studienanfänger nicht über die Geschichte der Theologie, ihre Teildisziplinen u. ä. informieren, sondern möchte die Frage nach der Motivation der Studierenden vor und während des Studiums im Anschluß an den in den Studienordnungen obligatorisch gewordenen „Grundkursus“ wecken und klären helfen. Das erste Kapitel („Anstiftung zum Studium“; 14–27) widmet sich dem Abiturienten und seiner Situation vor Aufnahme des Studiums. Nach dieser eher negativen Bilanz soll das als „Rede an Theologiestudenten im ersten Semester“ angelegte 2. Kap. („Die Zeit des Fragens beginnt“; 28–33) zum Theologiestudium ermutigen: „An dem Grad und der Weise, ob und wie die Frage nach Gott Sie auch zuinnerst noch bewegt, werden Sie immer ablesen können, wie tief Sie beteiligt sind am Theologiestudium“ (31). Das Inhaltliche des Studiums führt das 3. Kap. („Das Thema der Theologie“; 34–59) auf: Überlegungen aus der Fundamentalthologie („Die Krise des Redens von Gott“; „Vielleicht aber ist es wahr“; 34–52) und Stellungnahmen der biblischen Theologie („Ein Blick in das Buch der Bücher“; 53–60). Eine

abschließende Stellungnahme („Was ist Theologie“; 60–70) schließt das Kap. ab.

Was bisher gesagt wurde, soll im 4. Kap. – z. T. mit Arbeitsvorschlägen für Gruppenarbeit – am Credo und seinen verschiedenen Formulierungen in Geschichte und Gegenwart (72–93) vom Leser nachvollzogen werden. „Eine Universität im Kleinen“ (Kap. 5) faßt das Wichtigste zur Orientierung über die Aufteilung der Theologie in spezielle Fächer zusammen, was sonst in Studienführern den größten Raum einnimmt.

Ganz um die Person des Studienanfängers geht es dann wieder im 6. Kap., das dem Buch den Titel gegeben hat: „Studieren und sich nicht verlieren“ (99–140). Neben Hilfestellungen für den Einzelnen wird auch gesagt, wie man das Umfeld des Studierens verändern kann (etwa „Zur Praxis universitärer Lehrveranstaltungen“; 125–135). Einen Fortschritt in der Motivationsklärung will das vorletzte Kap. „Die wichtigen Ideen fallen nicht vom Himmel“ (141–157) bewirken. Zuletzt fragt das Buch (158–160 „Welche Sprache können wir gewinnen“) nach der Umsetzung des im Studium Aufgenommenen.

Das Buch führt für den Theologiestudenten das aus, was im Studienbegleiter der Schönstätter Studentebewegung („Ich will Wahrheit – Ich will Freiheit – Ich will Verantwortung“) allgemeiner abgehandelt wird. Wenn nicht die Verantwortung für die spätere Tätigkeit, die schon im Studium beginnt, zum Studium des Buches anregt, dann unter pragmatischem Gesichtspunkt die Lage auf dem Arbeitsmarkt für Laientheologen. So kann das Buch jedem Theologiestudenten – nicht nur dem Studienanfänger – nur empfohlen werden.

*Johannes Thiele, Studieren und sich nicht verlieren. Anstiftung zum Theologiestudium, München 1982: Pfeiffer-Werkbuch 154, 167 S., 24,- DM.*

Ludwig Kirsch