

REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

ZEICHEN DER ZEIT

Die außerordentliche Bischofssynode 1985

Peter Wolf

Pater Kentenich
und die Weitergabe des Glaubens

Angel L. Strada

Die Theologie der Befreiung –
Bedeutung und Grunddimensionen

Herbert King

Neuere marianische und
mariologische Literatur

SCHÖNSTATT SPIRITUELL

Gnadenlose Zeit – Zeit der Gnade

SCHÖNSTATT INTERNATIONAL

Joao Pozzobon und die pilgernde Gottesmutter

BUCHBESPRECHUNGEN

Inhalt

ZEICHEN DER ZEIT

Die außerordentliche Bischofssynode 1985 **49**

Peter Wolf

**Pater Kentenich
und die Weitergabe des Glaubens** **51**

Angel L. Strada

**Die Theologie der Befreiung –
Bedeutung und Grunddimensionen** **63**

SCHÖNSTATT SPIRITUELL

Gnadenlose Zeit – Zeit der Gnade? (L. Penners) **79**

SCHÖNSTATT INTERNATIONAL

Joao Pozzobon und die pilgernde Gottesmutter (A. Bracht) **81**

KLEINER LITERATURBERICHT

Neuere marianische und mariologische Werke (H. King) **85**

BUCHBESPRECHUNGEN **93**

REGNUM · Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

ISSN 0341-3322

Verleger: Schönstätter Säkularpriester e. V.

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

Redaktionskomitee: Barbara Albrecht, Rainer Birkenmaier, Günther M. Boll (verantwortlich),
Lothar Penners, Herta Schlosser, Angel L. Strada

Anschrift

der Redaktion: Patris Verlag – Redaktion Regnum – Postfach 120, D-5414 Vallendar

Herstellung: Druck- und Verlagshaus W. Bitter, 4350 Recklinghausen,
Wilhelm-Bitter-Platz 1

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

REGNUM erscheint vierteljährlich. Preis des Abonnements: Inland DM 21,40 + DM 1,20 Porto, Ausland DM 21,40 zzgl. DM 2,80 Porto. Preis des Einzelheftes DM 5,50 + Porto.

Zeichen der Zeit

DIE AUSSERORDENTLICHE BISCHOFSSYNODE 20 Jahre nach Ende des Konzils hat ein überwiegend positives Echo gefunden – bei den Teilnehmern selbst, in kirchlichen Kreisen, aber auch in der an kirchlichen Ereignissen interessierten Presse. Sie hat inhaltlich eine Bekräftigung der Konzilsergebnisse und eine Bestätigung der konziliaren Ausrichtung gebracht. Das neue Lesen der Zeichen der Zeit – 20 Jahre sind in unserer bewegten Zeit sehr viel – setzte zwei klare Akzente: Kirche ist Mysterium, Sakrament der Nähe Gottes, darum muß die „Dimension des Göttlichen oder des Geheimnisses“ betont werden; und: Kirche als Weltkirche im Prozeß der Inkulturation muß mehr als in den vergangenen Jahrhunderten „Vielfalt und Mannigfaltigkeit in der Einheit“ werden.

Bei allem freudigen Anerkennen des positiven Ereignisses ist aber ein bleibendes, tiefsitzendes Unbehagen in weiten Kreisen nicht zu übersehen. Im Blick auf historische Dimensionen ist es ja fast unglaublich: ein Jahrhundert-Ereignis wie das II. Vatikanische Konzil, das enthusiastisch in und außerhalb der Kirche als Aufbruch der Kirche zu neuer Weltgeltung erlebt und gefeiert wurde, in seinem Gefolge die Synode der deutschen Bischöfe, in Lateinamerika die Bischofsversammlungen von Medellin und Puebla, Bischofssynoden und Papstreisen, Katholikentage und zuletzt die Diözesansynode von Rottenburg – und trotz allem bleibendes Unbehagen, Unsicherheit und Richtungsstreit, Rückgang von Gottesdienstbesuchern, sakramentalen Eheschließungen und geistlichen Berufungen, trotz allem spürbares Nachlassen der prägenden Kraft kirchlicher Glaubensvorstellungen und Moralnormen.

Was läßt sich aus der Sicht Schönstatts dazu sagen?

Pater Kantenich war kein Unheilsprophet, es ging ihm nie um das eifernde oder resignierte Anklagen der „schlimmen Zeiten“. Bei allem gläubigen Realismus hatte er eine andere Sichtweise, die zutiefst in seiner Erfahrung des Eingreifens Gottes in Schönstatt gründete.

Nach ihm geht es heute im letzten nicht um das eine oder andere Teilgebiet des religiösen Lebens – um dogmatische Orthodoxie, liturgische Formen, kirchliche Strukturen, so sehr sie in sich wichtig und notwendig sind. Es geht heute weltweit um das Überleben des Glaubens. Bezeichnend für diese Einschätzung der seelischen Situation des Menschen in unserer Übergangszeit ist Pater Kantenichs Einstellung zum Konzil. Nach seiner Überzeugung war es ein Geschenk des Heiligen Geistes, der seine Kirche führt. Aber er konnte die Euphorie nicht teilen, die z. B. die Liturgie-Konstitution begleitete. Sein Kommentar: Man täuscht sich, die eigentlichen Fragen liegen viel tiefer. Es gibt eine säkulare Tiefenströmung, die mit Wucht und Radikalität alles Glaubenskönnen auszuhöhlen droht. Es geht letztlich um die Rettung des Gottesbildes im glaubenden Menschen.

So muß man wohl auch den Hinweis der Synode auf „Zeichen einer Rückbesinnung auf das Heilige“ und „Anzeichen für einen neuen Hunger und Durst nach dem, was transzendent und göttlich ist“, perspektivisch richtig sehen: Die Grund- und Tiefenströmung des „Säkularismus“ wirkt unvermindert weiter. Im Zusammenhang mit der Feststellung: „Auf der ganzen Erde ist heute die Weitergabe des Glaubens . . . an die kommende Generation in Gefahr“ braucht die Synode ein Stichwort, das für die Überlebensstrategie des Glaubens, wie Pater Kentenich sie gesehen hat, entscheidend ist: „Praeambula fidei“, Glaubensvoraussetzungen oder Vorerlebnisse für das Glaubenkönnen. In dieser Perspektive muß man sehen, was Pater Kentenich getan hat: Sein Werk, die Schönstattbewegung, ist ein konsequent ausgebauter Beitrag zur Erhaltung und Weitergabe des Glaubens. Aber im Unterschied zu vielen Entwürfen, die nicht vom Leben gedeckt sind, ist es ein gelebter Beitrag in einer lebendigen Glaubensgemeinschaft mit einer heiligen Geschichte. Was wie eine fromme Sonderform katholischen Glaubens aussehen mag: vitale Marienverehrung, Pflege gesunder personaler Bindungen als Brücke zur Bindung an Gott, lokale Verwurzelung in einem Heiligtum, Pflege menschlicher Grundhaltungen wie Ehrfurcht und Reinheit, sittlich-religiöses Idealstreben, Symbolfreude, Konzentration auf Familie und vieles, vieles andere ist ein reflektierter Gesamtorganismus, der ausgerichtet ist auf Ermöglichung und Sicherung vitaler Gläubigkeit. Dabei ist Schönstatt zwischen Anpassung an den Zeitgeist und Beharrung auf Ausdrucksformen vergangener Zeiten unter der führenden Hand seines Gründers immer den Weg einer „dritten Kraft“ gegangen, indem es gläubig und kraftvoll aus der Mitte seines Gründungscharismas gelebt hat.

Es scheint, daß sich in der Kirche die Einsicht in solche Zusammenhänge langsam stärker durchsetzt. Die Synode sagt: „In für die ganze Kirchengeschichte überaus schwierigen Situationen waren heilige Männer und Frauen stets Quelle und Ursprung für eine Erneuerung . . . Apostolisch gesinnte Bewegungen und neue geistliche Aufbrüche stimmen sehr hoffnungsvoll.“ Für das Verständnis und die ekklesiologische Einordnung hilfreich ist der Hinweis, daß „ein und derselbe Geist in vielen und verschiedenen Gaben und Charismen“ wirkt. Schönstatt gehört mit seiner Originalität nach seinem innersten Selbstverständnis zu der von der Synode so deutlich gewünschten „Vielfalt und Mannigfaltigkeit in der Einheit“ und möchte gerade durch seine aus tiefen Schichten der Kirche gespeiste Pädagogik und Spiritualität mithelfen an der Lösung der säkularen Aufgabe, den lebendigen, unverkürzten Glauben an die kommenden Generationen weiterzugeben. Es ist sicher nicht zuletzt die Attraktion der neuen geistlichen Bewegungen in der Kirche, daß sie offenbar einen Weg gefunden haben, aus ihrem eigenen Charisma heraus christliche Gläubigkeit in lebendiger Glaubensgemeinschaft zu leben. Aus der Verwurzelung in solcher Glaubenserfahrung erwächst dann auch Mut und Dynamik zu gläubiger Weltdurchdringung. GMB

Pater Kentenich und die Weitergabe des Glaubens

Von Peter Wolf

Viele engagierte Leute in der Kirche Deutschlands haben in letzter Zeit nach Rottenburg geschaut und mit Interesse Ihre Diözesansynode verfolgt. Viele haben gespürt, daß Ihr Bischof mit dem Thema der Synode ein lebenswichtiges Anliegen unserer Kirche getroffen hat: *„Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation“*. Der Umbruch unserer Zeit ist so groß, so umfassend, daß wirklich die Gefahr nicht mehr von der Hand zu weisen ist, es könne zu einem Abbruch der lebendigen Glaubensüberlieferung kommen.

Ein Leben für die Weitergabe des Glaubens

Aufs engste verknüpft mit der wachsenden Krise des Glaubens in unserem Jahrhundert erscheint auch das Leben des Mannes, dessen 100. Geburtstag wir begehen. In der Auseinandersetzung um den Glauben ist Josef Kentenich einer geworden, der dafür gelebt hat, daß Glaube weitergetragen wird und in kommenden Generationen neu erblühen kann (wie die Rose auf dem Signet der Synode). Bereits als junger Student und Novize der Pallottiner erfährt er schmerzvoll die neuzeitliche Krise des Denkens und Glaubens. Er schildert diese innere Auseinandersetzung als ein Hinundhergeworfensein, das ihn fast um den Verstand gebracht hätte. In seinem leidenschaftlichen Suchen nach Wahrheit quälen ihn geradezu die philosophischen Voraussetzungen des deutschen Idealismus und Skeptizismus, die er mit seiner Begabung durchschaut. In ihm tobt ein Kampf nicht um eine einzelne Glaubenswahrheit, sondern um die elementare Frage nach der Wahrheit und Wirklichkeit des Glaubens überhaupt. Was er durchmacht, ist die Angst des skeptischen modernen Menschen, der Glaube entspringe dem eigenen Wunschdenken, wie das eine viel später entstandene Kurzgeschichte treffend erzählt: Ein Tourist irrt dürend durch die Wüste. Von weitem sieht er Wasser glänzen. Doch aus Furcht, einer Fata Morgana aufzusitzen, geht er nicht hin. Und also stirbt er in der Wüste. Die Geschichte endet mit dem Ausruf eines Beduinen, der ihn unweit des Wassers findet: „Das war ein moderner Mensch“. Josef Kentenich kennt die Not des modernen Menschen und die Schwierigkeit des Glaubens in unserem Jahrhundert.

Aus dieser Krise reift ein Glaubender, für den Glaube nicht mehr einfach das selbstverständlich Überkommene ist. Anders als die scholastischen Professoren, die ihn unterrichten, spricht er vom „Wagnis des Glaubens“ und vom „Todessprung des Verstandes“. Mit wachem Sinn nimmt er als junger Priester

die Situation wahr, in die der Glaube durch die Industrialisierung und Technisierung mehr und mehr geraten ist. In der sogenannten „Vorgründungs-urkunde“ (1912), also bereits beim ersten Aufbruch Schönstatts, signalisiert er die *innere Leere als das Charakteristikum des modernen Menschen*, der nicht Schritt halten kann mit der Entwicklung seiner technischen Möglichkeiten. Er versucht, junge Leute zu gewinnen, daß sie ihre Freiheit entdecken und an sich arbeiten. Er ruft auf, „sich selbst zu erziehen zu freien priesterlichen Charakteren“. Was er will, ist eine „Schilderhebung des inneren Lebens“. Überhaupt fällt auf, daß er das Anliegen der Weitergabe des Glaubens elementar verknüpft mit dem jugendlichen Idealismus einer Selbstverwirklichung im guten Sinne des Wortes. Seine Rolle umschreibt er nicht zunächst als Theologe, sondern eher als Pädagoge, Seelenführer und Verbindungs-offizier zwischen Wissen und Leben. Indem er sich bewußt an die Jugend wendet und dies in seiner Tätigkeit durchhält, praktiziert er, was Prof. Walter Kasper im Kontext des neuen Katechismus die *Option für die Jugend* genannt hat. Wer dem Glauben eine Gasse in die Zukunft bahnen will, muß sich an die Jugend wenden.

Daß seine Glaubenserziehung nicht äußerlich aufgesetzt ist, sondern in die Tiefe der Persönlichkeit reicht, zeigt sich, als die jungen Leute um ihn hinausmüssen in den ersten Weltkrieg. In dieser Zeit des Krieges, wo in Schule und Soldatenleben weiß Gott andere Ideale und Ideen herrschten, gelingt es dem jungen Spiritual Kantenich, in seiner eben erst gegründeten Kongregation eine Initiative für die Zukunft des Glaubens zu starten. Unter dem Deckwort „Parallele Ingolstadt-Schönstatt“ verbirgt sich nicht mehr und nicht weniger als die Hoffnung, einmal weit über die eigene Gruppe hinaus für die Kirche, für den Glauben eine erneuernde Rolle zu spielen wie einst die Studentenkongregation Collegium Marianum von Ingolstadt. Von dort übrigens übernimmt Pater Kantenich auch den Titel der „Dreimal Wunderbaren Mutter“. Für ihn und seine jungen Männer ist diese Übernahme nicht die Wahl einer besonders maximalen Marienverehrung, sondern die programmatische Entscheidung, sich über den Kreis hinaus zu engagieren im Sinne des erneuerten Glaubens kommender Generationen. Es gelingt ihm damit, ein großes Ziel aufzuzeigen, das weit über die Tagespolitik hinausweist.

Bei allem, was Pater Kantenich aufbaute und gründete und als Ziel aufzeigte, hat er immer Wert darauf gelegt, es nicht durch eine Vision, sondern auf dem Weg gläubigen Suchens gefunden zu haben. Dies gilt für alle Etappen seiner Gründung. So wußte er sich von Gott im Hell-Dunkel des Glaubens geführt; und wer auf Dauer sich mitengagieren wollte, war vor die Frage gestellt, ob er sich einlassen kann auf seinen Glauben an eine zutiefst göttliche Initiative im

wachsenden Schönstattwerk oder an eine genial initiierte Organisation. Gerade die nüchterne, ich möchte sagen moderne Beschränkung auf den Glauben als Quelle für seine Gründung macht die *Geschichte der Bewegung* nach seiner Überzeugung zu einer *Geschichte und Schule des praktischen Glaubens*. Damit wird entgegen einer rein scholastisch lehrhaften Übermittlung des Glaubens ein Feld eröffnet, das viel stärker dem biblischen Denken entspricht. Der Gründer Schönstatts weckt das Bewußtsein, daß Gottes Heilshandeln nicht mit dem Abschluß der Heiligen Schrift abgebrochen ist. Ihm ist wichtig, daß Gottes heilige Geschichte mit seinem Volk weiterdauert, ein Verständnis, das dann im Konzil wiedergewonnen wird in dem Bild der pilgernden Kirche.

Ich muß bekennen, daß mich sein Ansatz, ganz biblisch den Gott des Lebens in der eigenen Geschichte seiner Bewegung zu suchen, fasziniert. Seine Überzeugung, die schönstättische Geschichte mit den Augen des Glaubens als heilige Geschichte lesen zu dürfen, hat mir einen lebendigen Zugang zu vielen Passagen der Heiligen Schrift erschlossen. Viele biblische Gestalten wie Abraham und Mose, Erzväter und Propheten sind mir durch ihn eigenartig vertraut und zugänglich geworden. Jesu Botschaft, sein werdender Jüngerkreis, Nachfolge in der Bindung an Jesus, das Leben Mariens und ihre Zugehörigkeit zu Jesus sind mir durch ihn und sein Denken aufgegangen. Mir ist die Bibel mit ihren Zeugnissen geschichtlicher Glaubenserfahrung nahegekommen.

Was ich hier für mich und wohl für viele in der Schönstattfamilie als Erfahrung bezeuge, begegnete mir vor einiger Zeit in der Erfahrung der ersten Franziskaner. In ihrer Kirche San Francesco in Assisi finden sich viele Darstellungen biblischer Szenen und solcher aus dem Leben ihres Gründers, wobei die Gesichtszüge des Herrn wechselseitig ausgetauscht sind. Biblische Geschichten halfen offenbar, die eigene Geschichte des Glaubens zu verstehen, und umgekehrt wurden biblische Szenen lebendige Gegenwart um Franziskus und die Seinen.

Es gibt Zeiten und *Entscheidungen im Leben unseres Gründers, die nur verstehbar sind, wenn man ihn als Glaubenden nimmt*, ja sich selber auf den Boden einer gläubigen Sicht stellt. Da ist jene Situation im Koblenzer Gefängnis der Gestapo, wo er sich durch ein ärztliches Attest dem gefürchteten KZ Dachau entziehen könnte und es doch nicht tut. In Gebet und gläubigem Ringen war ihm deutlich geworden, daß er nicht durch diesen menschlichen Schachzug, sondern durch eine radikale Hingabe seiner geistlichen Familie freikommen werde. Einem Mitbruder läßt er die Notiz zukommen: „. . . Die Antwort verstehe bitte aus dem Glauben an die Realität der Übernatur und die Schicksalsverwobenheit unserer Familie . . .“ (20. 1. 42).

Hier begegnen wir einem zentralen Stichwort seines Glaubensverständnisses. Worum es in der Jugendkrise des Studenten Kentenich gegangen war: die Realität des Geglaubten und der übernatürlichen Wirklichkeit, das ist für ihn der Boden, auf den er sich jetzt stellt, und zwar auf Leben und Tod. Er verläßt sich radikal auf die Wirklichkeit des Glaubens und die Möglichkeiten Gottes. Die Schicksalsverbundenheit mit seiner Gründung ist für ihn nicht ein schöner Gedanke paulinischer Theologie, sondern reale Grundlage, auf die er sich gläubig stellt. In dieser Einstellung geht er in die Hölle von Dachau. Viele Texte, die er unter lebensgefährlichen Umständen diktiert und nach außen schmuggeln läßt, sprechen von der „jenseitigen Wirklichkeit“, die für ihn in dieser Zeit Halt und Heimat ist. Sie ist für ihn so wirklich, daß er von dieser Zeit gern spricht als von einem „elementaren Einbruch des Göttlichen“ in die Schönstattfamilie. In ihm reift zu dieser Zeit eine umfassendere Sicht seiner eigenen Aufgabe im Blick auf die Weitergabe des Glaubens: *“Darin sehe ich die mir von Gott gestellte Aufgabe, ungezählt viele Menschen hineinzuführen in die totale Hingabe an den ewigen unendlichen Gott, sie heimisch zu machen in der jenseitigen Welt und Wirklichkeit . . .”* (P. Kentenich am 16. 7. 1967 über die Dachauzeit).

Nur ein Mensch, der ganz in der jenseitigen Welt heimisch ist, kann unter so menschenunwürdigen Umständen innerlich frei bleiben. Nur wer so im Glauben verankert ist, kann am Rande der eigenen Existenz, unter KZ-Verhältnissen, neue religiöse Gemeinschaften gründen und die Internationalisierung einer geistlichen Bewegung starten. Wo es ums blanke Überleben geht, lebt er in weltweiten Konzeptionen, diktiert ganze Bücher über zentrale Fragen der Spiritualität und der geistlichen Führung. Er ist zutiefst geborgen: im Himmel mitten in der Hölle. Das ist für ihn Glaube an die Realität der Übernatur.

Dieselbe Ruhe und Geborgenheit kennzeichnet nach dem Zeugnis vieler, die ihn besuchten, auch *eine zweite Zeit der Trennung* von seiner Gründung. Diesmal hatten ihn nicht staatliche Machthaber gefangengesetzt und ausgeschaltet. Diesmal waren es hohe und höchste Stellen der Kirche, die ihn von seinem Werk getrennt sehen wollten. Die Trennung wurde verfügt in vorkonziliarer Situation, wo solche Maßnahmen in der Regel nicht korrigiert wurden. Nur im Sarg werde er nach Europa zurückkehren, hatte es geheißen. Wer weiß, wie solche Aussichtslosigkeit verbittern, ja sogar einen Menschen kaputt machen kann, wird sich noch einmal wundern über seinen ungebrochenen Optimismus, über seine ungetrübte Liebe zur Kirche. Wer das verkraftet, muß meines Erachtens *ein besonderes Charisma des Glaubens* haben.

Wieder ist es seine Art zu glauben und voll und ganz auf die jenseitigen Wirklichkeiten zu setzen und auf die Verbundenheit mit seiner geistlichen Familie. Er hat sich in dieser Zeit auch vor Gott zutiefst verbunden gewußt mit

den Seinen. Eine „unlösbare Solidarität“ hat er gelebt, haben viele mit ihm gelebt. Dafür hat er sich vor allem auch bei der schwäbischen Schönstattfamilie bedankt. Warum ich das erwähne? Weil gerade solches Mitgehen und Mitleben viel Glauben und geistliches Leben geweckt hat. Diese Art zu glauben, hat er nicht für sich behalten. Er hat viele angesteckt mit seinem Vertrauen und seiner Zuversicht. Und indem er so glaubte, wurde anderen erfahrbar, was er mit dem Ernstnehmen der Realität der Übernatur meinte.

Wo immer er lebte und wirkte, hat er Glaubensgemeinschaft um sich herum gebildet. Bereits als Spiritual im Studienheim hat er sich nicht nur als Beichtvater dem je einzelnen zugewandt, sondern initiierte die Bildung von selbständigen, von den jungen Leuten selbst geführten Gruppen. In diesen Gruppen ist von Anfang an das Gespräch um Fragen den Glaubens zu Hause und lebt ein Engagement im Sinne des Apostolates nach außen. Die Gruppen halten zusammen selbst in der Trennung durch den Krieg. Bald breiten sich Gymnasiasten- und Theologengruppen aus – über die Mauern Schönstatts hinaus. Wo immer Schönstatt sich ausbreitet, bilden sich Gruppen in verschiedensten Zusammensetzungen. Heute sind es 24 selbständige Gemeinschaften mit unzähligen Gruppen. Was ihnen im Ansatz gemeinsam ist, ist das Charakteristikum, Glaubensgemeinschaft zu sein. Schon früh sah Pater Kentenich die Auflösung vieler gewachsener Lebenszusammenhänge kommen und erkannte die Vereinzelung und Isolierung als Gefährdung des Glaubenslebens. „Vae soli! Wehe dem Einsamen! Wehe dem, der keine Heimat hat!“, konnte er oft ausrufen.

Was in solchen Schönstattgruppen geschieht, wo immer ich es erlebt habe, ist mehr als eine informative Beschäftigung mit dem Glauben im Sinne des Religionsunterrichts oder der Bildungswerkabende. Es sind selbständige Gruppen, die nicht von einem Priester geleitet werden, die aber nicht nur dann auf den Glauben kommen, wenn sie den Pfarrer eingeladen haben. *Glaube geht in Gemeinschaft oder er geht bald nicht mehr*, könnte man diese Erfahrung zusammenfassen.

Unter den Glaubensgemeinschaften, die sich um Pater Kentenich bilden, finden sich eine ganze Reihe von Gemeinschaften, die sich einlassen auf die evangelischen Räte und Jesus arm, ehelos und gehorsam nachfolgen. Im Raum der Kirche verfassen sie sich zum Teil als Säkularinstitute. Es gehört für mich zum erstaunlichsten an diesem Mann und Priester, daß er in einer Zeit, da überall große Einbrüche im Blick auf geistliche Berufe geschahen, so viele geistliche Berufe geweckt und angezogen hat. Was um Pater Josef Kentenich an geistlichen Berufen gewachsen ist, hat wahrhaft kirchengeschichtliche Dimensionen wie um einen Franziskus, Dominikus und Bernhard von Clairvaux. Es ist in unserer Zeit durchaus vergleichbar mit dem Aufbruch von Berufungen um Mutter Teresa. Wo immer solches um einen Menschen herum

geschieht, darf man vermuten, daß in dessen Wirken etwas erfahrbar und sichtbar wird von dem, worum es Jesus gegangen ist. Solche Lebensentscheidungen sind Folgeerscheinungen eines Glaubens an die Realität der Übernatur. Nur wo Glauben mehr ist als Überkommenes und mehr als Idee, kann er zu einem Leben führen, das ohne die Basis des Glaubens verrückt erscheinen muß.

Aber nicht nur für die engeren Gemeinschaften der Schönstattinstitute, sondern auch für die Gemeinschaften der Bünde und der Liga ist er Helfer und Vater ihres Glaubens geworden. Sie verdanken ihm entscheidende Impulse für ihr geistliches und kirchliches Leben. Sie wissen sich von ihm ermutigt zum Einsatz in ihrer Pfarrgemeinde. Sie wissen sich von ihm bestärkt und unterstützt, den eigenen Kindern den Glauben weiterzugeben. Pater Kentenich ist für viele einer geworden, durch den Glaube weitergeht in die kommenden Generationen.

Ein gefährliches Hindernis für die Weitergabe des Glaubens

Pater Kentenich hat aber nicht nur durch sein Leben und Künden den Glauben weitergetragen. Die länger in seine Schule gegangen sind, haben ihn auch erlebt als einen scharfsinnigen Beobachter und theologischen Denker. In seiner reflexiven Art hat er immer gefragt und gesucht nach der eigentlichen Schwierigkeit, die sich heute dem Glauben entgegenstellt. Über Jahre hinweg hat er Erfahrungen gesammelt, verglichen, studiert und gerungen um *eine Diagnose moderner Glaubensnot*. Erste Ansätze gehen zurück auf die Auseinandersetzung in der Krise seiner Studentenzeit. Bereits als Student hatte er wach und sensibel eine Grundströmung damaligen theologischen und philosophischen Denkens wahrgenommen, die Idee und Leben immer mehr trennte. Der Abstand zwischen dem lebendigen Gott der Bibel und dem in abstrakten Begriffen und Ideen gedachten Gott der Theologie war immer größer geworden. Gott als das „Absolutum“, losgelöst von allem, als der „reine Geist“, der über allem schwebt, Gott als die „höchste Idee“ sind Stichworte damaliger Philosophie. Nietzsche hat damals den Zerfall des Gottesbildes scharfsichtig beobachtet und den Tod Gottes proklamiert.

Im Gefolge des deutschen Idealismus sah Pater Kentenich ein Denken aufkommen, das ständig auseinanderreißt, was eigentlich zusammengehört. Dazu kommt, daß das Wissen unserer Zeit durch wachsend größere Spezialisierung in immer mehr Fachgebiete zerfällt. Immer mehr Spezialisten wissen immer mehr Einzelheiten und sehen immer weniger das Ganze. Religion und Wissenschaft, Gott und Welt scheinen immer weiter auseinanderzudriften. Pater Kentenich hat im Denken unseres Jahrhunderts zunehmend deutlich

einen separatistischen, mechanistischen Grundzug konstatiert. Nicht nur im kämpferischen Atheismus kommunistischer Provenienz, auch in der praktischen Gottvergessenheit einer rein diesseitsorientierten Fortschrittlichkeit der westlichen Gesellschaft sind Gott und Glauben einfach ausgeblendet. Wo Religion vorkommt, wird sie gleichsam ortlos und vagabundierend. Gott ist im herrschenden Denken unserer Zeit nicht mehr vermittelt mit der Welt. Verbreitete Denkmuster einer publikumswirksamen Populärpsychologie belegen zudem jede Religiosität mit dem Verdacht, eigenen Wunschträumen nachzuhängen. Gott als Realität, die mit unserem Leben etwas zu tun hat, ist tabu. Im Lebensgefühl vieler Menschen wirkt es komisch, inmitten von Technik oder Politik von Gott zu sprechen. Gott ist ein Zusatz geworden, abgetrennt von der Welt, gut für die Frommen, die so etwas noch brauchen. Aber auch dort, wo Menschen bewußt Christen sein wollen und beten, ist Gott oft eigenartig abgeschnitten von ihrem alltäglichen Leben und Geschäft. Der Zusammenhang ist verlorengegangen. Gott hat mit dem Leben, mit der Welt nichts mehr zu tun. Was wir vor uns haben, ist nicht die Schwierigkeit mit irgendeiner Glaubenswahrheit, sondern ein Hindernis, das den gesamten Glauben betrifft.

In Pater Kantenich reift die Einsicht: Wenn dieses oben skizzierte Denkmuster nicht aufgebrochen wird, steht die Zukunft des Glaubens auf dem Spiel. *Das separatistische und mechanistische Denken entlarvt er als den Bazillus, der für die moderne Schwierigkeit mit dem Glauben verantwortlich ist.* Er stößt durch zu der festen Klarheit, daß eine entscheidende Wende nur erreicht werden kann, wenn der Durchbruch zu einem neuen, ganzheitlichen Denken geschafft wird. Er hat es skizziert als ein „organisches Denken“. *Er ist überzeugt, daß wir in der Frage des Glaubens nur wirklich weiterkommen, wenn es gelingt, in einem organischen Denken Gott und Welt wieder in eine engere Beziehung zu bringen.* Was wir brauchen, sagt er, sei eine „Psychologie der Zweitursachen“.

Um was es ihm geht, kann ich hier nur kurz umreißen. Er knüpft an bei der theologischen Idee und Leistung des Thomas von Aquin, der in einer entscheidenden Krise des mittelalterlichen Denkens Gott und Welt denkerisch vermittelte in seiner Lehre von den Erst- und Zweitursachen. Gott als Erstursache handelt und wirkt nach Thomas durch Zweitursachen, worunter er alle geschöpflichen Wirklichkeiten versteht. Theologisch und philosophisch ist damit der Zusammenhang deutbar und denkbar. Worum heute neu gerungen werden muß, ist eine Sicht und Lebenseinstellung, die sich diese organische Einheit zu eigen machen. In diese Richtung weist sein Wort von der Psychologie der Zweitursachen. Er will deshalb den Kampf für das organische Denken und Lieben initiieren. Ihm war diese Einsicht so deutlich und so wichtig geworden, daß er in einem langen Brief aus Santiago de Chile die Auseinandersetzung mit führenden Kreisen der Kirche in Deutschland begann, die ihm

dann auch die Verbannung nach Milwaukee eingebracht hat. Manche haben vermutet, er kämpfe hier nur für seine Sache. Doch wer die Texte jener Zeit auf sich wirken läßt, muß erkennen: Ihm ging es um die Zukunft des Christentums, um die Möglichkeit, morgen noch zu glauben.

An zwei Punkten will ich veranschaulichen, worum es geht, wenn wir „organisch denken und lieben“ wollen in seinem Sinn. Da ist ein ganz gewöhnlicher Alltag mit seiner Arbeit, seinen Begegnungen, seinen kleinen und großen Freuden zu Ende, und jetzt soll ich zur Nacht beten. Gut, ich kann irgendein Gebet sprechen. Aber was hat dieser Tag mit Gott zu tun? Pater Kentenich hat seine Familie angeleitet, das werktägliche Leben, das volle Menschenleben hereinzuholen in das Beten und Betrachten. Er hat ihr eine *Betrachtungsmethode* an die Hand gegeben, die ganz auf der gläubigen Voraussetzung beruht, daß Gott mit all dem etwas zu tun hat. Gott ist zu suchen und zu finden in allen Dingen und Ereignissen und Personen. Pater Kentenich hat dazu angeleitet, wenigstens nachträglich die Begegnungen und Ereignisse des Tages zu betrachten. Er gebraucht das Bild einer Leiter, die man an die Ereignisse des Tages anlehnen solle wie an einen Münsterturm, um daran hochzusteigen und Gott auf der Spitze zu umarmen. Solches Beten schenkt vielfach Grund zu Dankbarkeit, nachträgliche Freude, aber auch lebensvolle Bitte um Hilfe und Erbarmen. Es hilft, den Tag, den Beruf und die Mitmenschen in Konnex zu bringen mit Gott. Ich spüre, daß ich es nötig habe, mich in diesem Denken und dieser Einstellung auf den Gott des Lebens geradezu zu trainieren. Denn wie oft leben wir faktisch so, als ob es Gott nicht gäbe. Pater Kentenichs Rat hilft mir, Gott wacher zu begegnen und zu erfahren, daß er in meinem Leben eine Rolle spielt.

Mit einem zweiten Beispiel will ich andeuten, was Pater Kentenich meint mit „organisch lieben“. Für jeden von uns gibt es Menschen, Eltern, Geschwister oder Freunde, vielleicht einen Ehepartner und Menschen, denen wir viel verdanken. Für „mechanistisches“ Denken und Lieben hat dies alles nichts mit Gott zu tun. Es ist Glück und Privatsache. In seiner gläubigen Sicht hat Pater Kentenich uns angeleitet, alle diese Erfahrungen von echt menschlicher Liebe gleichzeitig zu entdecken als Liebe, die Gott selbst uns durch andere schenkt. Und jede Liebe, die wir anderen schenken, gilt dem geliebten Menschen und gleichzeitig auch Gott. Gott, der seine Liebe auf andere überträgt, will auch, daß unsere Liebe weitergeleitet wird zu ihm. Das ist nicht eine Liebe am anderen vorbei. Das ist keine Konkurrenzsituation. Wer Liebe so erfahren und schenken darf, wird auf die Dauer zu einer tiefen Bindung an Gott kommen. In Jesus ist diese Möglichkeit besiegelt: „Was ihr dem Geringsten getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25, 40). Wenn wir ehrlich sind, ist hier für viele

moderne Menschen und Christen eine Differenz. Irgendwie erscheint die Beziehung zu Gott isoliert und mit vielen Pflichten belastet.

Pater Kentenich ist in seiner Reflexion und Erfahrung zur Überzeugung gekommen, daß erst ein neues organisches Denken den Weg frei macht für einen Glauben voll lebendiger Beziehungen und Bindungen. Nur so kommt der Gottesglaube heraus aus seiner eigenartigen Isolierung in unserer Zeit.

Bindung an Maria als entscheidende Hilfe zum Glauben

Mit der Diagnose moderner Glaubensnot klärt sich für Pater Kentenich auch die Therapie. In Texten, die in Südamerika entstanden sind, schreibt er mit Blick auf die bereits erwähnte Studienkrise: „Mit der Krankheit durfte ich auch die Heilmittel am eigenen Leib in reichem Maße erfahren. . . “ (Das Lebensgeheimnis Schönstatts, Band 1, S. 187.) Und im Schönstatt-Kapellchen von Bellavista in Santiago bekennt er: „Was mir in all den Jahren den Glauben bewahrt hat, war eine tiefe, schlichte Marienliebe. Marienliebe schenkt an sich immer diese organische Denkweise“ (P. K. 31. 5. 1949). Hier stehen wir vor einer Glaubenserfahrung und Grundüberzeugung, die das Leben und Wirken Pater Kentenichs durchziehen. Sie wiederholt sich für ihn in den jungen Menschen, die er in der werdenden Kongregation zur Marienverehrung anleitet. In Kaserne und Krieg bewährt sich dieser Ansatz in einem lebendigen Glaubensleben, wie viele Zeugnisse und ganz besonders die Biographie Josef Englings belegen. In der geistlichen Begleitung unzähliger Menschen erfährt Pater Kentenich über Jahrzehnte die Fruchtbarkeit der Marienverehrung und eines organischen Denkens für das Hineinwachsen in den Glauben.

Es scheint mir wichtig, zu sehen, in welcher Weise Pater Kentenich Maria „ins Spiel“ des Glaubens bringt. Da geht es ihm z. B. nicht darum, doch ja das Marienlob am Ende des Gottesdienstes nicht zu vergessen, oder darum, daß es neben dem Hauptaltar einen Marienaltar in der Kirche geben müsse, oder darum, daß man zusätzlich Maiandachten halten und Rosenkranz beten soll. Ich nehme Schönstatt und das, was ich bei seinem Gründer finde, anders wahr. Da ist *Marienverehrung nicht eine Zutat, sondern eine Dimension des Glaubens* und Praktizierens. Maria ist gleichsam von Anfang an die Verbündete, wo es um den Glauben geht. Pater Kentenich hat, ausgehend von der Gründungs-urkunde des 18. Oktober 1914, eine Marienfrömmigkeit entwickelt, die ganz stark das „mit“ betont. Indem er durchaus die bewährten Traditionen der marianischen Kongregation jesuitischer Herkunft und der Grignon'schen Frömmigkeit ausschöpft, prägt er eine Spiritualität, die bestimmt ist vom Gedanken des Bundes. Den Aufbruch Schönstatts deutet er immer konse-

quenter als ein „Liebesbündnis“ zwischen der Gottesmutter und der wachsenden Schönstattfamilie. Es geht um ein gegenseitiges Miteinander, das gleichsam den ganzen Glauben durchdringt und färbt. Wer in dieser Verbundenheit mit Maria lebt, begegnet mit ihr Jesus, beginnt mit ihrer Liebe hineinzuwachsen in das Gesamt des Glaubens. *Ausgehend von diesem Liebesbündnis mit Maria entwickelt der Gründer eine ganze Bündnisspiritualität.* Die religiöse Bindung an Maria ist für ihn „Ausdruck, Mittel und Schutz“ für die umfassende Bindung an den Dreifaltigen Gott. Das Verschenktsein an die Gottesmutter im Sinne der Marienweihe ist in seinem organischen Ansatz zutiefst und zuletzt Verschenkt- und Gebundensein an Gott.

Aus dieser Sicht lebt in der Schönstattfamilie das Bewußtsein, mit dem *Liebesbündnis eine originelle Form der Erneuerung des Taufbundes* zu haben. Wann immer wir in Schönstatt das Liebesbündnis im allgemein bekannten Gebet „O meine Gebieterin“ erneuern, stellen wir uns nach der Überzeugung unseres Gründers erneut in die Beziehungen und die Bundeswirklichkeit unserer Taufe. Viele in der Bewegung haben die Erfahrung gemacht, daß ihre Marienweihe – im Kreise der Schönstattgruppe vollzogen – über Jahre zum entscheidenden Impuls wurde, bewußt als Christ zu leben. Ich selber erinnere mich mit Freude und Dankbarkeit an den Tag des Liebesbündnisses als Sechzehnjähriger. Mehr als mit der Firmung verbindet sich für mich mit diesem Tag das Erleben, mich für den Glauben entschieden zu haben und seither bewußter als Christ zu leben.

In den letzten Jahren zeigten sich an verschiedenen Orten der Kirche Initiativen, die eine Verlebendigung des Christseins anzielen und Formen der Taufenerneuerung praktizieren. Geistliche Bewegungen wie die Charismatische Gemeindeerneuerung oder die Neokatechumenale Bewegung haben für sich solche Formen entwickelt. Auch in der Synode sind Überlegungen in dieser Richtung zu Wort gekommen. Ich könnte mir vorstellen, daß es verschiedene Ausdrucksformen dafür geben sollte. Mit Sicherheit muß es mehr sein als ein liturgischer Akt. Taufenerneuerung muß eingebunden sein in Glaubensgemeinschaft, in der sowohl die Vorbereitung als auch eine spätere Begleitung im Glaubensleben gegeben ist. Dieser Konnex ist gegeben, wenn in einer Schönstattgruppe das Liebesbündnis im Sinne der Taufenerneuerung geschlossen wird.

Auf dem Boden der gelebten Bündnisspiritualität ist auch das Motto des Pater-Kentenich-Gedenkjahres gewachsen, das für uns selber und in die Kirche hinein bezeugen will: „Leben geht im Bund mit Dir“ (mit der Gottesmutter, mit dem Dreifaltigen Gott). Bei der Audienz am 20. September 1985 bezog sich der Hl. Vater auf die Erfahrungen in der Schönstattbewegung und sagte: „Wenn ihr treu und hochherzig aus diesem Bündnis euer Leben gestaltet, werdet ihr zur Fülle eurer christlichen Berufung hingeführt“ (Spektrum '85, S. 7). Gerade das ist die immer neue Erfahrung: *Die Bindung an*

Maria führt in die Fülle des Glaubens, in die Fülle des Christseins. „Glaube geht im Bund mit ihr.“

Diese Erfahrung veranlaßt Pater Kentenich, immer bewußter Maria „ins Spiel zu bringen“, wenn es um die Weitergabe des Glaubens geht. In seinem theologischen Denken hat er sich Rechenschaft darüber gegeben. Er bringt Maria „ins Spiel“, weil sie nach Überzeugung der Kirche von Gott selbst „in dieses Spiel“ gebracht ist. Pater Kentenich braucht dafür keine neue Mariologie. Er geht aus von dem, was die Kirche in ihrem Glauben über die Rolle Mariens lehrt und z. B. im VIII. Kapitel von *Lumen Gentium* im Konzil zusammenfaßt. Auf der Basis kirchlicher Mariologie entwickelt er seine marianische Spiritualität und Glaubenspädagogik. Hier beginnt sein origineller Beitrag in der Umsetzung und Aktualisierung der Marienlehre der Kirche für unsere Situation der Glaubenskrise. Er ist erfüllt von der Überzeugung, daß auch für unsere Zeit Maria ihre gottgeschenkte Sendung erfüllen wird, damit die künftigen Generationen zum Glauben kommen. Maria wird entscheidend dazu beitragen, daß das große Hindernis für die Weitergabe des Glaubens, von dem wir gesprochen haben, überwunden wird. Es ist ihre tiefste Sendung, zu Jesus zu führen, für den Glauben aufgeschlossen zu machen, durchlässig zu sein auf Gott hin. Sie ist das Geschöpf, das so ganz auf Gott verwiesen und an Gott gebunden ist, daß jeder, der mit ihr in Verbindung kommt, in die Gottesbeziehung hineingenommen wird. In seiner bildhaften Sprechweise hat Pater Kentenich sie gern bezeichnet als „Christusstrudel“. Wer sich einläßt auf Maria, wird mit elementarer Macht hineingezogen in Jesus Christus. In ihr ist vollkommen ausgeprägt, was eigentlich jedes Geschöpf nach Gottes Willen für uns ein Stück weit sein soll: das, was uns auf Gott verweist, uns an Gott bindet.

Unter uns Menschen, unter den Geschöpfen ist diese Transparenz, diese Durchsichtigkeit auf Gott hin immer gebrochen; und doch ist es der eigentliche Adel der Schöpfung, auf Gott zu verweisen. Vielleicht spüren Sie ein wenig an diesen Gedanken, wie sehr ein organisches Denken im Sinne von Pater Kentenich zu einem neuen Verhältnis zum Mitmenschen und zur Schöpfung führt. Wo immer Menschen wie Maria an Jesus, an Gott gebunden sind und über sich hinaus verweisen, werden sie zu „Kontaktstellen“ für den Glaubenden und Suchenden. *Für viele, die ihn kannten, ist Pater Kentenich eine solche Kontaktstelle zum Glauben geworden.* Weil die Beziehung zu ihm weiterführt, weil sie diese marianische Transparenz hat, ist sie kein Personenkult, sondern Hilfe zum Glauben. Menschliche Vorerfahrungen mit ihm halfen vielen, sich realistischer auf Gott einzulassen, ihn zu lieben und kindlich ihm anzuhängen.

Solche *menschlichen Vorerfahrungen für den Glauben* werden, nach Pater Kentenich, auf Zukunft hin immer notwendiger. Viele Menschen haben Enttäuschungen an anderen erlebt, Beziehungen sind in die Brüche gegangen, Vertrauen wurde mißbraucht. Jeder Religionslehrer wird berichten können von der Schwierigkeit und Aussichtslosigkeit, in solche Erfahrungen hinein Glauben vermitteln zu sollen. Glaube fängt viel früher an. Ein guter Vater, eine liebende Mutter, ein vertrauenswürdiger Freund sind unbezahlbare Voraussetzungen und Anknüpfungspunkte für den Glauben. Gelebte Treue und Verlässlichkeit in Ehe und Familie ist Basisarbeit für die Weitergabe des Glaubens. Ich denke, daß es wichtig wäre, Eltern für diese elementare Bedeutung ihres Beitrags zum Glaubenkönnen ihrer Kinder aufzuschließen. Pater Kentenich hat diese Zusammenhänge in seinem großen Familienwerk oft dargestellt. Freilich, auch hier gibt es Kinder, die sich der Kirche, bisweilen dem Glauben entfremden. Aber es ist ihnen eine Basis mitgegeben, die auch nach langer Zeit wieder Anknüpfungspunkte bietet für die Gnade des Glaubens.

Wenn wir diese Zusammenhänge vor Augen haben, dürfen wir sagen: *Wir sind wie Maria dazu berufen, uns „ins Spiel zu bringen“, wo es um den Glauben der Kommenden geht*, weil uns Gott in diesem Spiel haben will. Wir können uns nicht heraushalten und auf gute Medien verlassen – so wichtig und hilfreich sie im einzelnen sind. Wir können uns nicht heraushalten und die Weitergabe des Glaubens einfach passivistisch dem lieben Gott und vielleicht der Gottesmutter anheimstellen. Einmal darauf angesprochen, ob denn die Rolle der Gottesmutter für den Glauben bei der heutigen Generation überhaupt verfährt, da Jugendliche fast durchweg keinen Zugang zur Marienverehrung hätten, deutete Pater Kentenich auf die fragenden Patres-Novizen: „Dann sind Sie dran!“

Wir sind berufen, uns hineinziehen zu lassen in die marianische Aufgabe – in die Sendung der Gottesmutter –, für andere Zugang zum Glauben zu werden. Pater Josef Kentenich hat sich nicht herausgehalten! So ist er für ungezählt viele Menschen in und außerhalb seiner geistlichen Familie *Zeuge und Vater des Glaubens* geworden. Dazu möchte ich ihm zusammen mit Ihnen gratulieren.

Die Theologie der Befreiung – Bedeutung und Grunddimensionen

Von Angel L. Strada

Wenige Themen in der Zeit nach dem Konzil haben ein so großes Interesse geweckt wie die Theologie der Befreiung. Sie hat die Aufmerksamkeit von weiten Kreisen auf sich gezogen: von engagierten Christen bis zu nichtgläubigen Menschen, von der kirchenfreundlichen bis zur kirchendistanzierten Presse. Viele beschäftigen sich, oft leidenschaftlich, mit dem Thema. Ernst, Dauer und Tragweite der Diskussion zeigen, daß es hier um mehr als eine Modeerscheinung oder eine Randfrage geht.

Einem so wichtigen Thema für das Leben der Kirche kann die Schönstattfamilie nicht gleichgültig gegenüberstehen. Denn ein wesentlicher Zug ihres praktischen Vorsehungsglaubens liegt gerade darin, den Gott der Geschichte in den Ereignissen der Zeit zu entdecken. Wie der Gründer soll sie versuchen, „mit der Hand am Puls der Zeit und mit dem Ohr am Herzen Gottes“ den positiven Gehalt des „Geistes der Zeit“ sich zu eigen zu machen und den negativen des „Zeitgeistes“ zu überwinden. Daraus erwächst die Dynamik des Liebesbündnisses¹. Ein Dialog zwischen Schönstatt und der Theologie der Befreiung ist darum mehr als nur wünschenswert: er ist ein Imperativ. Denn ähnlich wie die Schönstattfamilie sich gerufen weiß, eine ganzheitliche Antwort auf die Herausforderungen unserer Zeit zu geben, so versteht sich auch die Befreiungstheologie als eine globale und konkrete Heutigwerdung der Botschaft Christi.

Unentbehrliche Voraussetzung für einen fruchtbaren Dialog ist zunächst eine klare und objektive Kenntnis der wesentlichen Grundzüge der Theologie der Befreiung und dann eine sorgfältige Überprüfung ihrer Positionen, um so ihre genuin positiven Anliegen von den negativen zu unterscheiden.

Information über die Befreiungstheologie ist der Gegenstand dieses ersten Aufsatzes. In einem folgenden Heft wird es um die kritische Überprüfung und Auseinandersetzung mit ihr gehen. Es ist selbstverständlich, daß die dargebotenen Überlegungen nur einen bescheidenen Beitrag für den Dialog liefern können. Sie sind eine erste Annäherung, keine erschöpfende Behandlung dieses schwierigen und vielschichtigen Themas.

Wir gliedern die Darlegung dieses ersten Aufsatzes folgendermaßen: Zunächst wird die Bedeutung, dann die Geschichte der Befreiungstheologie dargestellt. Es folgt eine kurze Beschreibung ihrer verschiedenen Tendenzen. In einem vierten Abschnitt werden ihre Grunddimensionen aufgezeigt.

1. Zur Bedeutung der Theologie der Befreiung

Man könnte vieles über dieses Thema schreiben, aber vielleicht genügt die Erwähnung von drei Tatsachen, die die Tragweite der Befreiungstheologie deutlich aufzeigen:

1.1 Der Entstehungsort dieser Theologie ist Lateinamerika, und dieser Kontinent ist für die katholische Kirche „der Kontinent der Hoffnung“. Hoffnung, weil in ihm fast die Hälfte der Katholiken auf Erden leben, aber noch mehr und vor allem, weil dieser Kontinent seit dem Beginn seiner Geschichte eine einmalige Beziehung zur Kirche hat, so eng, daß man sagen muß, daß die kulturelle Identität dieses Kontinents vom Evangelium Christi geprägt ist². Nach fast fünfhundert Jahren Evangelisierung stellt man heute mit Freude und Dankbarkeit fest, daß „ein grundlegendes katholisches Substrat in Lateinamerika entstanden ist“³. Aber mit Sorge muß man auch feststellen, daß dieses Substrat sich nicht als fähig erwiesen hat, die leidvolle Lage von Millionen von Menschen zu ändern. Das geschichtliche Gebot der Stunde ist darum eine neue Evangelisierung⁴.

Ein erster gewaltiger Impuls in dieser Richtung ist vom Konzil ausgegangen. Ein weiterer wichtiger Faktor war die lateinamerikanische Bischofskonferenz. Sie trat 1955 ins Leben. Sehr bald nach Abschluß des Konzils nahm sie die Arbeiten für dessen Rezeption auf kontinentaler Ebene in Angriff. Der Rezeptionsvorgang war nicht bloß ein intellektueller, sondern fand statt unter starker Beteiligung von Gemeinden und Diözesen in den verschiedenen Ländern. Er hat zwei Kristallisationspunkte gefunden: die Vollversammlung der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellin, Kolumbien (August 1968), mit dem Thema: „Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils“ und in Puebla, Mexico (Februar 1979), mit dem Thema: „Die Evangelisierung in der Gegenwart und in der Zukunft Lateinamerikas“.

Die Dokumente von Medellin und von Puebla prägen in entscheidender Weise das Gesicht der Kirche in Lateinamerika.

In dem angedeuteten Vorgang der Aneignung des Konzils spielen zwei theologische Grundrichtungen eine besondere Rolle: die „Theologie der Befreiung“ und die „Theologie der Evangelisierung der Kultur“ (die letztere bis jetzt allerdings in geringerem Maße).

1.2 Mit der Theologie der Befreiung geht zum ersten Mal ein theologischer und pastoraler Lebens- und Ideenstrom von der Kirche Lateinamerikas aus und beeinflußt die universelle Kirche. Das Echo, das diese Theologie findet, ist überkontinental und überkonfessionell⁵. Angesichts des lebendigen Interesses der Kirchen Afrikas und Asiens, angesichts der zahlreichen Kongresse und

Veröffentlichungen in Europa und der intensiven Beschäftigung Roms mit dieser Theologie, läßt sich das Ausmaß solchen Einflusses deutlich ermessen. Er geht sogar über den Rahmen der katholischen Kirche hinaus und greift auf andere christliche Konfessionen über. Diese Tatsache stellt ein Novum in der modernen Kirchengeschichte dar. Die Kirche in Lateinamerika war bis jetzt eine empfangende Kirche. Sie hatte bislang keine eigene intellektuelle schöpferische Kraft. Ihr Beitrag, z. B. beim Zweiten Vatikanischen Konzil, war minimal. War das Konzil hauptsächlich Werk der westeuropäischen Kirche – näherhin der deutsch-französischen Theologie – so tritt heute daneben eine Theologie, die nicht europäisch ist. Die Einbahnstraße von früher genügt nicht mehr.

Das Ende des Einbahnstraßensystems (von Rom bzw. Europa in die anderen Kontinente) macht auf eine grundlegende Entwicklung der katholischen Kirche in unserem Jahrhundert aufmerksam, die mit dem Begriff „Inkulturation“ wiedergegeben werden kann. Inkulturation ist ein Programm, das sowohl das Zweite Vatikanum wie die Bischofssynoden und die Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. klar vorgezeichnet haben, und das den Willen der Kirche bekräftigt, das Evangelium entsprechend den verschiedenen geschichtlichen Verhältnissen, Mentalitäten und Lebensgewohnheiten von Menschen und Völkern zu inkarnieren und zu verkünden. Die eine universelle Heilsbotschaft erfährt dadurch regionale und partikuläre Ausprägungen. So wie die Kirche im ersten Jahrtausend eine Inkulturation in der Welt der Griechen, Römer und Germanen erlebt hat, so suchen heute die Kirchen in Asien, Afrika und Lateinamerika danach, wie sie ihrem Leben und ihrer Theologie ein Gesicht geben können, das ihrem einheimischen sozio-kulturellen Kontext entspricht. Gelingt dieser Prozeß, so dürfte die an sich wesentlich zur Kirche gehörende Pluriformität einen deutlicheren und umfassenderen Ausdruck finden.

Ein Vorgang, der verspricht, die Kirche in solcher Weise zu bereichern, konnte und kann sich kaum vollziehen ohne erhebliche Spannungen, Umwege und sogar Gefahren. Treue zu dem einen Evangelium und Treue zu der je wechselnden geschichtlichen Situation – beide Momente gehören zum Wesen der Kirche. Im Lichte dieser beiden Pole müssen die neuen Wege zur Inkulturation bewertet werden. Innerhalb dieser Entwicklung ist die Befreiungstheologie de facto zugleich Experimentierfeld und Testfall.

1.3 Manche Tendenzen der Theologie der Befreiung erheben den Anspruch, eine neue Praxis und Theorie des Glaubens überhaupt zu sein. Sie wollen also weder eine Regionaltheologie noch ein neuer zusätzlicher Traktat innerhalb eines schon festgelegten Systems sein. Bei dieser neuen Art von Theologie geht es vor allem darum, eine neue Praxis des Glaubens zu entwickeln. Das zentrale Anliegen ist also nicht bloß eine neue Interpretation der Botschaft Christi,

sondern vor allem die Suche nach einer neuen Effizienz dieser Botschaft. Und diese soll sich als die verändernde Kraft eines Kontinents erweisen, wo Millionen unter unmenschlichen Bedingungen leben. Solche menschenunwürdige Situation darf nicht als bloßer Rahmen oder nur als Anlaß für die Anwendung schon bekannter und allgemeingültiger Wahrheiten betrachtet werden. Sie soll vielmehr zunächst die Praxis und dann das Denken der Christen prägen. In dieser Zuspitzung liegt offensichtlich der Grund für die faszinierende Kraft, die die Theologie der Befreiung bei gewissen Gruppen ausübt. Sie packt Probleme der tatsächlich erlebten Lage an und versucht, diese radikal zu verändern. Daraus ist eine Lebensbewegung entstanden, die in der Kraft der kritischen Praxis des Glaubens die Wirklichkeit ernst nehmen und sie radikal verändern will. Zentrale Fragen der Christologie, Ekklesiologie, Pastoral und Spiritualität werden unter einem neuen Gesichtspunkt gesehen.

Die drei erwähnten Tatsachen zeigen, welche aktuelle Bedeutung unser Thema hat. Es handelt sich nicht um eine Angelegenheit der Kirche in einem fernen, fremden Kontinent, sondern um eine mögliche Gestaltwerdung der Botschaft Christi in der Welt von heute.

2. Zur Geschichte

Die Geschichte der Befreiungstheologie begann unmittelbar vor dem Konzil. Papst Johannes XXIII. lenkte die Aufmerksamkeit auf die Dritte Welt, so daß sich die Kirche der sozialen Frage als einem Problem von globalen Ausmaßen bewußt wurde⁶. In diesem Zusammenhang sagte der Papst einen Monat vor Konzileröffnung: „Angesichts der unterentwickelten Länder präsentiert sich die Kirche so, wie sie ist und wie sie sein möchte: als die Kirche aller und besonders als die Kirche der Armen“⁷. Dieser Ausdruck fand ein großes Echo und wurde vielfach übernommen.

In den Konzilsdokumenten finden sich wertvolle Ansätze für eine theologische Reflexion über den Zusammenhang zwischen Christus, Kirche und den Armen⁸. Vor allem die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ eröffnet jenen theologischen Horizont, auf den man sich später immer wieder berief: Die Kirche darf nicht für sich leben; sie lebt für das Heil der Welt. Sie hat sich ständig mit den Herausforderungen der Zeit auseinanderzusetzen; sie soll Freude und Ängste der Menschen teilen.

Vom selben Geist getragen, rief die lateinamerikanische Bischofskonferenz drei Jahre später alle Katholiken auf, sich in einem Kontinent, wo Unterdrückung, Armut und Unfrieden herrschen, für den Frieden und die Gerechtigkeit einzusetzen. Die Bischöfe weisen darauf hin, daß solche Zustände Ergebnis von ungerechten Strukturen sind, die – theologisch gesehen

– als „soziale Sünde“ zu bewerten sind. Von dieser unwürdigen Lage sollen die Menschen des Kontinents befreit werden, und die Kirche soll durch eine klare Option für die Armen ihren Beitrag dazu leisten⁹. Dieser Aufruf fand ein starkes Echo und löste einen Vorgang aus, bei dem sich neues Leben mit verhängnisvollen Strömungen mischte. Der peruanische Theologe Gustavo Gutiérrez benutzte in einem Vortrag im November 1969 zum ersten Mal den Ausdruck „Theologie der Befreiung“. Sein Buch mit demselben Titel ist das bekannteste Werk dieser Theologie¹⁰.

Das Wort „Befreiung“ hat seinen Ursprung in der französischen Widerstandsbewegung gegen die Nazis. Von dort aus sprang es auf die nationalen Befreiungsbewegungen in den französischen Kolonien über (Indochina, Algerien) und hat sich schließlich seit der Entkolonialisierung der schwarzafrikanischen Länder in der ganzen Dritten Welt verbreitet. Viele Theologen übernehmen dieses Wort, um die gesellschaftliche Relevanz der Botschaft Christi in einer konfliktbeladenen Welt hervorzuheben.

Die Jahre nach 1970 brachten eine Vertiefung der Fragestellung, an der die Befreiungstheologie besonders interessiert ist. Sie kreist eigentlich um zwei Schlüsselbegriffe: die Armen und die Befreiung. Die Art und Weise, wie diese einander zugeordnet werden, bringt verschiedene Varianten hervor; sie sind schon um das Jahr 1975 deutlich sichtbar. Eine Richtung verbindet die Armen und die Befreiung mit Hilfe von Kategorien der marxistischen Methode der Sozialanalyse; die Betonung liegt dabei auf der sozio-ökonomischen Perspektive. Eine zweite, mit dem argentinischen Theologen Lucio Gera als Hauptvertreter, entscheidet sich für eine volkstümliche lateinamerikanische Perspektive unter Zuhilfenahme einer historisch-kulturellen Methode. Beide Richtungen stellen heute die Hauptströmungen der Theologie in Lateinamerika dar, wobei wir hier nicht auf die Problematik der möglichen Integration von beiden eingehen können¹¹.

3. Kurze Beschreibung der verschiedenen Tendenzen

Heute existieren nicht eine, sondern mehrere Theologien der Befreiung¹². Bei den Theologen kann man von zwei Generationen sprechen und bei den Inhalten von grundsätzlichen Unterschieden. Zur ersten Generation gehören Gustavo Gutiérrez (Peru), Hugo Assmann (Brasilien), Juan Luis Segundo (Uruguay), Josef Comblin (Belgien/Brasilien), Enrique Dussel (Argentinien); zur zweiten Leonardo und Clodovis Boff (Brasilien), Jon Sobrino und Ignacio Ellacuría (Spanien-San Salvador).

Eine erste Tendenz der Theologie der Befreiung erwächst aus der pastoralen Praxis der Kirche. Sie versucht, die politischen und sozialen Implikationen des Evangeliums aufzuzeigen und die prophetische Rolle der Kirche zu betonen. In einer biblischen und kirchlichen Perspektive und durch eine

ethisch-anthropologische Vermittlung stellt sie alle Aspekte der christlichen Befreiung dar. Es geht um Befreiung von den ungerechten Strukturen, deren Ursache die Sünde ist, und um Befreiung für ein Leben mit Gott und den anderen Menschen. Gemeint ist personale und soziale, materielle und geistliche, also ganzheitliche Befreiung. Diese Sicht hat in verschiedenen Dokumenten lateinamerikanischer Bischofskonferenzen Eingang gefunden und spielt eine maßgebliche Rolle im Puebla-Dokument. Wir werden später auf diese Auffassung von christlicher Befreiung zurückkommen.

Eine zweite Tendenz ist die Befreiungstheologie aus der Praxis und für die Praxis von revolutionären Gruppen. Hugo Assmann und die Gruppe „Christen für den Sozialismus“ sind ihre Hauptvertreter¹³.

Christsein bedeutet für diese Strömung Engagement für die Revolution. In einem Dokument des Kongresses in Quebec (April 1975) heißt es: „Die subversive Praxis aller Ausgebeuteten zu übernehmen bedeutet, die Konversion im Sinne des Evangeliums zu erfahren“¹⁴. Auf der Landesversammlung der „Christen für den Sozialismus“ im Jahr 1972 in Chile wurde behauptet, daß Christus, „verkörpert im Kampf des Volkes, von den Christen fordert, ihr auf Umsturz gerichtetes Bewußtsein mit der revolutionären Praxis, die im Kampf um eine sozialistische Gesellschaft auf eine Machtübernahme durch das Proletariat abzielt, zu verbinden“¹⁵. In der Einleitung desselben Dokumentes wird gesagt: „Objektiv auf der historischen Erfahrung fußend und durch den Versuch, die Fakten auf strenge und wissenschaftliche Weise zu analysieren, ziehen wir den Schluß, daß der Marxismus die einzige wirksame Form der Bekämpfung des Imperialismus ist“¹⁶. In den Schlußfolgerungen des Dokumentes, das die Führer der politischen Priesterbewegungen im Jahr 1974 in Lima erarbeitet haben, findet man folgende Behauptung: „Die Bedeutung des Marxismus im politischen und kulturellen Milieu Lateinamerikas wird anerkannt. Was unsere Bewegung anbelangt, so erkennen wir den Beitrag des Marxismus als Versuch der wissenschaftlichen Rationalität an, die an eine verändernde Praxis gebunden ist und den Aufbau einer neuen Gesellschaft plant“¹⁷. Was Hugo Assmann von sich behauptet, dürfte ohne weiteres für viele Vertreter dieser Richtung gelten: „Operational bin ich Marxist, intentional fühle ich mich als Christ“¹⁸.

Wir können uns hier nicht mit dieser Auffassung auseinandersetzen; aber die Frage gegenüber dieser Tendenz ist, ob der Glaube nicht als eine spätere und farblose Rechtfertigung der Option für die Revolution umfunktioniert wird, ob er nicht als ein theologischer Überbau benutzt wird, – ohne Einfluß auf eine schon festgelegte politische Praxis¹⁹.

Eine dritte Tendenz ist die Theologie aus der und für die geschichtliche Praxis. Ihre wichtigen Verfechter sind Gustavo Gutiérrez und Leonardo Boff²⁰.

Obwohl die drei genannten Tendenzen einige gemeinsame Elemente haben, werden wir uns in den folgenden Ausführungen mit dem Anliegen dieser dritten Form der Theologie der Befreiung beschäftigen, weil sie die bekannteste ist und einen großen Einfluß auf die theologische Reflexion und die kirchliche Praxis in Lateinamerika ausübt.

4. *Grunddimensionen der theologischen Reflexion*

In diesem Abschnitt geht es vor allem um eine möglichst objektive Darstellung der theologischen Grundlinien der Befreiungstheologie. Allerdings ist es keine leichte Aufgabe, die Auffassungen der verschiedenen Autoren auf so kurzem Raum sachgerecht wiederzugeben, ohne daß wichtige Aspekte zu kurz kommen und Nuancierungen verlorengehen. Die kritische Wertung bleibt der Fortsetzung des Artikels in der kommenden Nummer vorbehalten.

4.1 *Partei ergreifen für die Armen*

Der theologische Ort der Befreiungstheologie sind ganz eindeutig die Armen²¹. Diese Theologie versteht sich als praktische und theoretische Antwort auf die konkrete Situation des Kontinents, die zweifellos von Armut, Ungerechtigkeit und Unterdrückung gekennzeichnet ist. In einer solchen Lage fragt man nicht nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung oder dem von Geschichte und Glauben. Die brennende Frage in Lateinamerika ist die nach einem neuen politischen, sozialen und ökonomischen System. Der theologische Horizont ist also nicht die Problematik der Neuzeit und der Aufklärung, sondern er ist – im Unterschied zu der europäischen Theologie – geprägt durch jene Herausforderungen, die aus der ganz konkreten und oft tragischen Lage des Kontinents entstehen. Gutiérrez schreibt: „In der Tat scheint die heutige Theologie zu einem schönen Teil von der Herausforderung ausgegangen zu sein, die vom Nichtglaubenden uns zugeschleudert wurde. Der Nichtglaubende stellt unsere religiöse Welt in Frage und verlangt für sie eine tiefgreifende Läuterung und Erneuerung . . . Doch in einem Kontinent wie Lateinamerika stammt die Herausforderung nicht in erster Linie vom Nichtglaubenden, sondern vom Nichtmenschen, d. h. von dem, den die bestehende Gesellschaftsordnung nicht als Menschen anerkennt: vom Armen, Ausgebeuteten, der systematisch und legal um sein Menschsein gebracht wird und kaum weiß, daß er ein Mensch ist. Der Nichtmensch stellt . . . nicht unsere religiöse Welt, sondern unsere wirtschaftliche, gesellschaftliche, politische, kulturelle Welt in Frage und ruft somit nach der revolutionären Umgestaltung selbst der Grundlagen einer entmenschlichenden Gesellschaft“²².

Die Theologie der Befreiung versteht den Armen nicht als einzelnen oder in seiner interpersonalen Beziehung, sondern vor allem in seiner strukturellen

Verflochtenheit, d. h. als Glied eines abhängigen Volkes, als Teil einer von einem ungerechten System ausgebeuteten Klasse²³. In den Schriften von Gutiérrez, Boff und anderen Befreiungstheologen wird zwar die Armut im Geist nicht verneint oder außer acht gelassen; die Betonung aber liegt ganz eindeutig auf der sozial-materiellen Dimension. Die Offenheit gegenüber Gott (geistige Armut) spielt eine Rolle, aber eine sekundäre. Wichtig ist, daß Gott die Armen liebt, weil ihnen die elementarsten materiellen Güter fehlen²⁴. Nach der Meinung der Befreiungstheologen werden die Armen mehr und mehr Träger der Geschichte und sollen auch Hauptträger des Evangeliums werden. Sie sind das eigentliche Subjekt der Befreiungspraxis. Aus der Sicht der Armen soll die Geschichte neu gestaltet und neu verstanden werden; daraus erwächst eine neue Praxis des Glaubens²⁵. Obwohl unter den Armen vor allem die ausgebeuteten Klassen zu verstehen sind, zählt Gutiérrez neustens auch die verachteten Rassen und die marginalisierten Kulturen zu den Armen. Dabei steht die Wertung der Armen als gesellschaftliche Klasse im Vordergrund: „Der Begriff ‚arm‘ hat stets eine kollektive Konnotation und beinhaltet immer einen gesellschaftlichen Konflikt“²⁶. Diese Armen will Gott aus ihrer Gefangenschaft befreien. Gott solidarisiert sich mit den Armen, denn die materiell Armen sind die Erscheinung des Herrn und die eigentlichen Träger der Utopie des Reiches Gottes²⁷.

Drei theologische Motive werden in diesem Zusammenhang betont:

- der Exodus: ein Volk, das aus seiner Gefangenschaft von Gott befreit wird;
- die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (Mt 25); Liebe zu Gott ohne Liebe zum Bruder, vor allem zum ärmsten, gibt es nicht;
- das Leben des historischen Jesus und sein konkretes Verhalten. Er war Mitglied der unterjochten Klasse und kämpfte für die Armen, die Ausgestoßenen, die Notleidenden. Seine Botschaft ist die vom Reich Gottes, dessen Ankunft in der Befreiung der Armen sichtbar wird²⁸.

Diese Motive verlangen eine klare Option für die Armen und für die Armut. Eine solche Option ist zuerst eine *politische* Entscheidung. Im Zusammenspiel der Kräfte innerhalb der Gesellschaft soll die Kirche den ihr gemäßen Platz einnehmen, und dieser Platz ist auf Seiten der Armen und der Ausgebeuteten. Diese Option hat auch eine *ethische* Komponente, weil sie die vorgegebene Situation nicht einfach hinnimmt, sondern weil sie leidenschaftlich gegen den Skandal der Armut kämpft und sich für eine Umwandlung der sozio-ökonomischen Strukturen einsetzt. Sie ist letztlich eine *prophetische* Entscheidung im Sinne des Evangeliums, da die Armen die ersten Adressaten der Botschaft Jesu sind und die Liebe zu den Armen das entscheidende Kriterium für das ewige Heil oder Unheil ist. Noch mehr: die Armen sind die ersten Träger des Evangeliums; denn Gott offenbart sich in der Geschichte durch die Armen²⁹. Nur eine Kirche, die für die Armen Partei ergreift, kann glaubwürdig

in Lateinamerika Zeugnis ablegen: „Als das neue, sich erhebende Subjekt der Geschichte, das vor allem das Projekt des Christentums in der Welt verwirklichen wird, haben die Armen (ohne Exklusivitätsanspruch) den Vortritt. Dabei sind unter den Armen nicht nur diejenigen zu verstehen, die diesen oder jenen Mangel haben – gewiß: den haben sie, – sondern insbesondere die, die auch über historische Kraft, Fähigkeit zur Veränderung und evangelisatorisches Potential verfügen. Die Kirche wendet sich ihnen direkt zu, ohne Vermittlung durch den Staat oder die hegemonialen Klassen. Deshalb haben wir es hier nicht mit einer Kirche für die Armen, sondern *von* Armen und *mit* den Armen zu tun. Aus dieser Option und aus ihrem Eintauchen in die Kreise des armen Volkes heraus definiert die Kirche ihr Verhältnis zu den übrigen Schichten der Gesellschaft. Ihre Katholizität gibt sie nicht auf. Sie wendet sich an alle, aber aus der Sicht der Armen, aus der Erfahrung ihrer Anliegen und ihrer Kämpfe“³⁰.

Die Option für die Armen hat nach der Auffassung von Boff wichtige Auswirkungen auf das Kirchenbild. Es geht nicht primär um die Reflexion über eine schon bestehende Kirche, sondern es geht darum, das Werden von Kirche unter den Armen theologisch zu begleiten und zu begründen. Damit verändert sich das tragende Subjekt der Kirche. Zwar sind alle zum Volk Gottes berufen, aber heute gilt in Lateinamerika dieser Ruf vor allem denen, die an ihrem Menschsein gehindert sind. In den Basisgemeinschaften verdichtet sich und drückt sich am besten diese Neuentstehung der Kirche aus³¹.

4.2 Die Befreiung

In den Völkern des lateinamerikanischen Kontinents wächst das Verlangen nach Befreiung. Denn sie sind sich ihrer unmenschlichen Situation bewußt geworden. Diese Befreiung hat nach der Auffassung von Gustavo Gutiérrez drei Bedeutungsstufen: „Befreiung besagt erstens die Aspirationen sozialer Klassen und unterdrückter Völker. Sie betont den konfliktbeladenen Charakter des wirtschaftlichen, sozialen und politischen Prozesses, in dem diese den unterdrückten Klassen und wohlhabenden Völkern gegenüberstehen . . . Wenn wir sodann auf einer tieferen Ebene Geschichte als einen Befreiungsprozeß des Menschen verstehen, in dem dieser sein Geschick selbst in die Hand nimmt, dann erweitern wir den Horizont der erwünschten sozialen Veränderungen und stellen ihn in den Zusammenhang eines dynamischen Prozesses . . .

Es entsteht das Bild eines Menschen, der sich im Lauf seiner Existenz und seiner Geschichte bildet. Die allmähliche Eroberung einer wirklichen und schöpferischen Freiheit führt zu einer permanenten Kulturrevolution, zur Schaffung eines neuen Menschen und in Richtung einer qualitativ anderen Gesellschaft.“ In einer theologischen Perspektive schließlich beschreibt die

Bibel „Christus als denjenigen, der uns die Befreiung bringt. Christus, der Retter, befreit den Menschen von der Sünde, die die letzte Ursache eines jeden Bruchs von Freundschaft, einer jeden Ungerechtigkeit und Unterdrückung ist.“ Gutiérrez betont, daß es sich nicht um drei parallel ablaufende Prozesse, sondern um drei Bedeutungsebenen eines und desselben Prozesses handelt³².

Die Teilnahme am Befreiungsprozeß ist ein verpflichtender und privilegierter Ort für Leben und Reflexion des Christen heute³³. Sich so bei dieser Befreiung zu engagieren, bringt unausweichlich einen Bruch mit der bisherigen Glaubenspraxis mit sich: „Gewillt sein, sich an diesen ‚Ort‘ zu versetzen, bedeutet entschieden Abstand nehmen von der Art und Weise, in der in der Kirche von heute der Glaube gelebt, gedacht und mitgeteilt wird. Das alles erheischt eine Hinwendung zu einer anderen Welt, zu einem Glaubensverständnis neuer Prägung, und führt zu einer neuen Formulierung der Botschaft³⁴.

4.3 *Der Primat der Praxis*

Angesichts der Situation des Kontinents kann der Christ weder gleichgültig bleiben noch ist es ihm erlaubt, sich mit einer sterilen Reflexion zu begnügen, und schon gar nicht darf er Freund oder Anhänger des herrschenden Systems sein. Die Praxis ist das Gebot der Stunde. Nach Ansicht der Befreiungstheologen erschließt sich die Wahrheit primär in einem bestimmten Handeln. Heute geht es an erster Stelle um eine rechte Praxis und nicht um eine rechte Lehre. Aus der Praxis soll also die Theologie entstehen und für die Praxis nützlich sein. „Über den Glauben als Befreiungspraxis nachdenken heißt über eine Wahrheit nachsinnen, die getan und nicht bloß bejaht wird . . . Letzten Endes geschieht die Exegese des Wortes, zu der die Theologie beitragen will, in den Fakten; dadurch und nicht lediglich durch Behauptungen wird das Glaubensverständnis von jeder Form von Idealismus befreit³⁵. Das Verhältnis von theologischer Reflexion und Praxis wird damit neu bestimmt. Die Praxis bekommt insofern den Primat, als einerseits die Theologie erst bei der kritischen Reflexion der Praxis beginnt, andererseits nicht eine neue Theologie, sondern eine neue Praxis Ziel des ganzen Prozesses ist³⁶. Das eigentliche Verifikationsfeld jeder Theologie, so meinen die Befreiungstheologen, liegt weder in der Richtigkeit ihrer Argumentation noch im Wahrheitsgehalt ihrer theologischen Ideen als solcher, sondern schlechthin „in der Verkündigung des Evangeliums und im Engagement für die Befreiung der Klassen des armen Volkes“³⁷. Echte Theologie wächst auf dem „Boden der Praxis, nicht auf dem Parkett der theologischen Diskussion“³⁸. Nach Gutiérrez ist die Theologie „ein Moment im und ein Dienst am geschichtlichen Prozeß der Befreiung“³⁹. Juan Luis Segundo behauptet, daß „kein einziges Dogma sich unter einem anderen Endkriterium studieren läßt als mit seiner Auswirkung auf die Praxis“⁴⁰.

Diese geschichtliche Praxis läßt sich aber nicht von Modellen ableiten. Sie ist immer provisorisch und situationsbezogen: „Was im Lichte der Rettung in Jesus Christus konkret zu geschehen hat, läßt sich weder vom *Modell* des Evangeliums noch vom *Modell* Jesu ableiten. Die befreiende Rettung ist kein Modell, in dem Jesus Christus eine konkrete, allgemein-gültige Fassung zeigte. Das spezifisch Christliche ist nicht auf der Stufe eines Modells zu finden; denn der konkrete Weg ist immer einzelpersönlich und entspricht der Zeitgebundenheit jeder Lage“⁴¹.

4.4 *Der Primat des politischen Engagements*

Bei der Praxis geht es nicht um irgendeine beliebige Praxis. Sie soll sich orientieren am Phänomen des Politischen, das in Lateinamerika an Umfang und Tiefe ständig wächst. In der Auffassung von Gutiérrez ist das erste Merkmal der politischen Praxis ihre Totalität. Sie umfaßt alles, sie umgreift die gesamte menschliche Existenz, sie ist weder eine Freizeitbeschäftigung noch ein ausgegrenzter Bereich des Lebens. „Der Aufbau der *Polis*, bei deren wirtschaftlicher Grundlegung begonnen werden muß, und das Schaffen einer Gesellschaft, in der die Menschen in Solidarität als Menschen leben können, sind eine Dimension, die alle Seiten der menschlichen Tätigkeit umgreift und entscheidend beeinflusst . . . Nichts liegt außerhalb des so definierten politischen Engagements. Alles weist ein politisches Kolorit auf. In diesem Gewebe – niemals aber außerhalb seiner – gewinnt der Mensch Freiheit und Verantwortung“⁴².

Das zweite Merkmal der politischen Praxis ist ihre wachsende Radikalität. „Der zeitgenössische Mensch beginnt, seine Naivität angesichts der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Bedingungen seines Lebens aufzugeben und die tieferliegenden Ursachen seiner Situation immer deutlicher zu erkennen. Diese anzugreifen, ist eine unabdingbare Voraussetzung für einen radikalen Wandel. Deshalb kam man nach und nach dazu, eine einfach reformistische Haltung gegenüber der derzeitigen sozialen Ordnung aufzugeben, die – weil sie ja nicht bis zu den Wurzeln vordringt – das bestehende System nur verewigt. Die revolutionäre Lage, in der wir heute besonders in der Dritten Welt stehen, bringt den Charakter einer wachsenden Radikalität zum Ausdruck“⁴³.

4.5 *Die soziale Revolution*

Notwendiges Erfordernis der politischen Praxis ist eine entsprechende Strategie und Taktik. Die Befreiungstheologen meinen, daß diese weder vom Evangelium noch von der Theologie oder Philosophie ableitbar ist. Es sind vor allem die Sozialwissenschaften, die uns Auskunft geben über die Ursache der Armut und die Mittel zu ihrer Bekämpfung⁴⁴. Sie sollen die Kategorien liefern für ein reales und wirksames Erfassen der Wirklichkeit. Die Frage nach der

richtigen Vermittlung ist ein entscheidendes Kapitel für die Theologie der Befreiung. Diese starke Bezogenheit auf die gesellschaftlichen Probleme des Kontinents befreit die theologischen Aussagen von aller „Spiritualisierung“, die entweder ins konfliktlose Jenseits der Geschichte oder in den von gesellschaftlichen Konflikten abgetrennten Freiraum der privaten Innerlichkeit entzückt und die Effizienz des Glaubens hindert. Das ist die Kritik an neueren Entwürfen europäischer Theologen wie Metz, Schillebeeckx, Moltmann und anderen. Weil sie eine mangelnde oder keine Sozialanalyse haben, bleiben sie in Theorien stecken, die unfähig sind, die verändernde Kraft des Evangeliums freizugeben⁴⁵.

Die Antwort der Soziologen auf die Probleme des Kontinents bis in die Mitte der 60er Jahre war die Theorie der Entwicklung. Sie besagt, daß sich die Länder Lateinamerikas auf einer Entwicklungsstufe befinden, die die heutzutage weiterentwickelten Länder durchlaufen, heute aber hinter sich gelassen haben. Nach einer gewissen Zeit wird die Dritte Welt so entwickelt sein wie heute die USA und Westeuropa. Der Übergang von Unterentwicklung zu Entwicklung geschähe fast automatisch, vorausgesetzt, daß eine gute Entwicklungshilfe geleistet wird. Diese Theorie geriet in Mißkredit als sich zeigte, daß der Abstand zwischen den entwickelten und weniger entwickelten Ländern größer statt kleiner wurde. An ihre Stelle trat dann die sog. Theorie der Abhängigkeit. Sie besagt, daß die Unterentwicklung Lateinamerikas nicht eine Vorstufe zur Entwicklung ist, sondern die Folge der Entwicklung der entwickelten Länder. Die Länder Lateinamerikas sind also von den reichen abhängig; sie sind die Peripherie, während die reichen Länder die Zentren darstellen. Die Unterentwicklung ist also ein geschichtliches Sub-Produkt der Entwicklung anderer Länder. Die Logik der kapitalistischen Wirtschaft führt dazu, daß gleichzeitig einige wenige Länder immer reicher werden und die große Mehrheit der Länder immer mehr verarmt⁴⁶. „Der Terminus Abhängigkeit ist demzufolge einer der Schlüsselbegriffe für die Interpretation der lateinamerikanischen Wirklichkeit“⁴⁷.

Eine solche Analyse wäre unvollständig und falsch – nach der Meinung von Gutiérrez –, wenn sie nicht in den Rahmen des weltweiten Klassenkampfes eingeordnet würde⁴⁸. Im Licht dieser Analyse führt die Option für die Armen notwendigerweise zu einer Entscheidung für die soziale Revolution. „Die soziale Revolution verfechten heißt den gegenwärtigen Stand der Dinge abschaffen und versuchen, ihn durch einen qualitativ andersartigen zu ersetzen, heißt eine gerechte Gesellschaft schaffen, die auf neuen Produktionsverhältnissen beruht, und heißt schließlich den Versuch in Angriff nehmen, der Unterwerfung von Ländern unter andere Länder, von sozialen Klassen unter andere Klassen und von Menschen unter Menschen ein Ende zu setzen . . . Diese Radikalität hat zu der klaren Erkenntnis geführt, daß der Bereich des

Politischen notwendigerweise konfliktbeladen ist. Genauer gesagt: Die Schaffung einer gerechten Gesellschaft ist nur über den Weg der Auseinandersetzung zwischen menschlichen Gruppen mit entgegengesetzten Interessen und Meinungen möglich, wobei in einer derartigen Konfrontation Gewalt in den verschiedensten Formen anwesend ist⁴⁹.

Jeder Versuch, die jetzigen Strukturen in einem langsamen Vorgang zu reformieren oder zu verbessern, ist für die Befreiungstheologen zum Scheitern verurteilt. Comblin sagt: „Jede Theologie, die auf Evolution der gegenwärtigen westlichen Gesellschaft vertraut, neigt dazu, das gute Gewissen der Europäer und Nordamerikaner zu behalten und – konsequenterweise – die etablierten Strukturen zu befestigen“⁵⁰. Juan Segundo behauptet, daß die „Ansprechbarkeit für die Linke ein inneres Element jeder echten Theologie“ ist⁵¹.

Aus dem Gesagten dürfte klar geworden sein, daß es der Befreiungstheologie nicht (wie etwa Mutter Teresa von Kalkutta) darum geht, den Armen durch Werke wohltätiger Liebe zu helfen. Es geht vielmehr um einen wirksamen Kampf gegen das System, das die Armut verursacht⁵².

4.6 *Das Mittel des Klassenkampfes*

Nach der Meinung von Gutiérrez ist der Klassenkampf das geeignete Medium zur Veränderung des Systems. Noch mehr: Der Klassenkampf selbst ist eine Tatsache, ein Produkt des Systems. Jede Überlegung zu diesem Thema muß von zwei elementaren Feststellungen ausgehen: Klassenkampf ist eine Tatsache, und Neutralität in diesem Punkt ist schlichtweg unmöglich. „Wer das Faktum des Klassenkampfes leugnet, schlägt sich in Wirklichkeit auf die Seite der herrschenden Kreise. Neutralität in dieser Frage gibt es nicht . . . Wenn die Kirche den Klassenkampf ablehnt, dann verhält sie sich objektiv wie ein Bestandteil des etablierten Systems, das in der Tat das Faktum des Klassenkampfes bestreitet, um die Situation der gesellschaftlichen Trennung aufrechtzuerhalten, auf der die Privilegien der Nutznießer beruhen“⁵³. Daraus resultiert die Forderung der Teilnahme der Christen an diesem Klassenkampf. „Jedes Bemühen um eine gerechte Gesellschaft hat heute notwendigerweise den Weg über die bewußte und tätige Mitwirkung am Klassenkampf zu nehmen, der sich vor unseren Augen abspielt“⁵⁴. Zur Frage der Vereinbarkeit von christlicher Lehre und Klassenkampf meint Gutiérrez: „Das Evangelium berichtet uns von der Liebe Gottes zu allen Menschen und fordert uns auf, wie er zu lieben. Dagegen setzt Klassenkampf die Entscheidung für die eine und gegen die andere Gruppe von Menschen voraus . . . Der umfassende Charakter der christlichen Liebe bleibt theoretische Abstraktion, wenn er nicht konkrete Geschichte, Prozeß, Konflikt und Überwindung von Parteiungen wird. Wir lieben die Unterdrückten, indem wir sie von sich selbst, d. h. aus ihrer unmenschlichen Lage befreien . . . Auch in der Vergangenheit war

niemand der Meinung, Feindesliebe sei eine leichte Sache . . . Dagegen leben wir heute nun einmal im Kontext des Klassenkampfes, und Feindesliebe setzt voraus, daß wir die Existenz von Klassenfeinden anerkennen und akzeptieren und uns zum Kampf gegen sie entschließen“⁵⁵. Für Gutiérrez ist Klassenkampf eine Tatsache, aber zugleich eine Methode zur Schaffung einer neuen Gesellschaft. Für die Christen ist er, Gutiérrez zufolge, die Konkretisierung des Gebotes der Nächstenliebe. „Das Mitwirken im Klassenkampf widerspricht nicht nur nicht dem umfassenden Liebesgebot, sondern ist heute geradezu die notwendige und unumgängliche Vermittlung seiner Konkretion in einer klassenlosen Gesellschaft, in der es weder Eigentümer noch Beraubte, weder Unterdrücker noch Unterdrückte gibt. In einem dialektischen Denkvorgang ist Versöhnung die Überwindung eines Konflikts. Österliche Freudengemeinschaft geht über den Weg der Auseinandersetzung und des Kreuzes“⁵⁶.

Die oben ausgeführten sechs Grunddimensionen der Befreiungstheologie bilden ein Ganzes und wollen als solches betrachtet werden. Mit ihrer Würdigung und mit kritischen Anfragen an sie wird sich die Fortsetzung dieses Artikels in der nächsten Nummer befassen.

¹ Vgl. S. Fones: Das Liebesbündnis – Wegweisung Pater Kentenichs für die Zukunft, in: Internationale Festwoche '85. Vorträge, Schönstatt 1985, 57–72

² Vgl. Johannes Paul II.: Ansprache an die Bischöfe des lateinamerikanischen Bischofsrates in Santo Domingo, 12. 10. 1984. Auch: Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, 13. 2. 1979, 412 (Abkürzg.: DP)

³ Vgl. DP 1, 4, 7

⁴ Ebd., 12, 150–161 u. a.

⁵ Vgl. G. Evers: Rezeption mit Korrektur. Wirkungen der Befreiungstheologie in Afrika und Asien, in: Herder Korrespondenz, Oktober 1985. Zum überkonfessionellen Echo vgl. R. Frieling: Befreiungstheologie, Göttingen 1984.

⁶ Vgl. die Enzykliken „Pacem in terris“ (1963) und „Mater et magistra“ (1961)

⁷ Radiobotschaft zur Vorbereitung der Konzilsöffnung, 11. 9. 1962

⁸ Vgl. Lumen Gentium 8, 41; 42; Gaudium et Spes 66; 83

⁹ Vgl. Documentos finales de Medellín, Septiembre 1968

¹⁰ G. Gutiérrez: Theologie der Befreiung, München 1984, 7. Aufl. (Abkürzg.: ThB)

¹¹ Vgl. A. Methol Ferré: Teología de la liberación. Génesis histórica y problema actual, in: Nexo, Heft 3, 1984, 9–11

¹² Zum gesamten Abschnitt vgl. J. C. Scannone: La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas, in: Medellín, Junio 1983, N. 34, 259–288

¹³ Hugo Assmann (geb. 1933) ist Brasilianer. Er war Weltpriester und Professor am katholischen Pastoral-Katechetischen Institut in São Paulo. Nach Aufhalten in Deutschland, Uruguay, Bolivien und Chile wirkt er jetzt an einem ökumenischen Institut in Costa Rica.

¹⁴ Zitiert in: R. Vekemans: Teología de la liberación y cristianos para el socialismo, Bogotá 1976, 524

¹⁵ Documentos. Primer encuentro latinoamericano de cristianos para el socialismo, in: Mensaje, Junio 1972, N. 209, 356–366

- ¹⁶ Ebd.
- ¹⁷ Das Schlußdokument ist enthalten in: E. Stehle: Das Konzept der Befreiung der lateinamerikanischen Priestergruppen, in: *Lebendiges Zeugnis*, November 1974, 3/4, 78–87
- ¹⁸ H. Assmann: Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution, in: Feil-Weth (Hrsg.): *Diskussion zur „Theologie der Revolution“*, München-Mainz 1969, 229
- ¹⁹ Vgl. *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“*, 6. 8. 1984, bes. VII.
- ²⁰ Gustavo Gutiérrez aus Perú (geb. 1928) studierte in Löwen (Belgien) und Lyon (Frankreich) Theologie, Philosophie und Psychologie. Er ist Weltpriester und lehrt an der Universität in Lima.
Leonardo Boff aus Brasilien (geb. 1938) ist Franziskaner und hat in Curitiba, Petrópolis (Brasilien) und München Philosophie und Theologie studiert. Heute ist er Professor an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Petrópolis.
- ²¹ Vgl. L. Boff: *Aus dem Tal der Tränen ins gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten*, Düsseldorf 1982, bes. 161–170 (Abkürzg.: *Aus dem Tal*)
- ²² G. Gutiérrez: *Befreiungspraxis, Theologie und Verkündigung*, in: *Concilium*, Juni/Juli 1974 (X, 6/7) 414
- ²³ Vgl. G. Gutiérrez: *Praxis de liberación y fe cristiana*, in: R. Gibellini (Hrsgb.): *La nueva frontera de la teología en América latina*, Salamanca 1977, 13–40
Auch L. Boff: *Teología del cautiverio y de la liberación*, Madrid 1978, bes. 92–94 und 123–126 (Abkürzg.: *Teología*).
- ²⁴ Vgl. G. Gutiérrez: *ThB*, a. a. O. 268–286. Auch L. Boff: *Aus dem Tal*, a. a. O. 114–123
- ²⁵ Vgl. G. Gutiérrez: *Die historische Macht der Armen*, München 1984, 22–28 (Abkürzg.: *HM*).
Auch L. Boff: *Theologie der Befreiung – Die hermeneutischen Voraussetzungen*, in: K. Rahner (Hrsg.): *Befreiende Theologie*, Urban-Taschenbücher 627, 46–61
- ²⁶ G. Gutiérrez: *HM*, a. a. O. 67. Über marginalisierte Rassen und Kulturen, vgl. ebd. 26, 31 u. a.
- ²⁷ Vgl. L. Boff: *Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika*, Mainz 1980, 67. Auch G. Gutiérrez: *HM*, a. a. O. 171–183
- ²⁸ Zu den christologischen Aspekten der Theologie der Befreiung, vgl. C. Bussmann: *Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*, München 1980
- ²⁹ Vgl. G. Gutiérrez: *HM*, a. a. O. 80–124
- ³⁰ L. Boff: *Kirche: Charisma und Macht*, Düsseldorf 1985, 27
- ³¹ Vgl. L. Boff: *Die Neuentdeckung der Kirche*, a. a. O.
- ³² G. Gutiérrez: *ThB*, a. a. O. 41–42
- ³³ Vgl. ebd. 49. Auch L. Boff: *Teología*, a. a. O. 238 ff
- ³⁴ G. Gutiérrez: *Befreiungspraxis, Theologie und Verkündigung*, in: *Concilium*, a. a. O. 415
- ³⁵ Ebd. Vgl. auch L. Boff: *Teología*, a. a. O. 66 ff
- ³⁶ Vgl. Cl. Boff: *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, München 1983
- ³⁷ G. Gutiérrez: *HM*, a. a. O. 76
- ³⁸ Ebd. 126
- ³⁹ Ebd. 188. Vgl. auch R. Vidales: *Leistungen und Aufgaben der lateinamerikanischen Theologie*, in: *Concilium*, a. a. O. 444–448
- ⁴⁰ J. L. Segundo: *Die Option zwischen Kapitalismus und Sozialismus als theologische Crux*, in: *Concilium*, a. a. O. 439
- ⁴¹ L. Boff: *Rettung in Jesus Christus und Befreiungsprozeß*, in: *Concilium*, a. a. O. 424
- ⁴² G. Gutiérrez: *ThB*, a. a. O. 46–47
- ⁴³ Ebd. 49. Vgl. auch L. und C. Boff: *Libertad y liberación*, Salamanca 1982, bes. 69 ff
- ⁴⁴ G. Gutiérrez: *Teología e Ciências sociais*, in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, Dezembro 1984, 44/176, 783 ff
- ⁴⁵ Vgl. J. Sobrino: *Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie*, in: K. Rahner (Hrsg.): *Befreiende Theologie*, a. a. O. 123–143. Auch L. Boff: *Teología*, a. a. O. 66–68 und G. Gutiérrez: *HM*, a. a. O. 125–186
- ⁴⁶ Vgl. G. Gutiérrez: *ThB*, a. a. O. 74–90. Auch L. Boff, *Teología*, a. a. O. 13–33

- ⁴⁷ G. Gutiérrez: ThB, a. a. O. 78
⁴⁸ Ebd. 83
⁴⁹ Ebd. 48
⁵⁰ J. Comblin: El tema de la „liberación“ en el pensamiento cristiano latinoamericano, in: Panorama de la teología latinoamericana, Equipo Seladoc, Salamanca 1975, 231
⁵¹ J. L. Segundo: a. a. O. 443
⁵² Vgl. G. Gutiérrez: HM, a. a. O. 156–159
⁵³ G. Gutiérrez: ThB, a. a. O. 262
⁵⁴ Ebd. Vgl. H. Assmann: Politisches Engagement aus der Sicht des Klassenkampfes, in: Concilium, April 1973 (IX, 4) 276–282
⁵⁵ G. Gutiérrez: ThB, a. a. O. 263. Vgl. R. Muñoz: Lucha de clases y evangelio, in: Panorama de la teología latinoamericana, a. a. O. 288–299
⁵⁶ G. Gutiérrez: ThB, a. a. O. 264

SCHÖNSTATT SPIRITUELL

Gnadenlose Zeit – Zeit der Gnade?

*„Und was bezeugt schon dein Herz?
Zwischen gestern und morgen schwingt es,
lautlos und fremd,
und was es schlägt,
ist schon sein Fall aus der Zeit.“*

*„... Unsere Gottheit,
die Geschichte, hat uns ein Grab bestellt,
aus dem es keine Auferstehung gibt.“*

INGEBORG BACHMANN

Erleben und Denken der Gegenwart befassen sich auf weite Strecken mit der Erfahrung der Zeit – mit dem Zeiterleben des Alltags wie der Zeitlichkeit des Daseins überhaupt. Die Verse Ingeborg Bachmanns mögen dabei für eine Grunderfahrung stehen, die man als gnadenlos bezeichnen kann. Gnadenlos: die Schnelle der wechselnden Ereignisse – noch vor ihrer inhaltlichen Herausforderung –, die echt menschliches Empfinden oft nicht aufkommen läßt; mit dem Herzen verkosten, verweilen bei dem, was sich zuträgt, heißt hier: die Kommunikation verpassen mit dem, was geschieht („Fall aus der Zeit“).

Analog die Erfahrung von Zeitlichkeit überhaupt. Sie wurde immer mehr als entscheidender Horizont des Daseins entdeckt; wo er zum letztgültig bestimmenden wird („unsere Gottheit, die Geschichte“), bleibt nur der Ausblick auf das reine Nichts („Grab, aus dem es keine Auferstehung gibt“).

In dieser Grunderfahrung von Zeit steckt sicher eine zentrale Herausforderung für christliches Leben heute. Praktisch gelebter Glaube wird gegenwärtig zu einem guten Teil stehen oder fallen mit der Einholung oder Verwandlung dieser Zeiterfahrung.

So mag die österliche Zeit (mit ihrer Botschaft von dem *einen* Grab im Gräberfeld der Geschichte, aus dem es Auferstehung gab) wie auch der Marienmonat Mai (mit seinem Gedächtnis des Ja-Wortes von Nazareth, in dem *ein* Augenblick ganz Gnade war) anregen, darüber nachzudenken, was *erlöste Zeitlichkeit* sein kann.

Hierfür kann der Gebetsvers Anstoß sein, der die Schönstattbewegung durch das Gedenkjahr 1985 begleitet hat: „Dir, Mutter, weihen wir unser tägliches Ringen, neue Menschen zu werden, die vorsehungsgläubig die Zeichen der Zeit deuten und *in kindlichem Gespräch mit dem Gott der Geschichte leben* . . .“

Sicherlich wird man sagen können, daß christliches Denken wie christliche Spiritualität die Herausforderungen, welche Zeitlichkeit und Geschichte an sie stellen, ernst- und angenommen haben. Das verstärkte Achten auf die „Zeichen der Zeit“ ist aus der theologischen wie kirchlichen Mentalität unserer Tage nicht mehr wegzudenken.

Zu dieser notwendigerweise analytisch-intellektuellen Aufgabe muß aber wohl noch jenes ergänzende Moment hinzukommen, das im Gebet des Gedenkjahres nicht umsonst „kindliches Gespräch“ mit dem Gott der Geschichte genannt wird. Kindlichkeit im Dialog mit dem wirkenden und handelnden Gott wird nichts wegschneiden vom Erfahrungsfeld der Ereignisse, wird sich nicht wegstellen in eine Idylle vermeintlicher Sicherheit, wenn sie Kindlichkeit im Sinne des Evangeliums ist. Vertraut sie aber im Wirrwarr des Geschehens auf den letzten Grund dessen, was vorgeht, wird gerade sie jene Gelöstheit schenken, ohne welche auch der Blick nicht frei wird für die verborgenen Absichten Gottes, nach denen zu forschen ist; jene Mischung aus Nähe und Gelöstheit, die letztlich anderswo festgemacht ist, scheint notwendig, um Zeitlichkeit zu verwandeln, soweit sich dies innergeschichtlich überhaupt schenken kann.

Solcherart Kindlichkeit beseitigt keine Gefahren im Kleinen oder Großen, Privaten oder Öffentlichen; aber sie rechnet mit der je größeren Sorge des Vaters; sie bleibt gerade als Offenheit verletzlich, aber vertraut der Übermacht der Liebe; sie hat keine Zeitlupe, wenn Geschehnisse sich überschlagen und kein Wundermittel gegen Hektik, aber sie rechnet mit einer höheren Aufgehobenheit dessen, was – auf sie eindringend – vor sich geht. Sie hat beileibe nicht immer den Überblick, aber weiß, daß der Plan der Vorsehung immer nur „von oben“ eingesehen werden kann . . .

Sicherlich nicht leicht zurückzugewinnen – aber im Umkehrruf des Evangeliums zum Kindwerden mitgemeint –, ist, was ursprünglich dem Dasein geschenkt war und sich – als Gnade – wohl auch in der Betrachtung von Vorgängen in unserer Zeitlichkeit schenken kann. Lothar Penners

„Haben wir einmal gesehen, wie ein Kind mit den Dingen umgeht? Ein richtiges Kind?“

Die Dinge leben um es her. Wenn das Kind die Dinge in seinen Blick nimmt, in sein Herz, in seine Hände, dann gewinnen sie ein wundersam gelöstes Leben. Sie bedeuten viel mehr als uns Erwachsenen. Sie haben eine ganz andere Tiefe. Etwas Hintergründiges tritt heraus und spielt frei. (Die Dinge) trauen sich gleichsam. Eine sonst verborgene Gestalt erscheint und ist das Eigentliche. Sie reden, sie stehen im Du und Du miteinander und mit dem Menschenkinde; sie werden ganz anders freundlich und lockend und stark und gefährlich . . . Dann aber wird das Kind älter und alles versinkt.“

Romano Guardini



Joao Pozzobon und die pilgernde Gottesmutter

Bei der Vorstellung der Schönstattbewegung und ihrer Spiritualität durch einzelne Gruppen und Vertreter vor dem Hl. Vater in der Sonderaudienz am 20. September 1985 trat auch ein brasilianischer Laie mit einem großen MTA-Bild auf. Er erzählte von dem Lebenswerk Joao Pozzobons. Dieser war im Juni 1985 bei einem Verkehrsunfall ums Leben gekommen. Über 30 Jahre hatte er in beispielloser Treue und mit dem Einsatz aller Kräfte als fast blinder, einfacher Mann der Gottesmutter in Südbrasilien, seiner Heimat, gedient. Pater Uriburu gab seiner Biographie den Titel: „140 000 Kilometer mit der Gottesmutter.“ Wer war dieser Mann?

Herr Pozzobon war Mitglied einer schönstättischen Männergruppe in Santa Maria. Am Abend des 10. September 1950 kam Schwester Terezinha zu ihm mit einem großen Bild der Gottesmutter von Schönstatt in einer sehr einfachen Holzrahmung mit den Umrissen des Heiligtums. Sie bat ihn, es zu einer Familie zu begleiten, bei der sich die Nachbarn versammelt hatten, um gemeinsam den Rosenkranz zu beten. Damit fing das Ganze an: Joao Pozzobon ging von da an jeden Abend seines Lebens zu einer anderen Familie. Im Lauf der Jahre erwuchs daraus eine große Aktion, die er „Kampagne des Rosenkranzes“ nannte. Sie hat heute verschiedene Formen angenommen.

Die erste ist mit der „Mae peregrina das familias“ verbunden, der Gottesmutter, die in ihrem Bild zu den Familien pilgert. Es sind immer dreißig Familien zusammengeschlossen; jeden Abend eines Monats wandert das Bild zu einer von ihnen. Den Tag über bleibt es dort, am Abend wandert es zur nächsten. Immer wird dabei der Rosenkranz gebetet. Im Mai 1985 gab es 2770 solcher Bilder – das sind ungefähr eine halbe Million Menschen, die einmal im Monat mit der „Mae peregrina“ in Kontakt kommen. Eine riesige betende Menschenkette!

Ähnliches geschieht mit Bildern, die zu den Kranken in verschiedene Krankenhäuser gebracht werden. Seit Mai 1954 besuchte Joao Pozzobon immer häufiger auch Schulen, Klasse nach Klasse; er betete mit Schülern,

organisierte Wallfahrten, feierte Feste mit ihnen. Im Jahr 1973 besuchte er auf diese Weise 356 Schulen und erreichte damit ungefähr 2300 Lehrer und etwa 47 500 Schüler.

Seit 1984 ist diese ganze Aktion auch auf andere Länder übergesprungen insbesondere auf Argentinien und – durch Pater Uriburu – auch auf Südafrika, wo sie vor allem unter schwarzen Grubenarbeitern in den Vorstädten von Johannesburg erste Wurzeln geschlagen hat.

Was versteckt sich nun hinter diesen Zahlen? Es läßt sich in einem Wort sagen: die Gottesmutter von Schönstatt setzt dadurch ihre gnadenhafte Wirksamkeit fort, die sie von ihren Heiligtümern aus seit der Gründung Schönstatts entfaltet hat.

Am einfachsten wäre es, man könnte ganz konkret berichten, was die Gottesmutter durch ihr Werkzeug, Joao Pozzobon, getan hat. Oder noch besser: wenn die Betroffenen selbst berichten würden, was sie erlebt haben. Sie könnten von manchem Wandlungswunder erzählen, das durch den Besuch der Gottesmutter in ihrem Bild im Leben vieler Menschen geschehen ist: zerstrittene Eheleute, die wieder zueinander fanden; verzweifelte Arbeitslose, die nicht nur eine neue Arbeitsstelle, sondern auch neues Vertrauen auf Gott und zu den Menschen, ja zu sich selbst gefunden haben; Familien, die nach langer Zeit wieder zu den Sakramenten gingen . . .

Als er mit diesem Werk begann, hatte Herr Pozzobon sich ein Heft angelegt, in dem er aufzeichnete, wen er besucht und welche Fragen und Probleme er vorgefunden hatte, was er konkret unternommen hatte usw. Sehr oft konnte er erleben, daß die Menschen anfangen, Vertrauen zu ihm zu fassen und ihm von ihren Schwierigkeiten zu erzählen, mancher überhaupt zum erstenmal in seinem Leben in solcher Ehrlichkeit. Herr Pozzobon versuchte dann immer, sie vorsichtig weiterzuleiten zu einem Priester. So war es z. B. im Fall eines Mannes, der mit seinen Problemen nicht fertig wurde und deshalb zum Trinker wurde. Schließlich setzte ihn seine Familie vor die Tür. Er verbrachte die meiste Zeit in der Wirtschaft. Dort traf ihn Joao Pozzobon. Nachdem er die Erlaubnis des Wirtes erhalten hatte, stellte er das Bild der Gottesmutter auf die Theke und begann, mit den Männern zu beten. Der Trinker wollte sich davonmachen, aber Herr Pozzobon bat ihn, zu bleiben – sie wollten auch für ihn beten. Es dauerte nicht lange, da fing der Mann an zu weinen und ging hinaus. Am darauffolgenden Sonntag traf ihn Herr Pozzobon, als er zur Kirche ging – er hatte gebeichtet und wollte mit seinem Leben neu beginnen. Nach vier Wochen, in denen er seinem Vorsatz treu blieb und nicht mehr trank, konnte er wieder zu seiner Familie ziehen.

Eine Form seiner sozialen Hilfe ist die „Villa da nobre caridade“, eine Siedlung für Arme und Besitzlose. Jedes Jahr sorgte Joao Pozzobon dafür, daß mit viel Nachbarschaftshilfe ein neues, kleines Haus dazugebaut wurde. Die

Leute müssen keine Miete bezahlen, sich aber gegenseitig unterstützen auf dem Weg zu einem verantwortungsbewußten Leben. „Ich wollte helfen, sie zu erziehen, daß sie sich ihrer Würde und ihres Wertes bewußt werden, mitverantwortliche Bürger ihrer Gemeinde und religiös strebsam werden“, sagte er und bekannte, daß all das in ihm durch die „Inspiration der Gottesmutter“ entstanden sei.

Pater Kantenich sagte von Joao Pozzobon und seinem Werk: „Das ist die neue Pastoral . . . : die Gottesmutter überall hinbringen, damit sie als Erzieherin wirkt“ und ein andermal: „Spüren Sie, wie bei der Arbeit von Pozzobon alle Grundkräfte Schönstatts wirksam werden?“ Man könnte sagen, daß die Aktion von Herrn Pozzobon eine originelle Wiederholung des Lebensvorganges ist, dem Schönstatt seine Existenz verdankt: die Jungen wollten mit ihrem Gründer versuchen, die Gottesmutter zu bewegen, im Heiligtum sich niederzulassen und von dort aus die Herzen an sich zu ziehen und sie zu Werkzeugen in ihrer Hand für die Christusgestaltung der Welt zu erziehen. So sah es auch Joao Pozzobon selbst. Als er einmal gefragt wurde: „Warum zieht dieses Bild die Menschen so unwiderstehlich an?“ sagte er: „Weil dieses Bild von einem Heiligtum kommt, an dem viel gebetet und geopfert wird“. Und auf die Bemerkung eines Bekannten, daß die Heiligenbilder in die Kirche gehören, antwortete er: „Ja, das ist richtig. Aber Tatsache ist, daß heute die Menschen nicht mehr in die Kirche gehen. Deshalb macht die Gottesmutter sich auf den Weg, um den Menschen in ihrer Umgebung zu begegnen.“ Durch das Bild und die Begegnung mit ihm wollte Pozzobon die Menschen zum Heiligtum führen. Oft und oft organisierte er Wallfahrten dorthin.

In der Aktion Joao Pozzobons bewahrheitet sich in ganz konkreter Form, was Überzeugung Pater Kantenichs war: daß es kein vorzüglicheres Mittel gibt als die Marienverehrung, um die Wurzeln des Glaubens im Herzen und nicht nur im Kopf einsinken zu lassen.

Sich selbst sah dieser einfache Mann des Volkes nur als kleines, demütiges Werkzeug in der Hand der Gottesmutter. In einem Bild, das auch Pater Kantenich oft gebrauchte, faßte er sich als kleiner Esel auf, der Jesus und Maria zu den Menschen tragen wollte. Dieser Sendung diente er buchstäblich mit seiner ganzen Lebenskraft – bis zum letzten Atemzug. Der fast blinde Mann betete in den letzten Jahren seines Lebens täglich fünfzehn Rosenkränze! Als in den schwierigen Jahren, in denen die Schönstattbewegung in der Diözese Santa Maria verboten war, der Bischof ihn rief und ihn fragte, ob er die Kampagne für den Rosenkranz nicht mit einem anderen Bild fortsetzen könne, gab er zur Antwort: „Dann müssen Sie mir ein neues Herz geben – meines ist mit diesem Bild unzertrennlich verbunden, vor dem ich meine Weihe abgelegt habe.“ Der Bischof wagte vor einem solchen Zeugnis nicht, ihm die Fortsetzung seines Lebenswerkes zu verbieten. Einige Jahre später wurde er von

einem Nachfolger des Bischofs dazu gedrängt, sich zum Diakon weihen zu lassen. In seinem Testament nennt er sich deswegen „der arme Diakon Joao Pozzobon“. Er bekannte einmal von sich: „Ich konnte nie die Bibel lesen, auch nicht die Werke Pater Kentenichs. Ich kann nur hören. Ich sagte der Gottesmutter, sie solle mir alles sagen, was sie von mir wollte, auch wenn es Opfer kosten sollte, und ich würde überall hingehen, wohin sie mich haben wollte.“

1979 erfüllte sich ein Traum seines Lebens: er konnte, zusammen mit seiner pilgernden Gottesmutter, nach Schönstatt, zum Urheiligtum kommen. Er besuchte mit diesem Bild alle heiligen Orte und viele Schönstattzentren. Dabei mußte er oft erzählen und viele Fragen beantworten. Einmal sagte ihm jemand, diese Methode würde in Deutschland sicher nicht wirken. Er antwortete: „Haben Sie es schon probiert? Ich dachte am Anfang auch, daß es in Brasilien nicht ginge. Aber ich habe es versucht – und es ging!“ Pater Kentenich sagte in einem ähnlichen Zusammenhang: „Es geht nicht darum, das Gleiche zu tun wie Herr Pozzobon. Das Wichtigste ist, den Geist seines Tuns zu erfassen und daraus zu handeln!“

Verwendete Quellen

- E. Uriburu: 140 000 km caminando con la Virgen.
Editorial Patris, Buenos Aires 1985*
*H. Arendes: Pozzobon – das Eselchen der MTA,
unveröffentlichter Vortrag*

Antonio Bracht

KLEINER LITERATURBERICHT

Neuere marianische und mariologische Werke

Beim Blick auf den religiösen und theologischen Büchermarkt in Mitteleuropa entdeckt man eine große Menge marianischer Veröffentlichungen. Waren die Jahre unmittelbar nach dem Konzil durch eine fast gänzliche Nichtbeachtung des marianischen Themas gekennzeichnet, so ist seit Mitte der siebziger Jahre ein stets wachsendes Interesse festzustellen. Auch im internationalen Vergleich schneidet der deutsche Sprachraum ausgesprochen gut ab. Besonders ragt dabei hervor das in vielem sehr gelungene „Handbuch der Marienkunde“ (hrsg. von W. Beinert und H. Petri, Regensburg 1984) mit seinen über tausend Seiten. Im folgenden versuchen wir die Veröffentlichungen unter bestimmten Gesichtspunkten etwas darzustellen oder doch wenigstens zu nennen.

1. Neuentdeckung der marianischen Tradition

Bei weitem an erster Stelle stehen die Werke über Marienwallfahrtsorte, marianisches Brauchtum, Frömmigkeitsformen, Maria in der Kunst, Maria im Lied, Maria in der Poesie, Literatur zu Marienfesten und zum Thema Marienweihe, Gebetssammlungen. Ein Verzeichnis solcher Publikationen dürfte um die hundert Titel aufweisen, wenn wir uns auf die letzten zehn bis fünfzehn Jahre beschränken wollen. Ausführlich berichtet darüber das genannte „Handbuch der Marienkunde“. Wir heben das eine oder andere Kapitel hervor: z. B. die Beiträge von F. Courth über „Marianische Gebetsformen“ (363–403) und „Wallfahrten zu Maria“ (506–527). Sodann: „Die marianische Spiritualität religiöser Gruppierungen“ von H. M. Köster (440–505). Dazu: „Geschichtlicher Abriß der marianischen Wallfahrtsbewegungen im deutschsprachigen Raum“ von K. Guth (721–848), „Typologie der Gnadenbilder“ von K. Kolb (849–882) sowie „Marianisches Brauchtum an Wallfahrtsorten“ von W. Plötzl (883–926).

Wir haben es hier mit dem Versuch einer Rückeroberung und oft auch Weiterentwicklung einer sehr reichen und zum Teil in breiten Volksschichten lebendigen Tradition zu tun.

Hinzu kommt eine umfangreiche Literatur über Marienerscheinungen (anerkannte und vor allem auch nicht anerkannte). Auch können Neuauflagen der Werke der marianischen Mystikerin Maria von Jesus zu Agreda (Egg bei Zürich 1973) und von Anna Katharina Emmerich (Aschaffenburg 1978) genannt werden.

2. Neue Akzente in der marianischen Spiritualität

Auffällig und erfreulich ist die betont biblische Ausrichtung der neueren Marienliteratur. Wir erwähnen Autoren wie Welte, Gächter, Keuck, Häring, Carretto, Gots, Mesters, Scheffczyk, Spaemann und andere. Dazu zahlreiche Rosenkranzbetrachtungen (u. a. von Emeis, Urs von Balthasar).

Von der biblischen Erneuerung haben auch viele Vorlagen zu Maiandachten und sonstigen Marienfeiern profitiert.

Besagte Literatur will dem Leben Marias möglichst nahekommen. Sie hebt den Vorbildcharakter der „Mutter Jesu“ oder „Mutter des Herrn“ hervor (diese beiden biblischen Titel finden am meisten Verwendung). Sie zeichnet den Weg ihres Glaubens als Jüngerin des Herrn nach. Maria ist eine von uns, ist uns Schwester und kann uns so zu echtem Christsein behilflich sein. Wenig oder gar nicht ist davon die Rede, daß wir mit ihr sprechen können und sie in unser Leben eingreifen kann.

3. Exegetische Abhandlungen

Die eben erwähnten Tendenzen beobachten wir auch in der wissenschaftlichen Exegese.

Hier nennen wir „Herders theologischen Kommentar“: „Markus“ von R. Pesch, „Lukas“ von H. Schürmann (wichtig seine Aussagen zur geistgewirkten Empfängnis Jesu) und „Johannes“ von R. Schnackenburg. Die entsprechenden marianischen Perikopen werden ausführlich erörtert. Jedoch ist eine gewisse theologische Blutleere des berühmten Kommentarwerkes in der marianischen Thematik deutlich erkennbar.

Wichtig geworden ist die ökumenische Untersuchung „Maria im Neuen Testament“ (hrsg. u. a. von R. E. Brown, Stuttgart 1981). Die dort vertretenen zwölf Exegeten aus verschiedenen Kirchen der USA (auch der katholischen) formulieren in diesem Werk einen erstaunlichen Konsens in der Marienfrage. Für die Mariologie ist das Buch zu einer Art Grundlage geworden. Bei aller Breite und Offenheit in der Diskussion vieler Aspekte sind die Autoren aber nicht der Gefahr einer Verengung entgangen. „Somit kommt nicht das ganze Fundament neutestamentlicher mariologischer Aussagen zum Tragen“ (Paul Zingg, in: Theologische Revue 78, 1982, 209). Der neueste deutsche exegetische Beitrag über Maria ist enthalten im „Handbuch der Marienkunde“. Otto Knoch legt hier einen bedeutenden Entwurf biblischer Mariologie vor (15–92).

Insgesamt tut sich die Exegese schwer mit Maria. Ein mögliches Zuviel ist auf keinem Gebiet so peinlich. Nirgends wiegt der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit schwerer.

Vielfach wird die im NT gut bezeugte wunderbare Empfängnis Jesu gelegentlich oder (vor allem durch erkenntnistheologische Überlegungen) verwischt.

Besonders schwierig ist offensichtlich das Thema der Brüder und Schwestern Jesu (vgl. die Diskussion mit R. Pesch und die Stellungnahme K. Rahners in Schriften 13, Einsiedeln 1978, aber auch O. Knoch im Handbuch der Marienkunde S. 78, 88f und 279).

Es fehlt eine heilsgeschichtlich orientierte Mariologie, die die späteren kirchlichen Entwicklungen voll berücksichtigt, ihnen aber ein neues biblisches Fundament gibt. Eine solche biblische Mariologie müßte von Kategorien wie Bund, Geschichte, Stellvertretung, Interkommunikation und anderen Perspektiven aus den Ort und den Einfluß Marias deuten (wie das in Ansätzen z. B. Ratzinger in „Die Tochter Zion“ versucht).

Hierzu könnte die historisch-kritische Methode mit ihrer Einsicht in den Entwicklungsgang der neutestamentlichen Schriften vieles beitragen. Diese weist darauf hin, daß wir es nicht in allen Fällen mit einer genauen historischen oder psychologischen Aussage über Maria zu tun haben – was nicht notwendig bedeutet, daß deshalb weniger über Maria gesagt wird. Es wird vielmehr der Blick frei für den Prozeß eines immer tiefer werdenden Erfassens der theologischen Bedeutung Marias in der Geschichte seit Adam und Abraham.

Auch zeigt gerade die biblische Mariologie, wie dringend notwendig es ist, eine exegetische Methode zu entwickeln, die zwar historisch-kritisch vorgeht, aber gleichzeitig der Tatsache gerecht wird, daß die Worte des NT einen inspiratorischen Überschuß haben, der in einer wörtlich vorgehenden Auslegungweise mitausgelegt werden muß. Werke wie Brown: „The Birth of the Messiah“ (Garden City 1977) oder McHugh: „The Mother of Jesus in the New Testament“ (Garden City 1975) oder R. Laurentin: „Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte“ (Stuttgart 1967), würden deshalb erheblich mehr Beachtung verdienen.

4. Maria in dogmatischen Werken

Dogmatik ist heute zu einem guten Teil biblische Theologie. Hier hat die Mariologie vieles aufzuholen. Durch den Verweis auf eine zweite selbständige Offenbarungsquelle (Tradition) hat man es sich früher oft zu leicht gemacht. Mehr noch als auf anderen Gebieten ringt die Dogmatik gerade in der Mariologie um eine geeignete Darstellung der Kontinuität zwischen dem Anfang und späteren Entwicklungen. Ja, sie wird zum Testfall des richtigen Verhältnisses von Exegese und Dogmatik und zum Motor zur Findung neuer Methoden der Dogmenbegründung. Leider entsteht zwischen Exegese und Dogmatik in allzu vielen Fällen ein Niemandsland. Die gründlichste Darstel-

lung der allmählichen Entwicklung der marianischen Dogmen findet sich im Band III, Fasc. 4 des „Handbuch der Dogmengeschichte“ von G. Söll (Freiburg 1978) sowie im Beitrag des gleichen Autors im „Handbuch der Marienkunde“ (93–231).

Die dogmatische Entfaltung setzt vielfach bei den fünf als gesichert geltenden Marienglaubenssätzen an und bleibt dabei stehen (J. Ratzinger: Die Tochter Zion, Einsiedeln 1977) oder schließt daran eine „theologische Entfaltung“ an (W. Beinert: „Handbuch der Marienkunde“ und ders.: „Heute von Maria reden?“ Freiburg 1973). Dabei wird nicht klar, welchen Stellenwert solche Entfaltungen haben.

An systematischen Werken kann immer noch genannt werden der Beitrag von A. Müller in „Mysterium Salutis“ III, 2 – geschrieben noch vor dem Konzil –, (Einsiedeln 1962). Sein neueres Werk „Glaubensrede über die Mutter Jesu. Versuch einer Mariologie aus heutiger Perspektive“ (Mainz 1980) führt diesen Beitrag weiter bzw. korrigiert ihn. Die zentrale These lautet: Maria ist „Transzendenzsymbol“. Dieser Ansatz dürfte aber nicht geeignet sein, dem Geschichtlichen genügend Rechnung zu tragen.

Weiterhin nennen wir L. Scheffczyk (der in vielen Schriften Klärendes zu marianischen Fragen veröffentlicht hat) mit den drei Heften „Maria in der Heilsgeschichte“ (Wien 1979 ff). Sie sind in für theologische Publikationen ungewöhnlich hohen Auflageziffern erschienen.

Als Versuch einer Gesamtdarstellung des Marianischen dürfen wir vor allem auf A. Schöffner: „Maria, die neue Eva“ (München 1981) hinweisen. Der Titel verweist bereits auf den zentralen Gedanken.

Zu erwähnen ist sodann B. Albrechts „Kleine Marienkunde“ (Vallendar-Schönstatt, 2. Auflage 1985). Das Ganze des Mariengeheimnisses wird im Anschluß an das marianische Denken P. Kentenichs vom Gedanken des Liebesbündnisses aus in den Blick genommen und für das geistliche Leben fruchtbar gemacht. Besonders hervorzuheben sind die biblische Begründung und Sprechweise.

H. U. von Balthasar hat an verschiedenen Stellen seines umfangreichen Werkes über Maria geschrieben, besonders umfassend in „Theodramatik“ II, 2 (Einsiedeln 1978).

Wir nennen auch P. Vautier: „Maria, die Erzieherin“ (Vallendar 1981). Dieses Buch will zwar keine systematische Mariologie sein, bringt aber eine übersichtliche Aufreihung der wichtigsten marianischen Themen nach P. Kentenich.

Insgesamt jedoch ist bis heute kein eigentlich großer Entwurf der Mariologie neu entstanden. Dafür scheint zu vieles ungeklärt.

Wir wollen noch auf einige *Einzelthemen* der Mariologie hinweisen, die zum Teil ganz neu in den Blick gekommen sind, z. B. das Thema *Maria und der*

Heilige Geist. Dahinter steht in Deutschland vor allem das Wirken von H. Mühlen und der „Charismatischen Gemeindeerneuerung“. Besonders ragt aber Leonardo Boff heraus mit zweien seiner Bücher: „Das mütterliche Antlitz Gottes“ (Düsseldorf 1985) und kürzer „Ave Maria“ (Düsseldorf 1982). Er versucht, das mariologische Grundprinzip im Zusammenfallen zweier Aspekte zu sehen: Maria ist die Verkörperung des Weiblichen, und das durch die innigst denkbare Verbundenheit mit dem Heiligen Geist. Zu bedauern ist die große Unbekümmertheit des Autors den konziliaren Formulierungen der Tradition gegenüber. Seine theologische Erklärung der Wirksamkeit des Heiligen Geistes in und durch Maria bei der Empfängnis Jesu hat, soweit zu sehen, nirgendwo Anerkennung gefunden. Trotz dieser Mängel dürfte sein Beitrag einen der wichtigsten mariologischen Impulse der letzten Jahre darstellen, der es verdient, weitergeführt zu werden.

Das zweite Vatikanische Konzil hat das Thema *Maria und die Kirche* in den Vordergrund gerückt. Hier sei zunächst auf den Ergänzungsband des LThK (1. Band, Freiburg 1966) mit dem Kommentar zum 8. Kapitel der Dogmat. Konstitution *Lumen Gentium* von O. Semmelroth hingewiesen.

Besonders hervorzuheben ist das kleine Büchlein des bekannten Liturgiewissenschaftlers Dürig: „Maria – Mutter der Kirche“ (St. Ottilien 1979). Ebenso aus Taizé das Buch von M. Thurian: „Maria – Mutter des Herrn – Urbild der Kirche“ (Mainz 1978). Sodann J. Ratzinger/H. U. von Balthasar: „Maria – Kirche im Ursprung“ (Freiburg 1980).

Wichtig ist einer der letzten Beiträge von K. Rahner in: K. Rahner/M. Dirks „Für eine neue Liebe zu Maria“ (Freiburg 1984). Hier wird die Bedeutung der eschatologischen Aussagen über Maria für die Frömmigkeit hervorgehoben. Zum Thema ‚Unbefleckte Empfängnis‘ und dem Platz dieser Lehre im Leben des Christen kann auf das Werk von E. Fuchs: „Maria – frauliches Vorbild christlichen Lebens“ in der Reihe „Schönstatt-Studien“ (Vallendar 1982) hingewiesen werden.

Sehr verdienstvoll ist das Wirken des Internationalen mariologischen Arbeitskreises mit Sitz in Kevelaer. Seit 1980 hat er vier Bände veröffentlicht (hrsg. von G. Rovira), z. B. über die Unbefleckte Empfängnis („Im Gewande des Heils“) und die Jungfräuliche Gottesmutterchaft Mariens („Das Zeichen des Allmächtigen“) sowie über Marienerscheinungen und Gnadenbilder („Der Widerschein des ewigen Lichtes“, Kevelaer 1984).

Relativ bescheiden wirkt dagegen die Arbeit der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie (DAM). Als deren letzte Veröffentlichung ist zu nennen H. Petri (Hrsg.) „Christsein und marianische Spiritualität“ (Regensburg 1984).

Nach dem Konzil hat sich die Überzeugung Bahn gebrochen (die für Pater Kantenich schon immer zum Grundbestand seiner mariologischen Auf-

fassung gehörte), daß Maria im Ganzen der Heilsgeschichte nicht isoliert gesehen und dargestellt werden darf: „Denn Maria vereinigt, da sie zuinnerst in die Heilsgeschichte eingegangen ist, gewissermaßen die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wider“, sagt das Konzil. Pater Kantenich sprach mit einem glücklichen Ausdruck von E. Zeitler von einer „marianischen Modalität der Heilsordnung“. Von einer solchen Sicht- und Darstellungsweise sind wir aber weit entfernt. In dem sehr beachteten „Grundkurs des Glaubens“ von K. Rahner wird Maria nicht genannt. In den 30 Bänden des Werkes „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft“ (Hrsg. von Böckle u. a., Freiburg 1981 ff.) kommt Maria nach Ausweis des 224seitigen Registers nur dreimal vor (im Zusammenhang mit der Eschatologie, mit Muttergottheiten und mit Buddhismus). So ähnlich ist die Situation überall.

5. Ökumenisches (Protestantismus)

Wichtig sind gewisse Annäherungen im ökumenischen Bereich. An vielen Stellen wächst die Einsicht, daß Maria zum Evangelium gehört. Hier sind zu erwähnen der 1975 im Auftrag der VELKD herausgegebene Evangelische Erwachsenenkatechismus und das ebenfalls von der VELKD herausgegebene mutige und selbstkritische Arbeitspapier „Maria. Evangelische Fragen und Gesichtspunkte. Eine Einladung zum Gespräch“ (Hannover 1982). Besonders intensiv und fruchtbar befaßt sich der evgl. Kirchenhistoriker U. Wickert mit Maria. Genannt seien nur seine kleine Studie „Ein evangelischer Theologe schreibt über Maria“ (Berlin 1979) und ein erstaunlicher Beitrag über die Mariendogmen unter dem Titel „Freiheit von Sünde – Erhöhung von Gott“ in M. Seybold (Hg.): „Maria im Glauben der Kirche“ (Eichstätt-Wien 1985). Im „Handbuch der Marienkunde“ hat sich jüngst katholischerseits H. Petri ausführlich mit dem Thema „Maria und die Ökumene“ befaßt (315–359).

6. Neue Impulse

Das marianische Denken bekommt zur Zeit mächtige Impulse aus dem nicht-theologischen Raum, vor allem aus dem Aufbruch der feministischen Bewegung.

Hier ist zunächst die Literatur zu nennen, die neu den *Zusammenhang von Frauenbild und Marienbild* bedenkt, wie es der Titel eines Werkes ausdrückt, das noch ganz in der Anfangszeit dieser Entwicklung von P. Schmidt geschrieben wurde: „Maria, Modell der neuen Frau. Perspektiven einer zeitgemäßen Mariologie“ (Kevelaer 1974). Wichtig geworden ist das Buch von C. Halkes: „Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer

feministischen Theologie“ (Gütersloh 1980). Die Verfasserin beklagt darin die Marienlosigkeit ihrer theologischen Fakultät Nijmegen, arbeitet ihre persönliche marianische Geschichte auf und fordert ein neues Marienbild. Sie übt Kritik an einem einseitig passiven, demütigen, ja-sagenden Marienbild, das sie durch ein prophetisches, aktives, dynamisches und weltveränderndes ersetzt oder ergänzt wissen will. Ähnliches wird in vielen Abhandlungen dargestellt, die oft Selbstzeugnis sind. Man vergleiche etwa H. Lüning: „Wie ich lernte, Maria wieder zu lieben“ in M. Dirks (Hrsg.): „Glauben Frauen anders?“ (Freiburg 1983) oder M. Dirks: „Königin, Magd oder Schwester im Glauben“, in K. Rahner/M. Dirks: „Für eine neue Liebe zu Maria“ (Freiburg 1984).

Allen ist gemeinsam die starke Akzentuierung des Befreienden und des Kritischen. Einen Überblick bringt A. Müller: „Hilft Marienfrömmigkeit der Frau?“ (in: *Diakonia* 15, 1984, Heft 2).

Sodann hat die lateinamerikanische Befreiungstheologie einen wichtigen Zugang zu Maria entdeckt. Wir zitieren H. Goldstein: „Anwältin der Befreiung. Mariologische Neuansätze in Lateinamerika“ (in: *Diakonia* 12, 1981, Heft 6). Th. Mechtenberg arbeitet Ähnliches heraus für die Situation der polnischen Kirche (vgl. speziell das Vorwort in: „Voll der Gnade“, Graz 1980). Wesentlicher Ansatz ist das Magnificat als Lied der Veränderung und Umschichtung der Machtverhältnisse. Schon 1948 hatte Pater Kentenich auf den Satz von der „Erhöhung der Niedrigen“ hingewiesen und ihn als die „christliche große visionäre Zukunftsschau“ bezeichnet.

Besonders wichtig ist ein weiterer Impuls geworden: *Maria und die weibliche Dimension im Gottesbild*. Kann man zu Gott nicht auch Mutter sagen, ebenso wie man Vater sagt? Sind nur oder hauptsächlich männliche Bilder für Gott zu verwenden? (Wir reden ja immer in Bildern, wenn wir von Gott sprechen.)

Hier hat eine große Bedeutung erlangt die Neuauflage von E. Neumann: „Die große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestalten des Unbewußten“ (Olten 1985). Bekannt geworden ist vor allem Ch. Mulack: „Die Weiblichkeit Gottes“ (Stuttgart 1983). Immer mehr Vertreter/innen des Feminismus stellen die Frage nach dem Zusammenhang von weiblichem Gottesbild und Maria. Als wohl erste Stimme im deutschen Sprachraum dürfte das Buch von A. Greeley: „Maria. Über die weiblichen Dimension Gottes“ (Graz 1979) gelten. Damit war eine neue Perspektive in der Mariologie eröffnet (vgl. das erwähnte Buch von L. Boff über „Das mütterliche Antlitz Gottes“).

Die Beschäftigung mit Maria als Bild des Göttlichen hat sodann den Blick auf die *Mythologien* fallen lassen. Wir haben es ja in der Gegenwart überhaupt mit einem breiten Strom mythologischen Denkens zu tun, der in unseren westlichen Kulturkreis einfließt. Wie ist das Verhältnis von Marienbild zu den Muttergottheiten der verschiedenen Religionen? Inwieweit ist beides eine Gestaltwerdung von seelischen Archetypen und Bedürfnissen? Hier ist vor

allem wieder Ch. Mulack zu zitieren mit ihrem Buch „Maria. Die geheime Göttin im Christentum“ (Stuttgart 1985), auch das genannte Werk von Greeley. Wichtig ist das Bemühen von L. Boff, das Verhältnis von Heilsgeschichte und Mythologie zu klären – eine Thematik, der sich eine wahrhaft zeitgemäße Theologie wohl neu und verstärkt zuwenden muß.

In diesem Zusammenhang ist auf das Buch von B. Staehelin: „Das marianische Unbewußte“ (Schaffhausen 1983) hinzuweisen. Ebenfalls sei hervorgehoben das marianische Kapitel in G. Baudler: „Einführung in symbolisch-erzählende Theologie“ (Paderborn 1982). Interessant ist die Herkunft beider aus dem protestantischen Raum.

Das neu gesehene Marianische in seiner Verbindung mit dem Frauenbild wird zum kritischen Ansatzpunkt für Kirche und Gesellschaft bei R. Ruether: „Maria – Kirche in weiblicher Gestalt“ (München 1980).

Besonders protestantische Vertreter/innen des Feminismus haben ihr Interesse an Maria entdeckt, ein Interesse, „das bis heute eher zu- als abzunehmen scheint“: „Nach knapp 500 Jahren ‚sola scriptura . . .‘ leidet die Seele an religiöser und emotionaler Auszehrung“ (Ch. Mulack).

Wenn wir vor allem die Ansätze aus dem Feminismus auf uns wirken lassen, wird deutlich: Hier scheint es sich geradezu um den Ausbruch eines Vulkans zu handeln, der mit großer Macht allerlei hervorbringt, Gelungenes und Nichtgelungenes – der aber auf jeden Fall vieles in Bewegung gebracht hat. Das gilt vor allem auch für das Feld der Mariologie. Es hat sich ein originärer und genuiner Zugang zum Marianischen aufgetan, der weithin mit dem katholisch-christlichen Marienbild noch nicht genügend verbunden ist. Hier liegt eine Herausforderung an die Mariologie: Nichts ist mehr dasselbe wie vorher, wenn man sich den Fragestellungen erst einmal öffnet.

Herbert King

BUCHBESPRECHUNGEN

UNTER DEN BEMÜHUNGEN DES JUBILÄUMSJAHRES sind zwei Werke besonders bemerkenswert, die je auf ihre Weise versuchen, die geistige Gestalt Pater Kentenichs in ihrer Aussagekraft für heute zu deuten. Es sind künstlerische Gestaltungen von beachtlichem Niveau.

Da ist einmal die Kantate „Peldaños al Padre – Zwischen Rhein und Anden“ der beiden chilenischen Künstler Joaquin Allende (Text) und Rolando Cori (Musik). Der Text des Dichters wurde für die Kantate erheblich gekürzt und mit Einfühlungskraft übersetzt von Martin Emge. Das Anliegen ist, eine Antwort zu versuchen auf die Frage: Was haben Person und Lebenswerk Pater Kentenichs – jetzt, wo sein irdischer Pilgerweg beendet ist und seine Botschaft in immer weitere Kreise dringt – im Kontext der zeitgenössischen Geistesgeschichte uns zu sagen? Was ist die mutmaßliche Botschaft, die Gottes Vorsehung durch diesen Erwählten der suchenden Menschheit von heute ausrichten möchte? So werden Lebensdaten und Ereignisse in Beziehung gesetzt zu Ereignissen und Strömungen unserer Zeit: seine Geburt im alten Kulturland am Rhein (der Kölner und Aachener Dom tauchen auf in ihrer symbolhaften Aussage für die abendländische Kultur, aber auch Karl Marx und Trier werden in Beziehung gesetzt zu Schönstatt), sein geistiges Ringen während seiner Studienzeit zur gleichen Zeit, in der Maler wie Picasso und Matisse eine neue Sprache für die veränderte seelische Situation suchen, Einstein eine neue Weltformel sucht, die Gründung Schönstatts am Beginn des ersten Weltkriegs als Abschluß einer Zeitpoche usw. In solchen Kontexten und mit solchem Relief gewinnt die geistige Gestalt Pater Kentenichs allmählich Konturen, die man sonst nicht so leicht wahrnimmt, die seine Botschaft in ihrer Zeitgemäßheit und Dringlichkeit vernehmbar machen.

Ein besonderes Anliegen der beiden südamerikanischen Künstler ist es, diese Botschaft Pater Kentenichs in Verbindung zu setzen mit dem Aufbruch in ihrem Heimatkontinent. Pater Kentenich war nach dem letzten Weltkrieg einer der ersten, der im großen geistigen Ringen unserer Zeit um die Neugestaltung der Menschheitskultur Lateinamerika in seinem möglichen Beitrag entdeckte und schätzte. Nicht umsonst hatte die Vorsehung ihn dorthin geführt, als sein Kampf gegen den Bazillus

des mechanistischen Denkens innerkirchlich zu einem Höhepunkt geführt hatte (sein Schritt vom 31. Mai 1949 wollte gerade auch die gesunden Kräfte des organischen Denkens und Lebens der romanischen Seele aktivieren). Der Dichter greift dabei in kühnen Assoziationen zurück auf den Beginn der Evangelisierung der lateinamerikanischen Völker und die Bedeutung, die darin der Erscheinung der Gottesmutter in Guadalupe (in der Gestalt einer mexikanischen Indianerin) hatte: Die eingeborenen Völker sahen sich in ihrem Eigensten und Edelsten vom Christentum gewertet. Ähnliches ging von Pater Kentenich in unserem Jahrhundert aus.

Die Musik des jungen Komponisten paßt sich in erstaunlichem Maß der Eigenart der verschiedenen Aussage-Ebenen an und macht das Ganze zu einem echten Kunstwerk. Die Uraufführung der Kantate am Schluß des Symposions „Integration“ in der Anbetungskirche auf Berg Schönstatt im September 1985 wurde zu einem starken künstlerischen und religiösen Erlebnis.

Peldaños al Padre – Zwischen Rhein und Anden. Kantate über Joseph Kentenich für Solisten, Erzählstimmen, Chor und Orchester, von Rolando Cori nach Texten von Joaquin Allende-Luco, deutsche Fassung: Martin Emge, Musi-Kassette (2×30 Minuten, 20,- DM) und Textbuch (4,50 DM), Auslieferung Patris Verlag, Vallendar.

Günther M. Boll

„WAGNIS UND LIEBE. Der gefährliche Weg des Josef Kentenich.“ Zu diesem Musical, dessen Uraufführung am 17. 11. 1985 in Groß-St. Martin, Köln, ein über tausendköpfiges Publikum versammelte, hat Propst Wilhelm Willms, Heinsberg, die Texte verfaßt, die Ludger Edelkötter, Drensteinfurt, musikalisch-dramaturgisch eindrucksvoll zum Musical gestaltet hat.

„Der gefährliche Weg des Josef Kentenich“ wird in vier Szenen zur Darstellung gebracht, die an vier „Meilensteinen“, Ereignissen in den Jahren 1914, 1942, 1949 und 1965, festgemacht werden. Es sind dies die Gründung des Wallfahrtsortes Schönstatt, die Einlieferung von Josef Kentenich ins KZ Dachau, die Auseinandersetzung mit dem Deutschen Episkopat und der Römischen Kurie, die zu seiner Verbannung nach Milwaukee/USA führte, und seine

Rückkehr und Rehabilitation am Ende des II. Vatikanischen Konzils.

Willms geht es bei der Betrachtung des Weges von Josef Kentenich weniger um das Biographische. Ihn interessiert, wie in Situationen, in denen heute viele „kaputt“-gehen und Lebensentwürfe zerbrechen, dieser Mensch seinen Weg findet. Im Zentrum der einzelnen Szenen steht jeweils seine Begegnung mit einem zeittypischen Antagonisten: einem Professor, einem SS-Mann, einem Manager und einem blinden Kardinal. In diesen Gestalten werden bestimmte Denkweisen und Lebensentwürfe aufgezeigt. Dem Versuch und der Versuchung, Leben gelingen zu lassen in Vernunfts- und Wissenschaftsgläubigkeit, in böser Machtanmaßung, im Mechanismus des „big business“ oder im starren Traditionalismus, begegnet jeweils das gläubige Wagnis einer großen Liebe als Lebensentwurf von Seiten Josef Kentenichs.

„Ich liebe, darum bin ich“, so heißt es in einem Chorlied der ersten Szene. Josef Kentenich hält in allen Situationen seines Weges (gerade auch in den bedrängenden!) die Lebensform des „Liebesbündnisses“ durch und in ihr die Integration seiner blutvollen Beziehung zur Welt, zu den Menschen, zur Kirche . . ., zu Gott. Willms weiß dem einen großartigen sprachlichen Ausdruck zu verleihen. Mühelos bezieht er die geistigen Quellen der Hl. Schrift, der Väter, der Mystik und aktueller moderner Sprachschöpfungen ein. Für den Kenner der von Pater Kentenich entfalteten Spiritualität gewinnen viele seiner Anliegen und auch pädagogischen Sprachschöpfungen dadurch neue Leuchtkraft.

Es bleibt die Frage nach der „Botschaft“ des Werkes. Was sich inhaltlich in der eindringlichen assoziativen Sprache von Willms im Laufe des Musicals verdichtet, fordert heraus und ermutigt. Mancher wird sich selbst oder Zeitgenossen in den Lebensentwürfen der vier Antagonisten erkennen. Darin liegt die Chance dieses Musicals. Es schickt uns konkret auf den Weg und rückt christliche Wahrheit und Geschichte im Leben Josef Kentenichs, eines Menschen, der bis 1968 noch bei uns war, ins je persönliche Heute.

Für die Schönstattbewegung stellt das Ganze ein Novum dar, insofern Künstler außerhalb der Bewegung den Gründer Schönstatts und seine Anliegen in Wort und Musik einer breiten Öffentlichkeit vorstellen. Engagiert und in einer beachtlichen Einfühlung haben sie sich

damit in eine Strömung gestellt (und diese auf ihre Weise verstärkt), die Gottes Geist in Schönstatt und seinem Gründer, aber auch in anderen Aufbrüchen, der Kirche auf ihrem Weg in die Zukunft heute schenkt. Eine Chance, mit der die Schönstatt-Bewegung umzugehen lernen muß.

Wagnis und Liebe. Der gefährliche Weg des Josef Kentenich. Ein Musical. Text: Wilhelm Willms. Musik: Ludger Edelkötter. Buchausgabe: Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1986, in Gemeinschaft mit dem Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt, ca. 160 S., ca. 16,- DM. Live-Aufnahme einer Aufführung in Herxheim in drei Kassetten, Impulse-Musikverlag, Drensteinfurt (beziehbar über Patris Verlag), 39,- DM.

Franz Brügger

LIEBE, MENSCHLICHER LEIB, FAMILIE – das sind die großen Themen der Ansprachen Papst Johannes Pauls II., die die Mitglieder des „Päpstlichen Rates für die Familie“ Norbert und Renate Martin in drei Bänden herausgegeben haben. Ihre Einleitungen und Sachverzeichnisse schlüsseln den dichten Inhalt eines jeden Bandes auf. Bd. 3 besitzt zusätzliche Register von 15 zentralen Ansprachen, gehalten in Italien und auf Pastoralreisen ins Ausland (vgl. Bd. 3, S. 558–565). Zu Bd. 1 hat Kardinal Gagnon, Präsident des „Päpstlichen Rates für die Familie“, ein Geleitwort geschrieben (vgl. Bd. 1, S. 9–14).

In den deutschen Massenmedien wurde die „Botschaft aus Rom“ (Rhein. Merkur) kaum berücksichtigt, wenn nicht gar verschwiegen, während sie z. B. in Amerika große Beachtung fand (vgl. Bd. 1, S. 20f). Es kann also nicht am Text bzw. an den Ansprachen selber liegen, daß sie bei uns bislang weithin unbeachtet geblieben sind. Ein wesentlicher Grund dürfte darin bestehen, daß der Papst Wahrheiten ausspricht, die dem säkularistischen Trend und der sog. „pluralistischen“ Moral entgegenstehen. Doch es sind „heilsame“ Wahrheiten im umfassenden Sinn des Wortes. Allerdings hat Johannes Paul II. eine sehr präzise Art zu denken. Darum ist der Inhalt seiner Ausführungen stellenweise gedrängt, gewissermaßen in kondensierter Form vorgetragen. Gleichzeitig überzeugt die Aufrichtigkeit und die Logik seiner Gedankenfolge. Die Grundorientierung ist ganz und gar biblisch und entspricht somit dem, was das II. Vatik. Konzil von der Theologie insgesamt fordert.

In den beiden ersten Bänden wird der Kerngehalt einer christlichen Anthropologie geboten, die sich im dritten Band zu der These verdichtet: Der Mensch ist ein familiäres Wesen. Darum geht die Zukunft der Menschheit über die Familie. Die Pastoral sollte deshalb in ihrer Hauptausrichtung Familienpastoral sein. Für dieses Anliegen sind die vorliegenden Bände ein guter Wegweiser und insgesamt ein brauchbares Handbuch.

Adressaten dieser Bücher sind Theologen, Pfarrer und Familienkreise (vgl. Bd. 1, S. 21–22).

Johannes Paul II.: Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Katechesen 1979–1981 (Communio personarum Band 1), 404 S., 28,-DM;

ders.: Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe. Katechesen 1981–1984 (Communio personarum Band 2), 359 S., 25,-DM;

ders.: Die Familie – Zukunft der Menschheit. Aussagen zu Ehe und Familie 1978–1984 (Communio personarum Band 3), 575 S., 32,-DM.

Alle Bände hrsg. von Norbert und Renate Martin, Vallendar-Schönstatt (Patris) 1985.

Joachim Piegsa

GERHARD LOHFINK, der Tübinger Neutestamentler, hat sechs ursprünglich unabhängig voneinander gehaltene Predigten veröffentlicht, die inhaltlich alle um ein einziges faszinierendes Thema kreisen: „Gottes Taten gehen weiter!“ Denn, so macht L. deutlich, dieser Gott ist ein lebendiger Gott, lebendig in der Geschichte des einzelnen wie in der Geschichte jeder Gemeinde – das ganze Neue Testament zeigt es. Er ist lebendig in der Geschichte von Welt und Kirche insgesamt – wie am Anfang, so auch jetzt! Angesichts der „Herrlichkeit der Taten Gottes“, die er „durch Menschen geschehen“ läßt, um sich „eine neue Gesellschaft“ zu schaffen, ist die dem Menschen gemäße Antwort auf Gottes große Taten der „Lobpreis“ und „das Glück der Augenzeugen“. So lauten die Haupt-Worte über den einzelnen Beiträgen.

Den Verf. bewegen die Heimatlosigkeit, aber auch die wachsende Sehnsucht nach geschichtlicher Verwurzelung nicht nur des modernen Menschen überhaupt, sondern auch und zumal des Christen. Mit Recht stellt L. im Vw. fest, daß es im Blick auf Beheimatung „mit eigenem Haus und Garten“ nicht getan ist.

„Der Mensch braucht Wurzeln, und er braucht eine Geschichte.“ (9) Eigentlich müßte ihm das, was er braucht, durch die Kirche vermittelt werden, denn deren Grunddogma ist ja, „daß sich das Heil mitten in der Geschichte ereignet hat“ (10). Doch „die christlichen Gemeinden sind – zumindest in Europa – geschichtslos geworden“. Sie „rechnen gar nicht damit, daß Gott heute noch handelt und daß sie selbst der einzige Ort sind, wo Gottes Handeln an der Welt gedeutet und eben dadurch erfahren werden könnte. . . . Sie sind unfähig, das aktuelle Handeln Gottes zu deuten und mit dem einstigen Handeln Gottes in Strukturkongruenz zu bringen. Deshalb sind diese Gemeinden letztlich auch keine Heimat, trotz des vielen Guten und trotz der vielfältigen Anstrengungen, die es in ihnen gibt. . . . Jede Ortskirche müßte . . . ihre eigene lokale Heilsgeschichte reflektieren und feiern; das internationale Netz aller Ortskirchen ermöglichte dann eine erneuerte, umfassende Geschichtstheologie der Gesamtkirche. Daß es heute . . . eine solch universale Geschichtstheologie nicht mehr gibt, ist eine der schrecklichsten Wunden der Kirche.“ (10 ff)

L's Klage, die spirituell aus dem Raum der Integrierten Gemeinde stammt, ist nur zu berechtigt. Sie kann jedoch insofern etwas eingeschränkt werden, als seit über 70 Jahren in Schönstatt eine inzwischen internationale geistliche Familie existiert, deren Gründer, Pater Joseph Kentenich, den Seinen die Wahrheit vom „schöpferischen Geschichtshandeln Gottes“ (25), der „auch in der Geschichte noch längst nicht am Ende ist“ (29), als „Grunddogma“ eingeprägt hat. Auch Pater Kentenich hat Menschen gelehrt, „in der Deutung der konkreten Situation“ (33) den Gott des Lebens und der Geschichte zu erkennen, die großen Taten Gottes in der eigenen Geschichte (die vom Kreuz gezeichneten „Meilensteine“ zumal) intensiv zu bedenken, sie mit Ereignissen der Vergangenheit in Verbindung zu bringen und für den „wunderbaren Plan“ des Vaters zu danken (59).

„Sich in den Plan Gottes hineinbegeben“ (78) – das führt nach L. dazu, daß nicht nur der je einzelne Christ, sondern ganze Gemeinden (Gemeinschaften) über die Zeiten hin aus eigener gläubiger Erfahrung sagen können: „Wir haben seine Herrlichkeit (die Herrlichkeit des Gottes des Lebens und der Geschichte) gesehen“, und zwar in unserer persönlichen und gemeinsamen Geschichte (vgl. 76).

Konsequenterweise folgt aus einer solchen Erfahrung persönliches und gemeinsames Gotteslob in lebendiger, tiefer Vereinigung mit Maria; ihr Magnificat wird in Wahrheit das unsrige (vgl. 87).

Wichtig ist schließlich, was L. zur „neuen Gesellschaft“ und zum gesellschaftlichen Engagement des Christen sagt: „Wer sich in der passiven Rolle des Betrachters gefällt, wer im Rahmen bloßer Religiosität verbleibt, wer meint, die Frage nach der richtigen Gesellschaft umgehen zu können, der wird am Ende

selbst erleben, wie sich die Dämonen in unserer Welt ausbreiten und alles zerstören“ (130).

In Freude über dieses ausgezeichnete kleine Werk sollten REGNUM-Leser dafür sorgen, daß es nicht nur in den eigenen Reihen, sondern vor allem in den Gemeinden bekanntgemacht und ernsthaft durchgearbeitet wird.

G. Lohfink: Gottes Taten gehen weiter. Geschichtstheologie als Grundvollzug neutestamentlicher Gemeinden, Freiburg (Herder) 1985, 142 S., 16,80 DM.

Barbara Albrecht

PETER WOLF, geboren 1947 in Ersingen. 1974 Bischöfl. Beauftragter für den ständigen Diakonat, 1975 Direktor des Päpstlichen Werkes für geistliche Berufe. Seit 1983 Direktor des Theologischen Konvikts der Erzdiözese Freiburg.

Der Beitrag auf S. 51 ff. ist die Wiedergabe eines Vortrags anlässlich der Festakademie zum 100. Geburtstag von Pater Kentenich, gehalten am 20. November 1985 auf der Liebfrauenhöhe/Rottenburg.

ANGEL L. STRADA, geboren 1939 in Cordoba/Argentinien. Nach mehrjähriger Tätigkeit in der Pastoral – zuletzt als Leiter der argentinischen Schönstattbewegung und als Dozent an mehreren kirchlichen Instituten – seit 1984 Rektor des internationalen Joseph-Kentenich-Kollegs der Schönstattpatres in Münster/Westf.

LOTHAR PENNERS, geboren 1942 in Fulda. Mitarbeiter an der Zentrale der Schönstattbewegung in Deutschland und Dozent am Kentenich-Kolleg in Münster/Westf.

HERBERT KING, geboren 1939 in Lauterbach. Priesterweihe und pastorale Tätigkeit in Argentinien. Dozent für Dogmatik am regionalen Priesterseminar von La Plata und an der kath. Universität Buenos Aires. Seit 1978 in der Priesterausbildung am Joseph-Kentenich-Kolleg der Schönstattpatres in Münster tätig.