

# REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Aus dem Inhalt:

## ZEICHEN DER ZEIT

Die neuen geistlichen Bewegungen in der Kirche

Barbara Albrecht

Die Bedeutung Pater Kentenichs  
für die Kirche vor dem Horizont  
der Zukunft

Angel L. Strada

Die Theologie der Befreiung –  
Würdigung und kritische Anfrage

Rainer Birkenmaier

Heiligtumsfahrt 1986

## SCHÖNSTATT SPIRITUELL

Reich und Bund

## SCHÖNSTATT INTERNATIONAL

Die Landessendung der Schweizer Schönstattfamilie

## BUCHBESPRECHUNGEN

20. Jahrgang

Heft 3

August 1986

## Inhalt

### ZEICHEN DER ZEIT

Die neuen geistlichen Bewegungen in der Kirche 97

Barbara Albrecht

**Die Bedeutung Pater Kentenichs  
für die Kirche vor dem Horizont der Zukunft 101**

Angel L. Strada

**Die Theologie der Befreiung –  
Würdigung und kritische Anfrage 114**

Rainer Birkenmaier

**Heiligtumsfahrt 1986 133**

### SCHÖNSTATT SPIRITUELL

Reich und Bund (L. Penners)

### SCHÖNSTATT INTERNATIONAL

Die Landessendung der Schweizer Schönstattfamilie  
(N. Stadelmann) 138

**BUCHBESPRECHUNGEN 141**

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 NEUEN GEISTLICHEN BEWEGUNGEN IN DER KIRCHE stehen in zunehmendem Maße im Blickpunkt. Die verschiedensten Kreise beschäftigen sich mit den Fragen, die durch Entstehen, internationale Verbreitung und wachsenden Einfluß dieser Bewegungen aufgeworfen werden. Wie bei allem Neuen und Ungewohnten sind die Reaktionen zwiespältig: Von vielen Bischöfen werden sie begrüßt, die außerordentliche Synode rechnete sie zu den Hoffnungszeichen, für andere Gruppierungen oder Tendenzen sind sie eher eine Konkurrenz, schließlich sehen viele Pfarrer und Seelsorger gerade ihre Anziehungskraft auf aktive Gemeindeglieder mit gemischten Gefühlen.*

*Hier soll ein Einwurf herausgegriffen werden, der von den verschiedensten Seiten und in den unterschiedlichsten Kontexten gegen diese neuen Bewegungen vorgebracht wird. Am bündigsten hat ihn J. Comblin im Blick auf die Situation der Kirche in Lateinamerika und die von der Theologie der Befreiung inspirierten Basisgemeinden formuliert: die spirituellen Bewegungen sind „spiritualistisch“. Das Wort ist Allgemeingut in den Kreisen der Vertreter der Befreiungstheologie geworden und geißelt die – in ihren Augen – gesellschaftspolitische Abstinenz der geistlichen Bewegungen.*

*Aber auch hierzulande stellen Kritiker wie der Chefredakteur der Herder-Korrespondenz, D. A. Seeber, fest: „Das Vorherrschen rein spiritueller Bewegungen führt zu einem Ausfall gesellschaftlicher Realpräsenz in der Kirche . . . Problematisch erscheint diese Entwicklung unter einem Gesichtspunkt: Fast alle organisatorischen Neubildungen entspringen streng genommen dem innerkirchlichen Bereich, kommen primär aus unmittelbar religiös-spirituellen Impulsen, zielen auf die geistliche Stärkung ihrer Mitglieder und nur sekundär oder gar nicht auf die Einübung des Katholiken in dessen Verantwortung in Kultur, Gesellschaft und Politik.“*

*Schließlich sind für den marxistischen Beobachter der kirchlichen Szene in der Bundesrepublik, den Expriester Hubert Mohr, die „restaurativen Bewegungen“ darauf bedacht, „durch ihre politische Abstinenz den Status quo zu schützen“.*

*Was ist aus der Sicht der geistlichen Bewegungen selbst dazu zu sagen? Im Rahmen unserer skizzenhaften Überlegungen soll eine doppelte Antwort versucht werden.*

*Da ist zunächst einmal die aus dem Glauben kommende Frage nach der Sinnhaftigkeit des unbestrittenen Faktums, daß die geistlichen Bewegungen primär Glaubensgemeinschaft sind. In ihrem gläubigen Selbstverständnis begreifen sie sich als vom Heiligen Geist bewirkte charismatische Lebensaufbrüche, die eine lebensmäßige Antwort auf die radikale Herausforderung an allen Glauben in unserer Zeit sind. Ihre Spiritualität (und weithin auch ihre Organisationsform) ist auf die vitale Entfaltung und missionarische Ausstrah-*

lung des Glaubens unter den Bedingungen unserer säkularistischen und pluralistischen Gesellschaft gerichtet.

Schon immer im Laufe der zweitausendjährigen Geschichte war es so, daß der führende Gottesgeist im Innern der Kirche durch seine kreative Kraft lebensmäßige Antworten auf die jeweilige Zeitnot hervorgerufen hat. In diesem Sinn darf man die stark spirituelle Ausrichtung dieser Bewegungen tatsächlich als eine Priorität ansehen, die nicht nur für ihre Mitglieder, sondern eigentlich für die ganze Kirche in allen ihren Teilgemeinschaften gilt. Deshalb solidarisieren sich die geistlichen Gemeinschaften auch spontan mit allen Bemühungen um eine zeitgemäße Verlebendigung des Glaubens. Andererseits zeigen krisenhafte Vorgänge in der Kirche (das gilt für alle Kirchen), wie schwierig die Glaubenssituation geworden ist. In Südamerika muß man, bei allem hoffnungsvollen Aufbruch kirchlichen Lebens in den Basisgemeinden, doch oft genug feststellen, wie groß die Gefahr der ideologischen Anfälligkeit oder des Abdriftens in das rein Politische ist. – Pater Kentenich hat seine Schönstattbewegung von allem Anfang an als eine primär religiös-sittliche Erneuerungsbewegung verstanden und wollte diesen Charakter für immer gewahrt wissen. Was wie „Abstinenz“ im gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Bereich aussehen könnte, ist zunächst einmal die bewußt gesetzte Priorität gelebter Glaubensgemeinschaft. Man mag das mit Seeber „kirchliche Bestandssicherung“ nennen – es ist dann aber die aus dem Innersten der Kirche kommende Reaktion auf die tödliche Bedrohung aus der geistigen Umwelt. Gerade so ist es aber das Lesen und Beantworten der Zeichen der Zeit, durch die Gottes Geist heute spricht und darin seine eigene Strategie verfolgt. In der durchgetragenen Priorität und Vitalität gelebter Glaubensgemeinschaft scheint die providentielle Sendung der geistlichen Bewegungen in dieser Kirchenstunde zu liegen, die vielleicht erst im geschichtlichen Abstand voll erfaßt werden kann.

Das ist nun aber das zweite, das hier gesagt werden muß: Die geistlichen Gemeinschaften haben durchaus für ihre Gesamtstrategie das Ziel der verantwortlichen Mitarbeit an der „Neu-Evangelisierung der Kultur“ im Blick, wie sie Papst Johannes Paul immer wieder fordert. Das geschieht sicherlich in verschiedener Weise und auch unterschiedlicher Intensität. Alle Bewegungen in die Schublade „reiner Innerlichkeit“ stecken zu wollen, ist wohl doch eine zu grobe Vereinfachung. Was Schönstatt angeht, hat sein Gründer von Anfang an das Ziel einer neuen Gesellschaftsordnung deutlich vor Augen gehabt. Allerdings ging er dabei seine eigenen Wege. Nach seiner Einsicht in die Tiefe und Radikalität des gesellschaftlichen und seelischen Umbruchs heute muß wirklich zukunftsorientierte Wirksamkeit auf einer wesentlich tieferen Ebene ansetzen, als man das landläufig im Blick hat, wenn von Mitarbeit im öffentlichen Leben gesprochen wird. Die stille und zähe Graswurzelarbeit der Erziehung zum freien und mündigen Menschen und Christen, das gläubige Mühen um christ-

lich gelebte Ehe- und Familienspiritualität, das Ringen um das Ernstnehmen der in der Schöpfungsordnung grundgelegten Ordnungen in Natur und Gesellschaft als Norm für eine menschliche Ethik, das Einüben einer neuen Form von Autorität in Ehrfurcht vor der Freiheit und Mitverantwortung aller – alles, was mit solchen Blitzlichtern nur angedeutet sein kann, ist für Pater Kentenich wesentlicher Beitrag für eine neue, christlich inspirierte und verantwortbare Gesellschaftsordnung der Zukunft. Eine solche Konzeption setzt große Zielklarheit und einen langen Atem voraus. Schnelle „Erfolge“ können dabei nicht erwartet werden. Es ist unter den heute herrschenden Gegebenheiten aber auch nicht zu sehen, wie eine Neu-Evangelisierung der Kultur ohne diesen Dienst der Erziehung geschehen könnte. In diesem Sinn hat sich die Gesamtsituation im Vergleich etwa mit dem Aufkommen und Wirksamwerden der großen katholischen Verbände in Deutschland in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts radikal verändert. Auch im Blick auf die Befreiungsbewegungen in aller Welt gilt, was die neue Instruktion der Glaubenskongregation über „Christliche Freiheit und Befreiung“ so deutlich herausstellt: Es ist mit der Befreiung von herrschenden Unrechtssituationen nicht getan; die Erziehung der einzelnen und der gesellschaftlichen Zellen, von der Familie angefangen, zu freien Menschen und Christen muß ja irgendwann und irgendwo geschehen. Mechanismen gibt es nicht, die diese langwierige Erziehungsarbeit sozusagen automatisch ersetzen könnten. Es muß sich zeigen, wer die Zeichen der Zeit schneller und deutlicher erkannt und beantwortet hat.

Natürlich wußte Pater Kentenich, daß es allein mit „Erziehung für . . .“ nicht getan ist. Nach seiner Konzeption sollte das mitverantwortliche Handeln in allen Bereichen der Öffentlichkeit zunächst und zuerst von den in ihrer Glaubensgemeinschaft verwurzelten reifen und mündigen Einzelnen in eigenständiger Verantwortung in ihrem Kompetenzbereich getragen werden. Darüber hinaus rechnete er mit Unternehmungen, etwa im pädagogischen oder sozialen Bereich, die von Mitgliedern der Bewegungen getragen werden. Aber vor allem sah er die Schönstattbewegung selbst als Modellfall an, in dem auf kleinem Raum mit dem Blick auf die Anforderungen der kommenden Zeit Lösungen versucht und vorgelebt werden sollen. Das ist ein hoher Anspruch an die Bewegung, dem sie sich immer neu stellen muß, an dem sie sich auch von Kritikern oder kritischen Beobachtern messen lassen muß. Wie zukunftsgerichtet diese Sicht- und Handlungsweise ist, wie stark sie gerade im Blick auf die Neu-Evangelisierung der langsam sich herausbildenden Kultur der Zukunft alles Tun motivieren kann, zeigt sich aber wohl erst dann, wenn man diesen modellhaften Dienst in der historischen Perspektive sieht, die Pater Kentenich vor Augen hatte. Er hoffte darauf, daß sich aus dem Innern der Kirche und nicht zuletzt aus dem gelebten Leben und den Erfahrungen der geistlichen Bewegungen selbst die Kräfte und Vorstöße ergeben würden, die – wie etwa im

*frühen Mittelalter von den Klöstern – eine christlich inspirierte Kultur und Gesellschaft entstehen lassen könnten. Das ist eine Strategie, die mit langen Entwicklungsprozessen rechnet. In der Zwischenzeit gilt es, unentwegt die Zukunftsziele im Auge zu behalten und die jetzt möglichen und notwendigen Schritte daraufhin zu tun.*

GMB

„Die Kirche soll – wie sie es im Frühchristentum war, wie sie es hätte immer sein sollen – die Seele der heutigen gesamten Weltkultur werden. Also nicht Trennung der Kirche von der Kultur, nicht Trennung der Kirche von der Welt. Nein, die Kirche soll die Seele der Gesamtkultur, der verworrenen, überaus weltlich gesinnten Kultur werden.“

P. Kentenich (8. Dezember 1965)

# Die Bedeutung Pater Kentenichs für die Kirche vor dem Horizont der Zukunft

Von Barbara Albrecht

Aus der Vielzahl der Problembereiche, mit denen die Kirche in unserem Land (und darüber hinaus) zu tun hat, möchte ich vier herausgreifen und versuchen, jeweils vor dem Horizont der Zukunft die Bedeutung Pater Kentenichs angesichts der gegenwärtigen Lage zu skizzieren.

## *Der einzelne in der Kirche*

In der Herder-Korrespondenz (11/1984) findet sich ein Interview, das Klaus Nientiedt mit dem Darmstädter Hochschulpfarrer Erhard Weiher über Studenten und Studentengemeinden gehalten hat. Da sich an ihnen seismographisch viel im Blick auf die gegenwärtige Lage und die Zukunftsperspektiven für Kirche ablesen läßt, erscheinen mir folgende Beobachtungen des Hochschulpfarrers wichtig.

- Viele Studenten wünschen sich, sie könnten mit dem, was sie wirklich bewegt, in der Kirche mehr beheimatet sein. Aber sie sind es nicht und suchen inzwischen Antworten auf ihre Fragen nach dem Sinn des Lebens nur noch selten bei der Kirche (513). Denn diese wendet sich heute im allgemeinen kaum noch an *einzelne*. Sie betreut vielmehr flächendeckend „Bereiche“<sup>1</sup>. Sie ist vielerorts eine bürokratisch verwaltete Institution geworden und pastoral eingespannt in so viele gesellschaftliche Probleme, daß sie weithin für ihren religiösen Auftrag kaum noch Zeit hat.
- Viele „suchen nach inneren Leitbildern für ihr je persönliches Menschsein. Sie wollen keine Allgemein-Antworten und keine Allgemein-Moral, sie wollen ihre Identität in der lebendigen Beziehung zu anderen Menschen entwickeln.“
- Gerade Naturwissenschaftler und Techniker möchten ihre *Lebensgeschichte religiös deuten lernen*. „Sie suchen nicht Gleichungen, die mathematisch aufgehen, sondern Gleichnisse für Lebenserfahrung“ (515).
- Die Menschen „suchen nach einer Einbettung ihres Wissens. Sie suchen nach einer ‚Ökologie des Geistes‘, weil sie spüren, daß der Lebenshaushalt durch das viele Analysieren und Zergliedern vielfach bedroht ist“.
- „Ich erlebe . . . , daß Studenten nicht auf den gewohnten Autobahnen, sondern *auf Bergpfaden gehen wollen* und daß sie beim Priester und Studentenseelsorger eine Art Ausbildung dafür suchen. Aber sie erwarten nicht, daß er sie permanent am Seil hält“ (515).

- Studenten fragen: „Wie glaubwürdig bist du? Was für ein Mensch bist du? Kann man z. B. gegen dich als Baum anrennen, oder fällst du gleich um? *Autorität* wird nur anerkannt, wenn sie auf persönlicher Echtheit beruht“ (516).

Genau diese Fragen, Nöte und Situationen hatte Pater Kentenich von 1912 an bis an sein Lebensende im Blick. Sein priesterlicher Einsatz galt zunächst dem einzelnen in der Kirche, seiner religiös-sittlichen Entfaltung zur charakterfesten, gemeinschaftsfähigen Persönlichkeit: „Wir müssen feste Charaktere sein. Gott will keine Galeerensklaven, er will freie Ruderer haben“ (GU 17), so sagte er seinen Jungen 1912. Pater Kentenich wollte die Seinen zeitlebens „*Höhenpfade*“ einer *hochgemuten und einsatzfreudigen Selbsterziehung* führen, ohne sie dauernd am Seil festzuhalten. Freiheits- und Vertrauenspädagogik waren daher Grundpfeiler seines gesamten Lebenswerkes. Ihm ging es um die *Formung des einzelnen* in seelsorglicher Kleinarbeit. So war er denn im eigentlichen Sinn für unzählige Menschen zuallererst Seelsorger, ein väterlicher Priestererzieher auf Gott hin, einer, der vor allem zuhören und der die wahren inneren Fragen und Nöte des einzelnen heraushören konnte, zumal die geistigen. Er hatte selbst als Theologiestudent eine schwere geistige Krise durchgemacht und fast bis zum Irrewerden an dem „Analysieren und Zerstückeln“ seines eigenen „Lebenshaushaltes“ durch das sezierende, mechanistische Denken gelitten. Diesem Denken, das die Einheit von Gott und Welt, Wissenschaft und Leben, von Erstursache und Zweitursache . . . zerreißt, galt sein Lebenskampf. Die „*Ökologie des Geistes*“ bestand für Pater Kentenich im „*organischen Denken und Leben*“, in der Einbettung alles Einzelhaften ins Ganze von Natur und Übernatur.

Schon in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts erkannte Pater Kentenich die heraufziehende Gefahr der totalen Entpersönlichung und Entwertung des einzelnen, die Gefahr der totalen Verkolektivierung durch das industrielle Zeitalter einerseits und die von totalitären Ideologien beeinflusste anonyme Massengesellschaft andererseits. Darum sein *Bemühen um den einzelnen* (die Schönstattbewegung ist Erzieher- und Erziehungsbewegung). Darum aber auch die Verkündigung eines Gottes, der als „Gott des Lebens und der Geschichte“ nicht nur die Welt im ganzen im Blick hat, sondern jeden einzelnen Menschen. Die *Lehre von Gott, dem Vater*, hat Pater Kentenich in einer zunehmend „vaterlosen Gesellschaft“ – unter Einsatz seiner Person – sehr bewußt aus einer dogmatisch gewußten Bücher- und Buchstabenwahrheit zu einer einzigartig konkreten Lebenswahrheit werden lassen. Aus dieser Quelle, aus der verkündeten und in Leben übersetzten Wahrheit haben Unzählige über ihn einen immer tieferen Zugang zu Gott als ihrem ganz persönlichen, barmherzigen Vater gefunden. Daß er jeden Menschen, so wie



er ist, annimmt, ohne Auswahl jedes seiner Kinder gern hat, mit jedem einen originellen Liebesplan im Sinn hat – das sollte denen, die sich Pater Kentenich mit ihrer Not öffneten, gleichsam in Fleisch und Blut übergehen. Schönstatt hat eine patrozentrische Lebensorientierung und Frömmigkeit anzubieten, die heilend und heilvoll sein kann für viele suchende und innerlich verwundete Menschen unserer Tage.

Pater Kentenich wußte um die lebenswichtige *Bedeutung geschöpflicher Transparente Gottes*. Er wußte um die lebenswichtige Bedeutung personaler Bindungen und wußte zugleich darum, daß Menschen letztlich über menschliche Bindungen in die Bindung an den Vater-Gott hinfinden und zu ihr hingeführt werden müssen. Darum sollen die von Pater Kentenich gegründeten Priestergemeinschaften Vater- und Vätergemeinschaften sein. Die geistliche Vaterschaft schenkt den Priestern selbst Identität. Und sie verkörpert darüber hinaus lebenweckende Autorität. Priesterliche und natürliche Väter sollen nicht nur Autorität haben, sondern echte, *verlässliche Autorität sein*, Autorität, gegen die man „anrennen“ und die man auf ihre Glaubwürdigkeit und Treue hin „testen“ kann: „Wie glaubwürdig bist du?“. Wer diese Frage an Pater Kentenich stellt und ihn in dieser Richtung „anrennt“, wird nicht enttäuscht. Da sich „Leben nur an Leben entzündet“, kann er über den menschlichen Verkünder und väterlichen Repräsentanten Gottes zu diesem selbst hinfinden und werden menschliche Väter in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung nicht nur „*Gleichnisse für Lebenserfahrung*“, sondern zum *Zugang zu Gott, dem Vater*. Daß eine solche Konzeption heute von Theologen in der Kirche und von Pädagogen weithin als „veraltet“ verspottet und zerrissen wird, macht ihre Dringlichkeit und die geheime Sehnsucht nach echten Vätern nicht geringer, sondern eher größer.

Im Blick auf den einzelnen Christen in der Kirche und die heutige Problematik ist auch dieses wichtig: Der Studentenpfarrer berichtete in dem erwähnten Interview davon, daß viele Studenten nach inneren Leitbildern für ihr je persönliches Menschsein suchen und dem geheimnisvollen Hintergrund ihres Lebens begegnen, ja ihre Lebensgeschichte religiös deuten lernen wollen. Pater Kentenich bietet dafür originelle Hilfe an: das *Tasten nach dem „Persönlichen Ideal“* einerseits und das *vorsehungsgläubige Betrachten der Zeit und der persönlichen Führungsgeschichte* andererseits.

Mit dem „Persönlichen Ideal“ ist das gemeint, was als gottgewollte Idee dem einzelnen Menschen zur Identität mit sich selber verhilft, „Gottes Melodie“ (Ignatius v. Antiochien) in dem einzelnen, die er finden und als „ausgeprägt originelles Glied am geheimnisvollen Leib Christi“ (26. 5. 1966) als sein eigenes „Lebenslied“ im Laufe seines Lebens „immer reiner singen lernen“ soll.<sup>2</sup>

Psychologisch kommt hier das in Sicht, was Pater Kentenich die „Grundstimmung“ eines Menschen und den „Grundzug“ seiner Seele nennt (KLK, Persönl. Ideal), das, wohin jemand (im positiven Sinn) immer wieder neigt, was seine geheimste Sehnsucht ausmacht, was ihn anzieht. Das ist eine Frage, die bei Lebensentscheidungen im Blick auf die Berufung zur Ehe, zum Priestertum oder Ordensleben, sei es kontemplativ oder aktiv, aber auch bei der gesamten religiös-sittlichen Selbsterziehung im Dienste des Reifens zum „Vollalter Christi“ (Eph 4, 13) von großer Wichtigkeit ist. Was hat Gott, der persönliche Vater, sich mit diesem einzelnen Menschenkind gedacht? Was ist seine „Melodie“ für ihn? Was ist sein „Plan“ mit diesem Menschen? Welche positiven Kräfte und Möglichkeiten, welche „Töne“ dürfen nicht abgewürgt und unterdrückt, sondern müssen entfaltet, erzogen, gebildet, in die Höhe „gelenkt“ werden, um nach seinem Willen „Gottes Melodie“ ganz schön zu singen?

Außer auf die Seins- und Zeitenstimmen hat Pater Kentenich Väter, Mütter, Priester, Schwestern . . . gelehrt, ehrfürchtig auf die Seelenstimmen der ihnen Anvertrauten zu horchen; denn auch das gehört zum Ethos des Erziehers: „selbstlos fremdem Leben (zu) dienen“.

Eine solche pastoral-pädagogische Hilfestellung, damit der einzelne nach dem Willen Gottes seine Identität finde, das Ertasten, Suchen und Finden des persönlichen inneren Leitbildes, des je persönlichen „Lebensliedes“, bedeutet nun aber nicht, daß damit dem Lustprinzip („Ich brauche nur zu tun, was mir gefällt, wohin sich meine Seelenstimme neigt“) ganz freie Bahn gelassen wird. Gerade die Bemühung Pater Kentenichs um eine echte religiös-sittliche Persönlichkeitserziehung, die nicht nur den Kopf, sondern auch das unterbewußte Leben erreicht und prägt, war *Kreuzeserziehung*, wie wir sie heute brauchen. Der einzelne soll in der Nachfolge Jesu lernen, in Liebe bereit zu sein zu Opfer und Verzicht. Er soll das „Ja, Vater!“ buchstabieren, ja singen lernen – ein Leben lang. „Mir geschehe nach deinem Willen!“ – in jeder Lage. Es geht Pater Kentenich um die Bemühung, eine positive Voreinstellung für mögliche schwere und schwerste Lebenslasten zu gewinnen und darum, in den Christen den Glauben daran zu stärken, daß in allem Begegnenden Gottes Liebesplan zu entdecken ist. *Vorsehungsglaube* also nicht nur in der Theorie, sondern in der Praxis gelebten Lebens, so daß auch „Felsbrocken“ gegen uns zu einer „Treppe“ zum Dreifaltigen Gott werden können (GU 32). Das ist der Weg zur Sinnfindung in allem Widerfahrenden, wie ihn Pater Kentenich als „Pfadfinder“ selber ausgekundschaftet und unzählig vielen Menschen in ihrer geistig-seelisch-religiösen Not gezeigt hat.

### *Kirche in der modernen Gesellschaft*

Wenige Wochen vor seinem Tod hat der 80jährige K. Rahner sich einem

Interview mit dem Chefredakteur der Herder-Korrespondenz, D. A. Seeber, zur Verfügung gestellt. Es ist unter der Überschrift „Die ‚winterliche‘ Kirche und die Chancen des Christentums“ in der HK (4/1984) veröffentlicht worden.<sup>3</sup>

Als „winterlich“ bezeichnet Rahner unsere mitteleuropäische Situation angesichts der zahlenmäßigen Schrumpfung der Kirche im Blick auf Taufen, kirchliche Eheschließungen, Mangel an Nachwuchs bei den geistlichen Berufen u. a. m. Insgesamt, so Rahner, ist die Kirche in Europa eindeutig in der Defensive.

Rahner bleibt in diesem Interview jedoch nicht bei der Diagnose stehen, sondern weist auch in die Richtung, in der seiner Ansicht nach situationsgerechte Hilfe zu finden wäre. Es geht ihm um eine neue Seelsorgestrategie. Seine Frage ist, ob „die Kirche gut beraten ist, wenn sie das System flächendeckender Pfarreien immer noch aufrechterhalten will oder ob es, so problematisch das Bild ist, nicht besser wäre, *blühende Oasen* zu schaffen . . . Schafft doch diese lebendigen, radikal zusammenhaltenden, die Gemeinden der Urkirche neu lebendig machenden Gemeinden, die ein *besonderes Sendungsbewußtsein* haben, die sich ganz anders empfinden als die übrige Welt. Die Frage ist dann: Gelingt das in einem genügenden Maße oder schafft man damit nur kleine Ghetto-Inseln, die zwar viel Nestwärme produzieren, die übrige Welt aber im Grunde gar nicht erwärmen, wie Thermosflaschen, die nach innen warm halten und außen alles kalt lassen“ (167).

Mitten in der modernen Welt blühende Oasen schaffen, in denen sich lebendige christliche Gemeinschaft bildet, die radikal zusammenhält und zugleich ein besonderes Sendungsbewußtsein entwickelt – genau das war seit 1914 das zentrale Anliegen Pater Kentenichs. 1934 sagte er einmal wörtlich: „Wir müssen . . . eine neue Welt schaffen helfen, in der die ursprünglich katholischen Kräfte mobilisiert werden. Das wäre die rechte Angriffspolitik . . . Wir müssen *Oasen schaffen*, und jeder kann es . . . Dieser Pessimismus, dieses unfruchtbare Schimpfen und Warten, Hangen, Bangen und Hängenlassen taugt nichts“<sup>4</sup>.

Der Schaffung blühender Oasen diene alles, was Pater Kentenich im Blick auf den Wert lokaler Bindungen für den heimatlosen, „wurzelkranken“ Menschen und Christen unserer Tage erkannt, gekündet und mit Gottes und der Gottesmutter Hilfe als einzigartige Chance aufgezeigt und grundgelegt hat: die Möglichkeit einer tiefen inneren Beheimatung des im Glauben zunehmend verunsicherten Volkes im *Heiligtum*. Das Urheiligtum in Schönstatt und die inzwischen über 100 Filialheiligtümer in aller Welt dienen alle der gleichen Aufgabe. Sie schenken als kleine geistliche Oasen noch zwischen Hochhäusern eine Atmosphäre der Ruhe, der Geborgenheit; sie schenken Heimatgnaden, führen über das jeweils in ihnen geschlossene Liebesbündnis und die zumeist

tägliche eucharistische Anbetung zur inneren Wandlung und religiös-sittlichen Verlebendigung des einzelnen und dienen der Intensivierung des christlichen Sendungsbewußtseins und Apostolatsgeistes.

Die Heiligtümer mit den sie jeweils umgebenden Bildungsstätten oder Schulungshäusern (Schönstatt versteht sich als intensive Glaubenschule!) sind mittlerweile nicht nur für viele Nationen und Diözesen, für die von Pater Kentenich gegründeten Gemeinschaften und jeden einzelnen Schönstätter, sondern weit darüber hinaus für eine zunehmende Wallfahrtsbewegung von Christen aus vielen Völkern, Stämmen und Sprachen zu *Zentren kirchlicher Erneuerung* geworden. Vom jeweiligen Schönstattheiligtum aus fließt ein Strom religiös-sittlicher Orientierung, Stabilisierung und Vitalisierung in die Kirche der einzelnen Länder und Diözesen – bis hinein in die ungezählten sog. *Hausheiligtümer*, die Tausende von Familien jeweils zur „Hauskirche“ verbinden und auch in der einfachsten und armseligsten Umwelt Kirche zur Erscheinung bringen, junge und alte Familienglieder sammeln, versammeln und aussenden mitten hinein in die moderne Gesellschaft.

Schönstatt kann und darf nach dem Willen seines Gründers kein Selbstzweck, kein Ghetto sein. Die warme, bergende Atmosphäre in den Heiligtümern soll nach draußen vermittelt werden. Aber das setzt natürlich voraus, daß der vor Kälte heute oft auch in der Kirche frierende, heimatlos gewordene Christ erst einmal selbst wieder auftaut, sich erwärmt für den Glauben der Kirche, für das Leben im Liebesbündnis – und sich für ein geordnetes, persönliches geistliches Leben entscheidet. Gemeint ist ein Leben, in dem das persönliche asketische Streben des einzelnen mit seinem *Weltdienst* und seinem ernsthaften Engagement in Familie und Beruf verbunden ist.

„Die Wahrheit ist konkret!“ Auch schönstättischer Weltdienst! In Südafrika gibt es z. B. seit Jahren stark besuchte *Kurse für Christian Business Management*, in denen die spirituellen und pädagogisch-psychologischen Anliegen Pater Kentenichs fruchtbar gemacht werden für die Probleme der modernen Arbeitswelt. Da geht es insgesamt um die *Integration von Glauben und Leben*; da geht es im einzelnen um Autorität, um Betriebsstrukturfragen, um christliches Betriebsklima (eine unmittelbare Anwendung alles dessen, was Pater Kentenich mit dem neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft und Gesellschaftsordnung intendiert hat). Da geht es um Entfaltung der Persönlichkeit auch im Betrieb, schlichtweg um den Menschen und die Vermenschlichung der Arbeitsbedingungen und um einen christlichen Führungsstil – immer unter dem Aspekt organischer Bindungen und einer christlichen Wertpädagogik, bei der der einzelne in seiner Bedeutung geachtet und seine Arbeit in dem viel größeren Zusammenhang des Dienstes am Gemeinwohl im Sinne der gottgewollten Ordnung unter Menschen und Völkern gesehen und gewertet wird.

Ein weiteres ist in unserem Zusammenhang von Bedeutung. Pater Kentenich ist eine der größten *Gründergestalten* in der Geschichte der Kirche. Aufgrund seiner unerhörten Sensibilität für die gewaltigen Erschütterungen in Welt und Kirche, aufgrund auch seiner treffsicheren Diagnose der geistigen Viren, die den Menschen und menschliche Gemeinschaften in unserem Jahrhundert zutiefst bedrohen, und schließlich aufgrund seines Charismas, aus den Zeitenstimmen die Stimme Gottes im Blick auf Heilung und Heil herauszuhören, hat er einen *neuen Typ von Gemeinschaft* ins Leben gerufen: eine apostolische Bewegung familienhafter Prägung *für den Einsatz mitten in der Welt*. Diese Bewegung ist in sich ein vielfach abgestufter Bindungsorganismus von verschiedensten Gliederungen und Vergemeinschaftungen. Familien, Priester, Schwestern, männliche und weibliche Jugend, berufstätige Frauen, Männer, Mütter und Kranke haben sich jeweils zu selbständigen Gemeinschaften und Gliederungen föderativ zusammengeschlossen .

Das gemeinsame Anliegen, die spezifisch schönstättische Sendung dieser differenzierten geistlichen Bewegung ist es, die profane Werktagswelt in Familie und Beruf, in Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur und wo es auch sein mag, mit dem Geist Jesu Christi zu durchdringen und diese Welt christlich zu gestalten. Schönstatt will mitarbeiten an der *Verwirklichung einer christlichen Gesellschaftsordnung* und daran, daß in unserer -geistig und menschlich zerrissenen Welt die Kirche zur Seele einer neuen Kultur der Liebe wird. Denn wir dürfen, nach Pater Kentenich, das Christentum nicht einseitig auffassen nur als „Himmelsleiter“. Es ist auch „Erdenleiter“, die mitten hinein führt in die moderne Welt.<sup>5</sup>

Die Mitverantwortung für die Gestaltung der profanen Welt soll geschehen durch Menschen, die zu christlichen Persönlichkeiten geformt sind, durch „*neue Menschen*“ in „*neuer Gemeinschaft*“. Sie wählen und schützen das Leben. Sie sind gefeit gegen Massensuggestion und wagen es, gegen den Strom zu schwimmen. Sie halten sich, vielfach verspottet, z. B. in Ehe, Familie, Beruf und Arbeitswelt an die Gebote Gottes, an die sittlichen Forderungen der katholischen Kirche, an „treueste Pflichterfüllung“ und andere vergessene Tugenden, ohne die menschliches Zusammenleben verfällt. In ihrer jeweiligen Umgebung versuchen sie, wie die Gottesmutter, Christus zu den Menschen zu tragen, „der Welt das Antlitz Christi wiederum aufzuprägen“ (GU 54) und eine Atmosphäre zu bilden, in der die Menschen die verlorene organische Einheit ihres Lebens wiederfinden. So wollte Pater Kentenich in allem durch gelebte Lösungen im kleinen der Kirche Modelle anbieten für das Leben „morgen und übermorgen“.

#### *Kirche in radikal säkularisierter Umwelt*

Bischof Joachim Wanke, Erfurt, hat zu Beginn seiner Amtstätigkeit 1981 den

Versuch einer pastoralen Standortbestimmung gemacht, die außerordentlich aktuell ist auch für die Kirche in der Bundesrepublik. Das Referat, auf Priesterkonferenzen gehalten, ist überschrieben: „Der Weg der Kirche in unserem Raum“<sup>6</sup>. Bischof Wankes Diagnose sieht zusammengefaßt so aus:

- Die Kirche ist nicht mehr „Diasporakirche“ unter nichtkatholischen Gläubigen, sondern Kirche unter „ungetauften blanken Heiden“ (159), Kirche in einer total säkularisierten, materialistischen Umwelt, in der Gott, Religion und Kirche nicht mehr vorkommen. „Der ‚Ausfall‘ Gottes ist radikal und die ganze Breite des Lebens abdeckend“ (147). Und zugleich gibt es „einen Zwang zur Anpassung, der alles Personale verschlingt ins Kollektiv hinein“ (159), die *totale Entindividualisierung!*
- Diese Situation ist nach Bischof Wanke ein Anruf, um sich schockieren zu lassen, und sie ist zugleich ein Auftrag: „Die Kirche hat die Existenz, die Wirklichkeit Gottes zu bezeugen“ (150). Und das muß zuallererst Sache der Priester sein. „Wir Priester müssen stärker zu Männern einer geistlichen Erfahrung werden, die innerhalb des Raumes dieser säkularisierten Welt authentisch und überzeugend in die Welt Gottes einzuführen vermögen“ (154). „Werden wir Seelsorger dieser säkularisierten Jugend geistliche Erfahrung vermitteln können? Das halte ich für die Schlüsselfrage unserer Seelsorge“ (159).
- Die Situation ist zugleich *Auftrag zur Leidensbereitschaft* der Kirche. Die Kirche muß mit ihrem Herrn „ans Kreuz“ (152).
- Und schließlich ergibt sich aus der Situation die Notwendigkeit, ein allen pastoralen Einzelaktionen und Programmen *voranleuchtendes Zukunftsbild* zu finden, zu bezeugen und vorwegnehmend zu leben. „Allein von solchen *visionären Entwürfen* her kann es zu neuen Aufbrüchen in der Geschichte der Menschheit kommen . . . Unsere Pastoral muß etwas von der großen Utopie des Gottesreiches erkennen lassen“ (151, 155). So bleibt sie optimistisch und zugleich realistisch, weil wir, wie Bischof Wanke sagt, lernen, „nicht nur auf uns selbst zu hoffen“ (155).

Pater Kantenich hat zu seiner Zeit die Situation sehr nüchtern ähnlich gesehen und beurteilt wie der Bischof in der DDR heute, denn die Verhältnisse für Christen im Machtbereich des Kommunismus, seit 1917 im Blick Pater Kantenichs, waren ja unmittelbar aktuell auch im Nationalsozialismus. Die Antitheisten, so sagte er den Seinen 1934, wollen leidenschaftlich, daß die Welt Gott los wird. „Der Verstand soll gelöst werden von Gott, der Wille soll gelöst werden von Gott. Das Herz soll gelöst werden von Gott. Vor allem soll das Unterbewußtsein gelöst werden von Gott. Der ganze Mensch soll entwurzelt, herausgerissen werden aus der tiefen, unlöslichen Verknüpfung und Verbindung mit dem personalen Gott“<sup>7</sup>.

Bei einer solchen Diagnose ist die Therapie klar. Es geht darum, eben diese *Verbindung des Menschen mit Gott bis ins Unterbewußte hinein* so

intensiv wie möglich zu *stärken*. Im Grunde ist Pater Kantenichs gesamte pastoral-pädagogische Konzeption, seine Anthropologie, seine Theologie, sein Bild von Gott, vom Menschen, von menschlicher Gemeinschaft . . . darauf angelegt, der Kirche zu helfen, in dieser gewaltigen Schlacht um den Menschen und seine Seele durchzuhalten und zu siegen.

So ist es denn verständlich, daß Pater Kantenich die Seinen in langfristiger Strategie zeitlebens geschult hat, sich als christliche Persönlichkeiten und Glieder der Kirche auf den äußersten Kampf vorzubereiten. Da er voraussah, daß es in Zukunft keine geschützten katholischen Territorien mehr geben würde, sollten die Glieder seiner Gemeinschaften „diasporafähig“ werden. Ja, noch mehr: Sie sollten und sollen auch „lagerfähig“ werden, um, wie er, innerlich ungebrochen den geistigen Zusammenbruch „morgen“ zu überstehen und um der Kirche danach, „übermorgen“, zum Neuaufbau „am anderen Ufer“ zur Verfügung zu stehen. Weil Gott, nach Pater Kantenichs vorsehungsgläubiger Überzeugung, die er den Seinen geradezu eingepfht hat, wirklich „auf der Spitze des Zeitgeschehens“ zu finden ist (REG 1/1968, 30), kann der Zusammenbruch (der auch bei uns im Grunde längst begonnen hat, auch wenn viele Glieder der Kirche das immer noch nicht merken) nur mit Gott zu tun haben. Wo der Gott des Lebens „zerbrechen läßt, will er neues Leben schaffen“ (REG 1/1971, 3).

Eine solche vorsehungsgläubige Erkenntnis konnte *Pater Kantenich* allerdings nur gewinnen und aussprechen, weil er *als Priester der Mann einer einzigartigen geistlichen Erfahrung* war und deshalb „innerhalb des Raumes dieser säkularisierten Welt authentisch und überzeugend in die Welt Gottes einzuführen“ vermochte. Er war *„geistlicher Zeuge und Führer für die Möglichkeit des Gottesglaubens“ nicht nur mitten in der Welt, sondern mitten in einer zielbewußt gegen Gott gerichteten Welt*. Das bezeugen nicht zuletzt seine in der Hölle von Dachau entstandenen „himmelwärts“ gerichteten schlichten Gebete.

Und noch etwas Gemeinsames. Wie der Erfurter Bischof heute, so hatte Pater Kantenich zeitlebens ein „allen Einzelaktionen voranleuchtendes Zukunftsbild“ vor Augen. Er wußte darum, daß der Kollektivismus aus einer großen Zukunftsvision lebt. „Das ist sein Geheimnis . . . Seine Vision schaltet den persönlichen Gott aus“, sie lebt vom Glauben an die Erlösung des Menschen durch den Menschen. Daraus zog Pater Kantenich die Folgerung: *„Vision kann nur durch Vision überwunden werden*. Alle anderen Versuche führen nicht zum Ziele, am wenigsten rationale Beweisführungen. Das zeigt die Geschichte des Christentums, vornehmlich in der Frühzeit. Die Gottesmutter hat im Magnifikat die christliche . . . visionäre Zukunftsschau in das denkwürdige Wort gekleidet: *Et exaltavit humiles . . . Die Niedrigen erhöht er . . . Bewußt oder unbewußt lebt diese Vision, wenn auch verzerrt . . . im Welt- und Menschenbild kollektivistischer Strömungen aller Richtungen“*<sup>8</sup>.

Die eigene Vision Pater Kentenichs betrifft ebenfalls die *Erhöhung der Niedrigen*, jedoch in einem total anderen Sinn. Für ihn ist das Hochziel die *Bildung des „neuen Menschen in einer neuen Gemeinschaft“*. Der neue Mensch: das ist die gefestigte christliche Persönlichkeit, von der schon die Rede war. Unter der neuen Gemeinschaft versteht er die von innen her „organisierte“, beseelte Gemeinschaft, für die das Wichtigste nicht die Organisation ist, sondern die *Pflege von Geist und Leben*. Die neue Gemeinschaft ist geprägt von solidarischer Mitverantwortung in einem freien, familienhaften Gehorsam. Sie unterdrückt nicht, sondern fördert das Wohl des einzelnen und bindet so alle Glieder in einer starken inneren Verbundenheit zusammen.

Pater Kentenich hat der Kirche unserer Tage noch einen anderen, tausendfach bewährten, hilfreichen Hinweis gegeben: Helferin in allen Schlachten Gottes, Helferin in dem weltgeschichtlichen Kampf zwischen Christus und Antichrist ist immer wieder *Maria, das große „Antidiabolikum“* (GU 86). Wer sich mit ihr verbündet, dem vermittelt sie den Zugang zu den Quellen des Heils, Kraft und Ausdauer im Kampf, Zuversicht. Darum: „Mit Maria hoffnungsfreudig und siegesgewiß in die neueste Zeit!“ So lautete das Grußwort Pater Kentenichs zum Treffen der Schönstatt-Familie am 7. September auf dem Essener Katholikentag 1968. Es war seine letzte geistliche Wegweisung nicht nur für die Seinen, sondern gerichtet an die gesamte Kirche in unserem Land, ein Hoffnungs-Ruf auf Zukunft hin. Am 15. September 1968 wurde Pater Kentenich von Gott heimggerufen aus dieser Welt.

#### *Pater Kentenichs Bedeutung für die Weltkirche*

An Gründungen geistlicher Gemeinschaften, die sich international ausgebreitet haben, ist unser Land reich. Aber die Gründer und Gründerinnen haben sich im Blick auf das geistliche Leben ihrer Gemeinschaften bislang angeschlossen an die großen geistlichen Präger des christlichen Abendlandes aus romanischen Ländern: Augustinus, Benedikt, Franziskus, Dominikus, Ignatius, Foucauld u. a. Pater Kentenich ist *der erste Deutsche*, der nicht nur *Gründer einer großen internationalen geistlichen Bewegung mit einer originellen neuen Gemeinschaftsstruktur* ist. Er hat seiner Familie auch als erster Deutscher eine *spirituelle Prägung origineller Art* gegeben, die außerhalb Deutschlands, vor allem in Lateinamerika, von der Volksseele ungemein positiv angenommen worden ist und viele geistliche Berufungen weckt, mehr als in unserem eigenen Land.

Pater Kentenichs Bedeutung für die Weltkirche reicht aber noch tiefer und hat noch ganz andere Aspekte. Nur ein Beispiel sei erwähnt. Es zeigt sich daran aber, daß und wie konkret sein spiritueller und pädagogischer Gesamtentwurf im Dienste des Weltauftrages der Kirche steht. Als Kardinal Julius



Döpfner 1976 kurz vor seinem plötzlichen Tod von einem Besuch Südafrikas zurückkam, war er, der sonst keine innere Beziehung zu Schönstatt hatte, nach eigenen Worten außerordentlich beeindruckt von der alle Rassendiskriminierungen überwindenden *familienpädagogischen Arbeit Schönstatts* an der Basis. Ihm war bewußt geworden, wie praktisch und einfühlsam dort *der missionarische Auftrag der Kirche als selbstloser Dienst an der Eigenart fremden Lebens* verwirklicht wurde und wie viel Schönstatt dafür anzubieten hat.

Von besonderer Bedeutung ist ein weltkirchliches Problem, das Pater Kentenich bereits in früherer Zeit erkannt und in faszinierend moderner Weise praktisch aufgegriffen hat, ein Problem, für das weitere kirchliche Kreise erst heute langsam sensibel werden.

In einem fiktiven Brief von Clodovis Boff (Bruder von Leonardo) an einen europäischen Freund (veröffentlicht in der HK 4/85) heißt es im Blick auf die praktisch-pastorale, neue interkontinentale kirchliche Verbundenheit: Wir sind dabei, „die eindimensionalen und Abhängigkeit hervorrufenden Beziehungen zwischen dem Norden und dem Süden in der Kirche zu überwinden. Vor allem müssen wir darauf bedacht sein, *Beziehungen einer authentischen Gemeinschaft (die mit Gegenseitigkeit zu tun hat) herzustellen, also Beziehungen in beiden Richtungen*, in denen man nicht nur theologische Ideen, sondern auch pastorale Erfahrungen und Personal miteinander teilt. Dazu braucht es die Schaffung von Kanälen, die die Kontakte und jeden Austausch in der Kirche regeln“ (183).<sup>9</sup>

Weil Pater Kentenich schon in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts die zunehmende „Enteuropäisierung“ der Kirche (OBr 66) vorausgesehen hatte, war er für einen *globalen Austausch ideeller und personeller Art* ungenau aufgeschlossen. Dieser Austausch hat sich seit langem in Schönstatt bewährt – bis hin zu Leitungs- und Erziehungsfunktionen, die ausländische Schönstatter in den Verbänden an den deutschen Zentren innehaben, und bis hin zum fruchtbaren Einsatz pastoraler Erfahrungen aus Lateinamerika in Deutschland (z. B. beim Wallfahrtswesen).

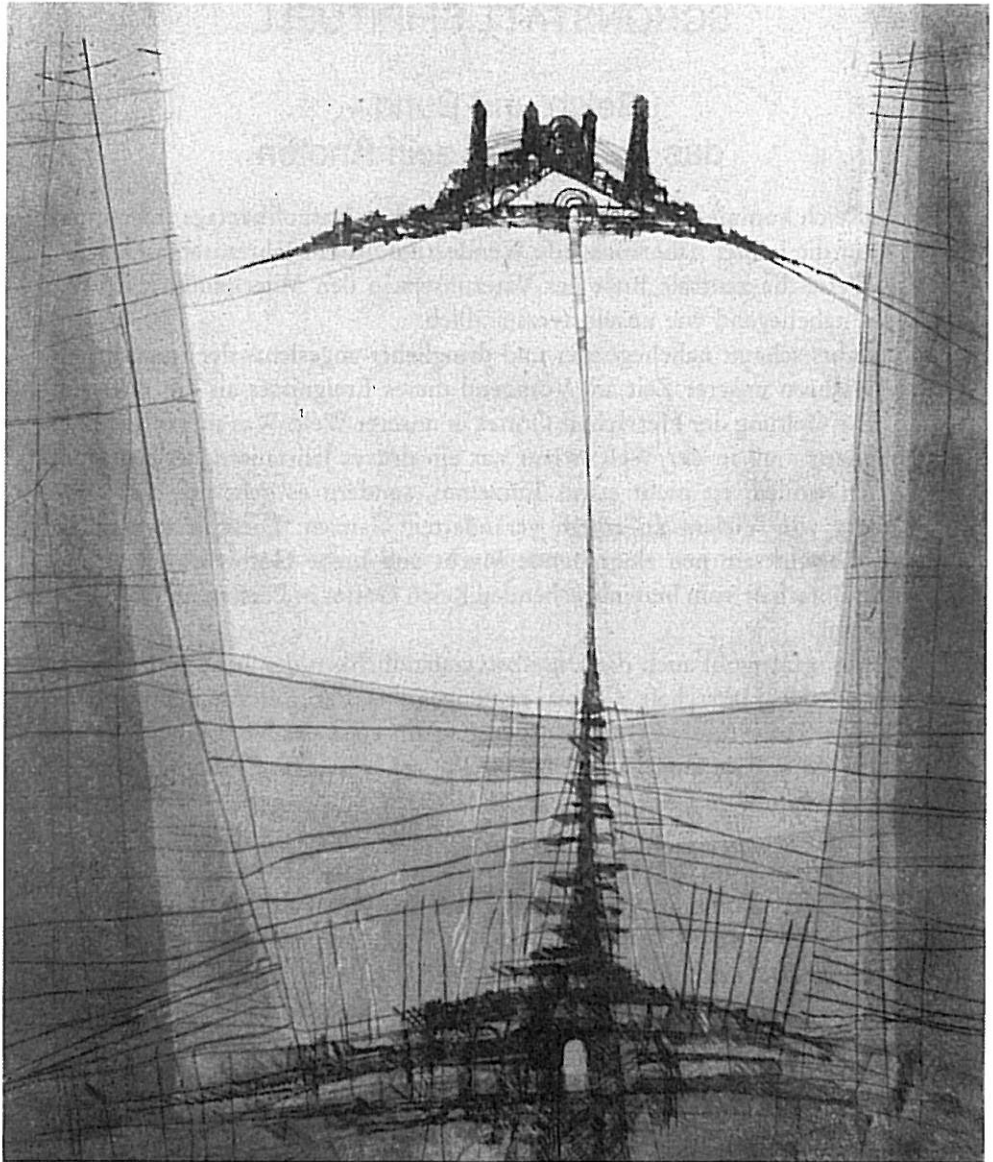
Schönstatts „Kanal“, der den Kontakt und Austausch in der Tiefe regelt, ist die unsichtbare „pipeline“ zwischen den Filialheiligtümern der Gottesmutter in aller Welt und ihrem Urheiligtum in Schönstatt einerseits und die vorsehungsgläubige Sensibilität für das, was sich nach dem „Gesetz der geöffneten Tür“ (s. 1 Kor 16, 9; 2 Kor 2, 12) aus den Zeitenstimmen als Wille Gottes abzeichnet andererseits. Deshalb sprach Pater Kentenich schon 1949 und 1952 von einem „Gegenstrom“ oder „Rückstrom“, der aus dem lateinamerikanischen Schönstatt zurückfließen würde ins Abendland, speziell nach Deutschland. Er sah sehr grundsätzlich schon damals voraus, was inzwischen für Schönstatt längst und für die Gesamtkirche anfänglich Wirklichkeit gewor-

den ist: „das Ende einer einseitigen (europäisch-kirchlichen) Bevormundung und den Anfang einer großen Eigenständigkeit; . . . das Ende des bloßen Empfangens und Nehmens und den Anfang eines selbstlosen und reichlichen Gebens“ (LSch I, 212), also den Zustand einer „schöpferischen Spannungseinheit“ und *gegenseitigen Befruchtung zwischen Nord und Süd in der Kirche Gottes*, wie ihn C. Boff für die Kirche in unseren Tagen wünscht. Pater Kantenich sprach vom „Wandel in der Blutzirkulation“, vom „Umschlag des Kräftespiels“ auf allen kirchlichen Ebenen (a. a. O.).

Daß er diesen Umschichtungsprozeß schon früh erkannt und „den Grundgedanken des Rückflusses der Lebensströmungen aus den neu ins Leben gerufenen Gemeinschaften auf die Gemeinschaft in Europa hin als wesentliches Lebensprinzip in die Bewegung eingebaut“ hat, ist, wie Prälat Wissing, der langjährige Leiter von Missio, gesagt hat, eines seiner größten Verdienste im Blick auf die Weltkirche. Mit Worten Wissings möchte ich unsere vier Abschnitte zusammenfassen: „In der Person des Gründers sehen wir . . . einen *Mann der Weltkirche*, der in seiner Person modellhaft zentrale Spannungen der Weltkirche ausgetragen hat: z. B. das Verhältnis des Charismas zum Amt, die prophetische Funktion, die sich nicht aus der Gesamtkirche abspaltet, der Aufbau einer internationalen Bewegung, die den nationalen wie universalen Aspekten zugleich Rechnung trägt und schließlich vor allem die Integration von Transzendenz und Immanenz, von Weltlichkeit und Gottesbezug in einer Spiritualität des ganzheitlichen Denkens, die die Kraft einer Gegenvision zum marxistischen Weltbild enthält“<sup>10</sup>.

„Pater Kantenichs Bedeutung für die Kirche vor dem Horizont der Zukunft“, so hieß unser Thema. Der kommenden Kirche am „neuesten Zeitenufer“, einer aus Gottes Geist erneuerten Kirche galt das Denken und Handeln, das Leben und Leiden, die außergewöhnliche Sendung dieses *einen einzelnen Mannes der Kirche*.

Sein Werk ist dem Schatz der geistlichen Tradition der Kirche zwar zutiefst verbunden. Und doch ist es zugleich in „*schöpferischer Treue*“ (*A. Menningen*) *durch und durch zukunftsorientiert*. In allem birgt dieses Werk eine innere Dynamik in sich, die m. E. genau das ist, was die müde abendländische Kirche heute braucht. 1968, wenige Monate vor seinem Tod, hat Pater Kantenich als 83jähriger den Seinen in einer Predigt zugerufen: Es geht darum, daß wir immer mehr zu einer „durchseelten Gemeinschaft werden, die ihre ganze Lebenskraft nicht damit verschleißt, immer wieder neu zu überlegen; wie können wir uns in unserer Familie wohlfühlen?, sondern: wie können wir uns vorbereiten, um eine Welt zu erobern?“ (REG 3/1969, 140) – zusammen mit der Gottesmutter für Christus, für den Dreifaltigen Gott. Diesen Gott hat Pater Kantenich mit seiner ganzen Existenz verkündet als den Gott nicht der religiösen Bücher, sondern als den „Gott des Lebens, des heutigen Lebens“,



„Verheißung“

# SCHÖNSTATT SPIRITUELL

## Reich und Bund – das Ganze und sein Knoten

„Dein Reich komme“ – das Motto des diesjährigen Katholikentags richtet den Blick auf die immer näherrückende Wende zum dritten Jahrtausend. Daß auf diese Weise die zentrale Bitte des Vaterunsers in den Mittelpunkt rückt, ist sowohl naheliegend wie unselbstverständlich.

Nichts scheint naheliegender und dringlicher angesichts der Spannungen und Gefahren unserer Zeit am Vorabend dieses Ereignisses als die Bitte um eine neue Geltung der Herrschaft Gottes in unserer Welt. Was sich offensichtlich ändern muß in der Welt, wenn wir ein drittes Jahrtausend erleben und bestehen wollen, ist nicht etwas Einzelnes, sondern es geht um eine neue Ordnung von Vielem zu einem veränderten Ganzen. Diese Verwandlung durch die wirksam neu eingreifende Macht und Liebe Gottes ist genau das, was die Botschaft vom hereinbrechenden Reich Gottes in Person und Schicksal Jesu meint.

Hier setzt wohl auch die Unselbstverständlichkeit der Bitte Jesu um das Kommen der Herrschaft Gottes ein angesichts der Zerrissenheit unserer modernen Kultur und Welt. Aber hier gewinnt auch das Motto des Katholikentags seine Aktualität: dringlich stellt sich die Frage nach sinnvollen Ansatzpunkten zum „Greifen“ seiner Botschaft.

Jesu Botschaft vom kommenden Gottesreich war immer mehr als reine Botschaft oder bloßes Programm – letztlich, weil der Bote selbst Inbegriff der Herrschaft Gottes war, der „Bund für sein Volk“, in dem Gott und Menschheit neu geeint wurden. Im „Blut seines Bundes“ ging die Geschichte des Reiches Gottes in Jesus weiter, hin zu allen Völkern und Geschlechtern.

Fragt man sich, was die Schönstattbewegung aus der Mitte ihrer Spiritualität beitragen kann zur Ausrichtung der Kirche auf den Advent des dritten Jahrtausends, wird man wohl an die Zuordnung von Reich und Bund denken dürfen.

Pater Kantenich hatte von Anfang an das Ganze im Blick: Er sprach engagiert vom „marianischen Christkönigs- und Vaterreich“. Sein Ansatzpunkt aber, ohne den diese Ausrichtung nicht in Gang gekommen wäre, war das originelle Liebesbündnis Schönstatts vom 18. Oktober 1914 und die mit ihm anhebende Bündniserfahrung. Es ging dabei immer neu um die Verknüpfung der Lebensbänder zwischen Gott und dem Menschen in Spiritualität und Humanität, in Heiligung und Weltgestaltung. Das Liebesbündnis und die mit

ihm gegebene Bündnisstätte, das Heiligtum, wurden zum Knotenpunkt und Ansatzpunkt neuer Integration – nicht primär auf Grund von programmatischem Handeln, sondern durch das, was spätere Deutung „Hereinbruch des Göttlichen“ nannte.

Diese Zuordnung von verheißenem „Reich“ und angebotenen „Bund“ wird auf schöne Weise deutlich in zwei Darstellungen aus einem Bilder-Zyklus, der zum Gedenkjahr Pater Kentenichs entstanden ist, welche hier zur meditativen Aneignung wiedergegeben sind.

„*Verheißung*“ ist das erste der beiden überschrieben: das himmlische Jerusalem wird geschaut; die neue Stadt als Inbegriff des endzeitlich vollendeten Reiches, dem alle Geschichte durch Untergänge und Neuanfänge zustrebt, ohne es von sich aus erreichen zu können, senkt sich vom hellen Bereich des Himmels herab. Zum Zerreißen dünn ist der Faden der gläubigen Hoffnung, der sich aus dem Bereich der irdisch-erfahrbaren Welt auf die Verheißung Gottes richtet. Doch wie dünn der Faden auch sei und wie zerbrechlich die Hoffnung: in Gottes wirksamem Plan von der Geschichte mit der Menschheit existiert diese Stadt. Hält die gläubige Hoffnung allem Zerreißen stand, dann kommt das Reich; die dynamische Verbindung ist gegeben. Ort der sich bildenden Erwartung ist die Bündnisstätte des Heiligtums, das erkennbar wird im angedeuteten Bereich der irdischen Welt.

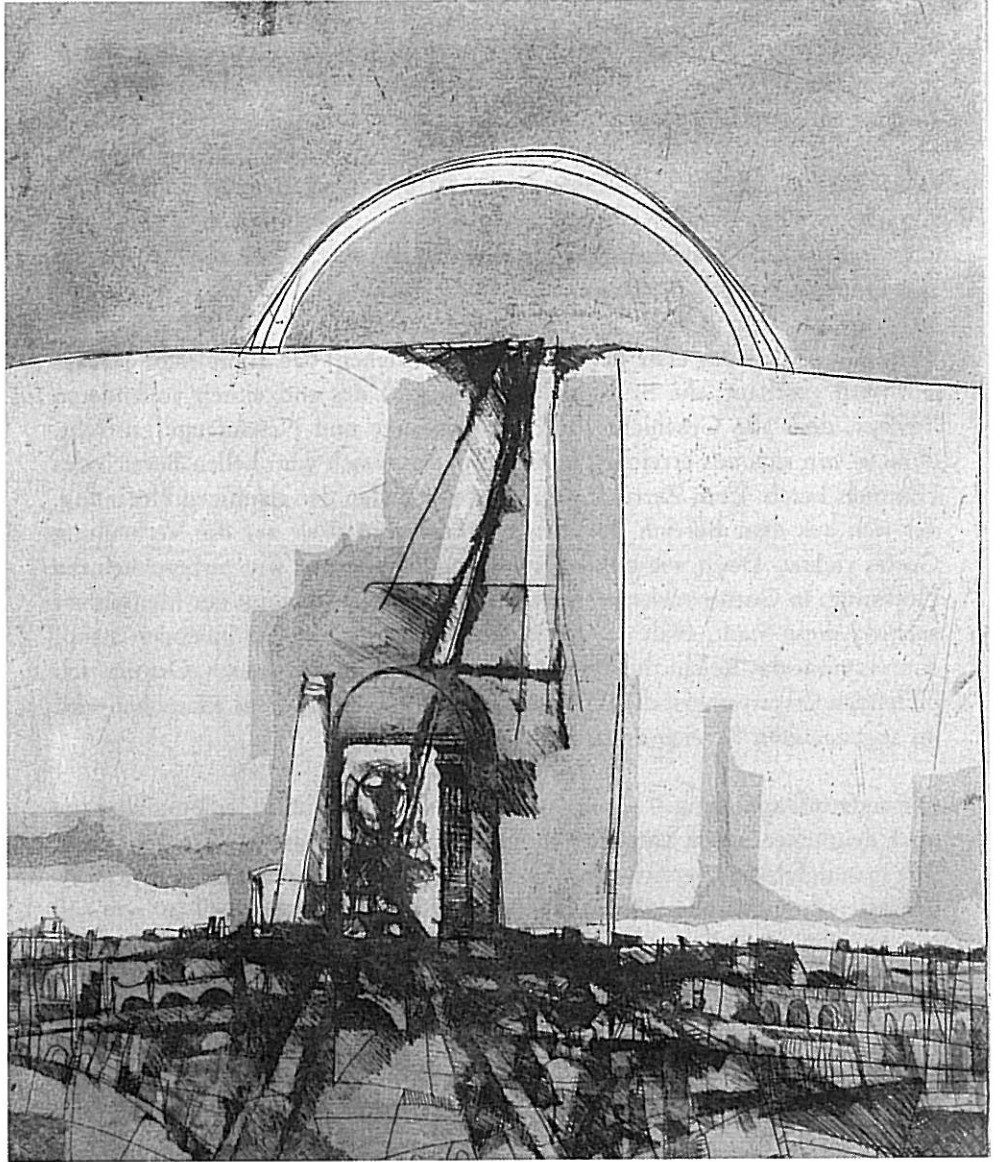
Die andere Darstellung – „*Bund*“ – zeigt den Knotenpunkt der Bündnisstätte noch deutlicher: sie ist Mittelpunkt der in zahllose Parzellen aufgeteilten Welt; ihre mannigfaltigen Bereiche und Verbindungen – erkennbar in den Brücken – gewinnen ihren Mittelpunkt im Heiligtum, das lediglich „offene Tür“ sein will hin zu jenem göttlichen Bereich, über dem sich der Bundesbogen wölbt. Säulenstümpfe einer vergangenen Kultur lehnen sich an und stellen sich zur Verfügung, um eine neue Welt, die aus der Gnade des Bündnisses entsteht, zu tragen. Der Himmel scheint verhangen, er ist lediglich erhellt durch den Regenbogen. Der lichte Bereich entsteht um das Geheimnis der offenen Tür, in die der Strahl jenseitigen Eingreifens und göttlicher Fügung fiel.

Lothar Penners

---

„Verheißung“ und „Bund“ aus: „Radierungen über Leben und Werk Pater Kentenichs.“ Ein Zyklus in sieben Bildern von der in Deutschland lebenden chilenischen Künstlerin María Jesús Ortiz de Fernández.

Fotos: G. Pollak



„Bund“

der heutigen Zeit (LSch I, 141). Ihm gegenüber gibt es nur die eine Antwort: die Antwort des Glaubens. Gemeint ist ein Glaube, der im Liebesbündnis mit Maria immer neu aus dem Kopf in Herz und Leben übergeht, und zwar so tief, daß er als praktischer Vorsehungsglaube ein Glaube voller Hoffnung wird, der das Sturmesgewitter unserer zunehmend apokalyptischen Zeit ungebrochen übersteht und sich rüstet für den Aufbau der Kirche „übermorgen“.

---

#### *Abkürzungen*

HK – Herder Korrespondenz. Monatshefte für Gesellschaft und Religion, Freiburg.  
REG – REGNUM. Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung, Vallendar-Schönstatt.

#### *Benutzte Schönstattliteratur:*

GU – Schönstatt. Die Gründungsurkunden. Vallendar-Schönstatt, 2. Auflage 1969.  
KLK – Zentrale Begriffe Schönstatts. Kleiner lexikalischer Kommentar, bearb. von H. Schlosser, Vallendar-Schönstatt 1977.  
LSCH – J. Kentenich: Das Lebensgeheimnis Schönstatts I: Geist und Form, Vallendar-Schönstatt 1971.  
OBr – J. Kentenich: Oktoberbrief 1949 an die Schönstattfamilie, Vallendar-Schönstatt 1970.

#### *Anmerkungen*

- 1 D. A. Seeber: Zeit, umzudenken, in: HK 8/1983, 343.
- 2 J. Bours: Nehmt Gottes Melodie in euch auf, Freiburg 1985, 5 f.
- 3 Zum Rahner-Interview s. E. Monnerjahn: Für die Kirche am neuesten Zeiteufer. Ein Desiderat Pater Rahners und die Gründung Pater Kentenichs, in: REG 4/1984, 147–160.
- 4 J. Kentenich: Ein neues Pfingsten, in: REG 4/1976, 179.
- 5 J. Kentenich: a. a. O., 178.
- 6 J. Wanke: Der Weg der Kirche in unserem Raum, in: REG 4/1983, 147–159.
- 7 J. Kentenich: Gott, wo bist du? Vallendar-Schönstatt, 2. Auflg. 1972, 14.
- 8 J. Kentenich (1948), in: H. Schlosser: Der neue Mensch – Die neue Gesellschaftsordnung, Vallendar-Schönstatt 1971, 286 f.
- 9 Die „Intuitionen“ Lateinamerikas auf Europa übertragen. Ein „Brief“ von Clodovis Boff, in: HK 4/1985, 177–183.
- 10 W. Wissing: Schönstatt in der Weltkirche, in: REG 3/1977, 99; 110.

## Die Theologie der Befreiung Würdigung und kritische Anfrage

Von Angel L. Strada

Im vorausgegangenen Heft haben wir versucht, die Bedeutung und die Grunddimensionen der Befreiungstheologie aufzuzeigen. Eine kritische Auseinandersetzung mit ihr ist das Thema der vorliegenden Überlegungen. Es geht uns darum, bei den dargelegten sechs Dimensionen dieser Theologie sowohl die wertvollen Impulse und positiven Anliegen herauszuheben als auch auf unge löste Fragen, bedenkliche Aspekte, Gefahren und Irrtümer aufmerksam zu machen.

Diese Auseinandersetzung kann weder in einer oberflächlichen, bedingungslosen Annahme bestehen, noch kann sie sich mit einer ebenso oberflächlichen, blinden Ablehnung der Befreiungstheologie begnügen. Ein echter Dialog verlangt den Verzicht auf ein billiges Schwarz-Weiß-Schema. Wir versuchen diesen Dialog in einen größeren geschichtlichen Rahmen hineinzustellen, wie er uns von Pater Kentenich nahegelegt wird, nämlich in das Ringen zwischen zwei Denk- und Lebensformen, die seit mehreren Jahrhunderten die abendländische Geistesgeschichte prägen<sup>1</sup>. Vom Ausgang dieses Ringens dürften die Kulturen des dritten Jahrtausends weitestgehend abhängig sein<sup>2</sup>.

Die eine Denk- und Lebensform – die Pater Kentenich als organisches Denken, Leben und Lieben bezeichnet – sucht die Integration von Teilaspekten und Ganzem, von Seins- und Prozeßdenken, von göttlichem Wirken und menschlichem Mitwirken. Sie steht im Gegensatz zu einer desintegrativen oder mechanistischen Denk- und Lebensform, deren Kern die Trennung von zusammenhängenden Größen ist: von Gott und Mensch, von Theorie und Praxis, von Person und Gemeinschaft, von Religion und Leben, von Kirche und Welt. Ihre Formel ist das „entweder – oder“. Diese zweite Geistesrichtung, die recht verschiedene Ausformungen in Philosophie, Theologie, Kunst, Politik usw. erfährt, tendiert dahin, ein Gegensatzschema zu schaffen, das es nicht ermöglicht, die Wirklichkeit mit ihrer Vielfalt von Aspekten, mit ihren Unterschieden und Polaritäten ganzheitlich zu erfassen. Das Resultat dieses Schemas ist die Verselbständigung von Einzelaspekten, die dann leicht verabsolutiert werden<sup>3</sup>.

Das charakteristische Merkmal der organischen Denk- und Lebensform ist demgegenüber das „sowohl – als auch“, d. h. das dauernde Bemühen, alle Elemente der Wirklichkeit in ihrer Differenzierung, Zuordnung und gegenseitigen Bezogenheit ernst zu nehmen. Diese Geistesrichtung zielt auf eine Synthese ab, die den in der Realität wurzelnden Spannungen keineswegs ausweicht oder sie verneint, sondern sie explizit einbezieht. Deswegen schließt solches Denken nicht aus, sondern ein die Vielfalt von Perspektiven, die



einseitige organische Betonung von Elementen (Zielen, Werten usw.), die Verschiebung von Akzenten, die Pendelschlagbewegung in den Kulturen<sup>4</sup>. Pater Kantenich hat sich nicht damit begnügt, beide Denk- und Lebensformen zu beschreiben und deren vielgestaltige geistesgeschichtliche Ausprägungen aufzuzeigen. Da er in dieser Problematik eine Schicksalsfrage für Kirche und Welt sah, hat er die Überwindung der mechanistischen und die Förderung der organischen Denk- und Lebensform als seine Lebensaufgabe betrachtet<sup>5</sup>. Nach seiner Überzeugung sollte sich jeder Versuch einer echten Erneuerung von Kirche und Welt an dieser Zielsetzung orientieren. Von ihr her gewinnt er auch die Kriterien für die Deutung der Zeitströmungen, für die Einschätzung ihrer Bedeutsamkeit und für die Antwort, die darauf zu geben ist.

Aus dem eben skizzierten Blickwinkel von Pater Kantenich wäre an die Befreiungstheologie die Hauptfrage zu richten, inwieweit diese fähig ist, ein organisches Denken, Leben und Lieben zu fördern. Daß im Rahmen unseres Aufsatzes darauf nur eine anfängliche und bescheidene Antwort gegeben werden kann, dürfte selbstverständlich sein. Unser Anliegen ist es, Perspektiven zu eröffnen, die uns für einen fruchtbaren Dialog wichtig zu sein scheinen, ohne daß wir Anspruch auf eine vollständige und erschöpfende Behandlung des Themas erheben.

### 1. *Partei ergreifen für die Armen*

Es ist ein großes Verdienst der Befreiungstheologie, die schmerzliche Wirklichkeit Lateinamerikas in den Vordergrund des Bewußtseins gerückt zu haben. Die Armut des Kontinents ist eine deutliche Gottesstimme, die gehört und beantwortet sein will.

Johannes Paul II. hat zu wiederholten Malen unmißverständlich und kraftvoll diese menschenunwürdige Situation angeprangert<sup>6</sup>. Die lateinamerikanische Bischofskonferenz legt den Finger in dieselbe Wunde: sie kritisiert das Vorhandensein großer Ungerechtigkeit und äußerster Armut. Der „sich immer mehr auftuende Abgrund zwischen Reichen und Armen ist ein Ärgernis und ein Widerspruch zum Christsein“<sup>7</sup>. Die Instruktion „*Libertatis nuntius*“ der Kongregation für die Glaubenslehre spricht von einem „Skandal der himmelschreienden Ungleichheiten zwischen Reichen und Armen“<sup>8</sup>. Die jüngst erschienene Instruktion „*Libertatis conscientia*“ stellt mit großer Eindringlichkeit fest: „Die schlimmen Ungleichheiten und die Unterdrückung aller Arten, die heute Millionen von Männern und Frauen treffen, stehen in offenem Widerspruch zum Evangelium Christi und können das Gewissen keines Christen gleichgültig lassen“<sup>9</sup>. In diesem Sinne stellt die Kongregation für die Glaubenslehre heraus: „Die Warnung vor den schweren Abweichungen, die in manchen ‚Befreiungstheologien‘ enthalten sind, darf keinesfalls als

eine auch nur indirekte Gutheißung derer verstanden werden, die zur Fortdauer des Elends der Völker beitragen, die davon profitieren, die sich daran beteiligen oder die dieses Elend unberührt läßt. Die Kirche, die dem Evangelium von der Barmherzigkeit und der Liebe zum Menschen folgt, hört den Ruf nach Gerechtigkeit und möchte mit allen ihren Kräften darauf antworten<sup>10</sup>.

In der Tat ist die Option für die Armen keine ins Belieben der Kirche gestellte Wahl. Sie ist eine Forderung des Evangeliums und besitzt Gültigkeit für die gesamte Kirche<sup>11</sup>. Um aber ihre ganze Fülle und Wirksamkeit zu sichern, sind mechanistische Einseitigkeiten zu vermeiden:

- Die Armen darf man nicht auf die beschränken, die in materiellem Elend leben. Zweifellos sind sie die Ärmsten, aber man muß auch andersgearteten Situationen von Armut ihr Gewicht beimessen: körperlich oder seelisch Kranke, Einsame und Verlassene, kurz, alle, die von menschlicher Schwachheit angefochten sind, sind Arme<sup>12</sup>.
- Armut darf nicht ausschließlich mit der materiellen Dimension gleichgesetzt werden. Sonst wären Arme allein die Proletarier, also alle, die zu einer bestimmten Klasse gehören. Diese Art Armut muß man mit aller Entschiedenheit bekämpfen.

Das Evangelium verkündet jedoch auch den Wert der Armut im Geist. Gemeint ist die Haltung der Einfachheit, der inneren Freiheit gegenüber den materiellen Gütern, der Offenheit für Gott und den Nächsten. Die materielle Armut kann zweifellos eine wirksame Hilfe sein, um diesen christlichen Wert zu leben, aber sie kann nicht von der Notwendigkeit einer Umkehr des Herzens und einer dauernden Ausrichtung auf die Nachfolge Christi dispensieren. Die Preisung des Herrn „Selig die Armen . . . “ ist ein Ruf, der sich an Reiche und Arme richtet<sup>13</sup>.

- Option für die Armen darf nicht als etwas Ausschließendes interpretiert werden. Die Kirche ist Zeichen und Werkzeug der allumfassenden Liebe Christi. Hier kommt das organische „sowohl – als auch“ zum Tragen. Die Kirche ist für die Armen, für die Jugend, für die Schwarzen, für die Massen da, sie ist ebenso da für die Reichen, die Alten, die Weißen, die Elite. Ist sie das nicht, dann droht sie zu einer Sekte zu werden. Allumfassende Liebe ist jedoch vereinbar mit Akzentsetzungen, mit einer bevorzugten Liebe für die Armen. Das schließt auch ein, daß die Kirche selbst arm ist, und daß sie inmitten der Armen lebt.

Die Befreiungstheologie möchte Theologie aus der Sicht der Armen treiben und im Dienste an deren Befreiung. Die Armen sind der eigentliche Ort dieser Theologie. Hier liegt ihre Stärke, aber auch eine ihrer Schwächen. Die Zentrierung auf diesen theologischen Ort legt den Akzent auf eine dramatische Wirklichkeit, sie greift eine große geschichtliche Herausforderung auf und

mobilisiert Kräfte für eine wirksame Praxis. All das ist als ein ausgesprochen wertvoller Beitrag zu betrachten, der die Mängel anderer Theologien bloßlegt, die ahistorisch, abstrakt und wirklichkeitsfremd sind. Man muß jedoch klarstellen, daß dieser theologische Ort nicht weit genug ist, um die ganze Realität des Kontinents zu umfassen. Er ist auch nicht in der Lage, der Ganzheit der christlichen Botschaft genügend Rechnung zu tragen. Die Wirklichkeit Lateinamerikas beschränkt sich nicht allein auf die Armen. Wir haben schon hervorgehoben, daß der Einsatz für die Armen eine vorrangige Aufgabe ist. Aber dabei stehen zu bleiben, hieße einen Aspekt der Wirklichkeit in mechanistischer Form zu verabsolutieren. Analyse und Deutung der Tatsache der Armut darf man nicht auf eine sozio-ökonomische Perspektive einengen, die eine andere wesentliche Perspektive außer acht läßt: die historisch-kulturelle. Letztere Sichtweise ist es gerade, die es ermöglicht, die sozio-ökonomischen Gegebenheiten in den größeren Zusammenhang der Identität eines jeden Volkes hineinzustellen, d. h. in seine historische Entwicklung, seine Werte und seine Art, sich an die Wirklichkeit zu binden. Nimmt man diese Daten der Kultur eines Volkes nicht ernst, so läuft man Gefahr, eine Befreiungspraxis zu befürworten, die am konkreten Menschen und Volk vorbeigeht. Denn Mensch und Volk sind nicht allein arm oder reich (ökonomisch gesehen), sondern auch und vor allem sind sie Träger einer Tradition, haben eine Wert- oder Unwertskala, drücken sich aus in Sprache, Gebräuchen, Riten<sup>14</sup>. Verkennt man diese Ebenen, dann läuft eine Befreiungspraxis Gefahr, daß sie Werk kleiner Gruppen bleibt, aber nicht vom Volk als seine eigene Sache empfunden und vorangetragen wird.

Im Licht einer historisch-kulturellen Analyse wird man nicht umhinkommen, sich der Frage zu stellen, ob die von den Befreiungstheologen vorgenommene Entgegensetzung zwischen dem in Europa herrschenden theologischen Ort – der Nichtglaubende als Ergebnis der Neuzeit und der Aufklärung – und dem in Lateinamerika vorherrschenden – der Nichtmensch als Ergebnis ungerechter Systeme – so ausschließlich und unversöhnlich ist. Auch in Lateinamerika ist ein wachsender Säkularisierungsprozeß festzustellen, deutlich wahrnehmbar in den Großstädten, in führenden Kreisen der Gesellschaft, aber auch (obwohl in geringerem Maße) in den einfachen Volksschichten<sup>15</sup>. Die Theologie der Befreiung, die sich als eine globale Antwort auf die Probleme des Kontinents versteht, sollte diesen Prozeß viel stärker berücksichtigen.

Eine weitere Frage ist die, ob es möglich ist, von den Armen her die Ganzheit der christlichen Botschaft zu erfassen. Wir wollen nicht in Zweifel ziehen, daß die Perspektive der Armen in keinem Versuch pastoraler oder theologischer Erneuerung in Lateinamerika fehlen darf. Es kommt aber darauf an, daß diese Perspektive nicht andere ebenfalls für die Praxis und Reflexion des Glaubens wesentliche verdrängt. „Für den Christen ist das Licht des Wortes Gottes, wie es in der Kirche und durch den Dienst des kirchlichen

Lehramtes verkündigt wird, die primäre Größe, an der sich jedes Faktum prüfen lassen muß, wenn es eine theologische Erkenntnisquelle sein will“<sup>16</sup>. Die Integration der historisch-kulturellen Perspektive und die stärkere Berücksichtigung von anderen theologischen Erkenntnisquellen würde die Theologie der Befreiung bereichern. Die Bischöfe in Puebla haben sich um eine solche Synthese bemüht. Sie prangern die schweren sozio-ökonomischen Mißstände an, aber sie analysieren auch Licht- und Schattenseiten der Geschichte und Kultur des Kontinents. All das ist eingebunden in ein Evangelisierungsprogramm, das von der Wandlung der Herzen bis zur Veränderung sozialer, politischer und ökonomischer Strukturen reicht. Das läuft aber nicht hinaus auf ein neutrales Programm, in dem alles und jedes Platz hat und eine lähmende Harmonie herrscht, weil es weder Akzente noch drängende Imperative gibt. Puebla stellt vielmehr klare Prioritäten auf und berücksichtigt die Ganzheit der Realität des Kontinents<sup>17</sup>.

## 2. Die Befreiung

Es ist ein Verdienst der Befreiungstheologie, die Berechtigung und dynamische Kraft der Befreiungsbewegung erwiesen und aufgegriffen zu haben. Existenz und Notwendigkeit dieser Bewegung sind eine Tatsache, die niemand leugnen kann.

Positiv ist auch, daß die Offenbarung von dieser Tatsache her mit neuen Augen gelesen wird. Dadurch tritt mit Klarheit das Wirken Gottes zum Heil seines Volkes hervor, ein Wirken, das aus jeder Versklavung befreit, damit dieses Volk seine Berufung zu einem Leben in der Freiheit der Kinder Gottes und der brüderlichen Solidarität neu erfahren kann<sup>18</sup>.

Den Akzent auf die soziale Dimension der christlichen Befreiung gelegt zu haben (Befreiung, die auch die Strukturen betrifft) – ist ebenfalls ein Beitrag der Befreiungstheologie zur organischen Denk- und Lebensform. Der wiederholte Protest gegen jeglichen Spiritualismus und Individualismus ist berechtigt. Einer der schwerwiegendsten Mängel ist die heute oft anzutreffende Einengung des Glaubensvollzuges. „Daher kritisiert die Kirche diejenigen, die den Glaubensbereich auf das persönliche oder familiäre Leben reduzieren wollen und die berufliche, wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Ebene ausschließen möchten, so, als ob Sünde, Liebe, Gebet und Vergebung dort ohne Gewicht wären“<sup>19</sup>.

Die Suche nach einer Synthese zwischen Heils- und Weltgeschichte steht im Mittelpunkt der Anliegen der Befreiungstheologie. Mit Entschiedenheit weist sie jede Trennung von beiden zurück und betont die Einheit der Geschichte. Diese Betonung ist durchaus sinnvoll, doch darf sie nicht zu einer Vermischung beider Dimensionen führen. Einheit bedeutet nicht Gleichset-

zung, Unterscheidung heißt noch nicht Trennung und Dualismus. Zwischen dem Einsatz für das Wohl des Menschen und dem Aufbau des Gottesreiches bestehen zweifellos tiefe gegenseitige Beziehungen, aber beide Größen sind nicht identisch, und eine darf nicht auf die andere zurückgeführt werden<sup>20</sup>. Johannes Paul II. unterscheidet die soteriologische von der ethisch-politischen Dimension der christlichen Befreiung, er weist auf ihre grundlegende Bezo-genheit aufeinander hin und gibt der soteriologischen Dimension den Vor-rang<sup>21</sup>.

Viele dieser Perspektiven finden wir auch bei Pater Kentenich. An dieser Stelle können wir sie nur kurz erwähnen: zunächst seine Sensibilität für geschichtliche Bewegungen und seine große Aufmerksamkeit gegenüber den Zeichen der Zeit, ganz gleich welcher Herkunft und Ideologie sie sein mögen, verbunden mit der Fähigkeit, die Geister zu unterscheiden und Gottes Willen zu entdecken. Ferner sein Ernstnehmen der Freiheit eines jeden Menschen und die Schaffung einer aszetisch-pädagogischen Methode, die eine ständig neue Erziehung zur Freiheit fördert. Weiter seine zeitgemäße Gesamtschau der christlichen Botschaft, wie sie z. B. vorliegt in der Aufforderung zur Werk-tagsheiligkeit oder in der Zielsetzung des Aufbaus einer neuen christlichen Gesellschaftsordnung, die sowohl Gesinnungs- als auch Strukturwandel einschließt. Die religiös-sittliche Erneuerung der Welt stand im Mittelpunkt aller Bestrebungen Pater Kentenichs. Unter religiöser Erneuerung versteht er die Priorität der Bindung des Menschen an Gott, die auch Quelle und Kraft für die Weltveränderung sein soll, denn aus dem Empfang der Gnade der Kindschaft entspringt die Befähigung, aktive Verantwortung in der Gestaltung der Geschichte entsprechend den Plänen Gottes wahrzunehmen. Die so umschriebene Bindung schließt das gesamte Leben des Menschen ein. Daraus resultiert, daß die Erneuerung nicht nur religiöser, sondern auch sittlicher Art sein muß. Denn in den konkreten Bindungen an die Menschen (auf der Ebene der Familie, der Freundschaft, der Wirtschaft, der Politik . . .) und an die Dinge (Geld, Arbeit, Natur, Freizeit . . .) kommt die Echtheit und Lebendigkeit der religiösen Bindung zum Ausdruck und findet sie ihre Sicherung. Nur in dieser Verknüpfung der religiösen und sittlichen Dimension ist die Gewähr gegeben, daß gefährliche Extreme vermieden werden: einerseits Spiritualismus und Individualismus, andererseits ein rein menschlicher Ethizismus.

### 3. *Der Primat der Praxis*

Hierin besteht ein weiterer wertvoller Beitrag der Befreiungstheologie. Es ist in der Tat so, daß das Christentum nicht zunächst eine Idee oder ein System ist, sondern vor allem Leben und Praxis. In der Befreiungstheologie ist

deutlich die Suche nach einer neuen Effizienz des Glaubens zu spüren. Dieser Glaube zeigt seinen Neuheitscharakter, wenn er imstande ist, einen Beitrag zur Veränderung der Welt zu leisten.

Berechtigt und wertvoll ist auch die Kritik der Theologie der Befreiung an anderen Theologien, die sich auf reine Spekulation beschränkt und wirklichkeitsfremde Systeme gebaut haben. Solche Theologien haben zu einer mechanistischen Denk- und Lebensweise beigetragen. Sie haben zu einer Trennung zwischen Idee und Leben, zwischen Deutung und Veränderung der Welt geführt. Sie sind zu einem großen Teil verantwortlich für den Abgrund zwischen Kirche und moderner Kultur.

Auch Pater Kentenich legt einen starken Akzent auf die Praxis. Das geschieht z. B. bei seiner Betonung des praktischen Vorsehungsglaubens, bei der Werkzeugsfrömmigkeit und der Hervorhebung des Sendungsbewußtseins<sup>22</sup>. Er wendet sich entschieden sowohl gegen einen Geschichtspassivismus als auch gegen einen Geschichtsaktivismus und plädiert für eine schöpferische Geschichtsgestaltung aus dem Glauben<sup>23</sup>.

Der Kampf Pater Kentenichs richtete sich gerade gegen jene Strömungen, die von einer mechanistischen Geistigkeit getragen sind und diese ihrerseits verfestigen, die also die Realität auf ein isoliertes Individuum beschränken, das nur seine eigenen Autonomieansprüche kennt und von Mitmenschen und Außenwelt losgelöst ist: gefühllos und geschichtslos. Innerhalb eines so eng gezogenen Rahmens muß verständlicherweise der Glaube verschwinden. Oder er wird in mechanistischer Weise begrenzt auf eine Reihe von theoretischen Postulaten und auf moralische Imperative, die unfähig sind, Leben zu wecken und eine Antwort auf die wirklichen Probleme von Mensch und Gesellschaft zu geben.

Neben der bei der Theologie der Befreiung als positiv zu wertenden Hervorhebung der Praxis müssen wir nun auch einige kritische Anfragen an sie richten. Sie beziehen sich auf den Träger, die Art und die Qualität der Praxis. Lateinamerikanische Autoren fragen sich etwa: Geht es um die Praxis des lateinamerikanischen Volkes als solchem, oder um die Praxis einiger militanter Gruppen? Handelt es sich um Glaubenspraxis des Gottesvolkes – die das politische Engagement einschließt, aber auch darüber hinausgeht –, oder um irgendeine Praxis, sogar um eine vom Glauben losgelöste oder sich gegen ihn richtende? Geht es um eine Praxis, die die konkrete Geschichte und die kulturellen Werte des Volkes ernst nimmt, oder um eine Praxis, die nur punktuell auf die vordergründigen Herausforderungen durch momentane Aktionen eine Antwort geben will?<sup>24</sup>

Sogar gegenüber der Praxis der Ärmsten und Ausgebeuteten muß man feststellen, daß sie keineswegs eindeutig in ihrer Zielrichtung und einheitlich in ihren Ausdrucksformen ist. Sie weist eine große Vielfalt auf, die von Praxislo-

sigkeit (Resignation, Passivismus usw.) über mehr oder weniger organisierte Praxis bis hin zu Gruppen geht, die Gewalt anwenden. Welche dieser Arten von Praxis ist wichtig für eine Veränderung der Gesellschaft? Welche ist bedeutsam für eine Theologie aus der Sicht der Armen? Auf all diese Fragen gibt die Theologie der Befreiung bisher keine zufriedenstellende Antwort.

Diese wenigen Fragen genügen schon, um auf die Notwendigkeit von Unterscheidungskriterien für die Praxis hinzuweisen. Die gesuchten Kriterien können nicht aus der Praxis selbst hergeleitet werden. Vielmehr müssen sie sich an der Wahrheit orientieren und zu einer kritischen Überprüfung der Praxis fähig sein<sup>25</sup>. Diese Notwendigkeit verschärft sich noch, wenn wir danach fragen, wie die jeweilige Praxis menschlich und christlich zu rechtfertigen ist. Solche Rechtfertigung muß sowohl die Ziele als auch die angewandten Mittel umfassen. Es gibt Formen von Praxis, die dem Menschen und dem Glauben entgegengesetzt sind. Es gibt Ziele und Mittel, die sich gegen Gerechtigkeit und Frieden wenden. Wie soll man zu einem Urteil kommen, wenn es keine wahrheitsbezogenen Kriterien gibt? Natürlich muß die christliche Wahrheit „getan“ werden (Joh 3, 21), aber sie geht der Praxis voraus, normiert sie und legt fest, was zu tun und was zu lassen ist. Die Wahrheitskriterien wollen ergänzt werden durch solche der Klugheit, um eine wirksame und situationsgerechte Praxis zu gewährleisten. Praxis und Wahrheit jedoch derart zu identifizieren, daß de facto Wahrheit in Praxis aufgelöst wird, das hieße, in einen blinden Aktivismus hineinzugeraten, der schnell einer herrschenden Ideologie zum Opfer fällt oder in Anarchie endet. Die Wahrheit hat gegenüber der Praxis eine befreiende Funktion, denn sie bewahrt die Praxis vor Ausschreitungen und zeigt ihr Wege, die der Würde des Menschen entsprechen. Zwischen Recht-Handeln (Orthopraxis) und Recht-Denken (Orthodoxie) bestehen tiefe gegenseitige Verbindungen, obwohl beide sich auf verschiedenen Ebenen bewegen. Um zu einer wirksamen Praxis zu gelangen, wie es die Theologie der Befreiung beabsichtigt, ist es nicht nötig, diese von der Quelle der Wahrheit zu trennen. Es genügt, realitätsfremd gewordene Theorien abzulehnen<sup>26</sup>.

Auf dem Gebiet von Theorie und Praxis begegnen wir wieder einem Grundanliegen von Pater Kentenich: „Die Ordnung des Handelns folgt aus der Ordnung des Seins“ (Thomas v. Aquin). Mit dieser Aussage stellt er eine Verbindung beider Ordnungen her und behauptet, daß die Wahrheit des Seins eine normgebende Funktion hat<sup>27</sup>. Angemerkt werden muß, daß es um eine dynamische Seinsordnung geht, denn das Sein besteht aus Essenz und Existenz, d. h. es existiert in der Zeit, hat also eine Geschichte, besitzt veränderliche und unveränderliche Dimensionen. Für eine richtige Bestimmung der Praxis ist (Pater Kentenich zufolge) neben der sorgsamsten Berücksichtigung der Seinsordnung auch die Befragung der Zeiten- und Seelenstimmen von entscheidender Bedeutung<sup>28</sup>.

#### 4. *Der Primat des politischen Engagements*

Es ist Verdienst der Theologie der Befreiung, die Bedeutung des politischen Engagements als Mittel gesellschaftlicher Veränderung herausgestellt zu haben. Ebenfalls ist es ihr Verdienst, die gegenseitige Beziehung, die zwischen politischem und christlichem Engagement besteht, verdeutlicht zu haben. Damit leistet sie einen wichtigen Beitrag für eine organische Denk- und Lebensform. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß in den heilsgeschichtlichen Ereignissen politische Aspekte mit religiösen engstens verquickt sind<sup>29</sup>. Dasselbe gilt für das Zueinander der Sendung der Kirche und der Förderung von Gerechtigkeit und Frieden in der Welt<sup>30</sup>.

Die entscheidende Frage, die an die Theologie der Befreiung zu richten ist, ist die nach den Grenzen der Totalität und Radikalität des politischen Engagements.

Es ist nicht zu leugnen, daß die Politik eine gewisse Totalität besitzt, aber nur aus einer bestimmten Perspektive gesehen, nämlich insofern sie das soziale Leben koordiniert und auf das Gemeinwohl ausrichtet. Von anderen Blickwinkeln her ist eine solche Behauptung falsch, weil das soziale Leben viele Dimensionen hat, die von der Politik unabhängig sind und sein müssen: das Familienleben, die Religion, die Kunst, der Sport, die Wissenschaft usw. Sie alle haben in der Politik weder ihren Ursprung noch ihre Begründung, ihren Reichtum und Sinn. Das Gegenteil behaupten, hieße die Politik zu einem Idol zu machen und die Grundlage für totalitäre Regime zu legen.

Bezüglich der Radikalität taucht die delikate und in den vergangenen Jahrzehnten in Lateinamerika folgenschwer gewordene Frage auf, ob die Radikalität eine Grenze gegenüber der bewaffneten Gewaltanwendung kennt. Viele Befreiungstheologen machen darüber keine klaren Aussagen. Gustavo Gutiérrez gibt als Grund für sein Schweigen an, es habe in der theologischen Reflexion über dieses Thema in den letzten Jahrhunderten keinen bedeutenden Fortschritt gegeben<sup>31</sup>. Diese Behauptung klingt eigenartig und wenig überzeugend im Munde eines Theologen, der gerade neue Fortschritte in der Theologie gebracht und es sich zum Ziel gesetzt hat, von der Praxis her zu reflektieren. Man kann nicht die Augen davor verschließen, daß gerade in dieser Praxis die Anwendung von Waffengewalt und die Frage nach deren Legitimität schwerste Probleme aufgeworfen hat. Diese Praxis hat Tausende von Männern und Frauen das Leben gekostet. Sie sind entweder Opfer der Guerilla oder einer ungerechten Bekämpfung seitens der politischen Machthaber geworden; in jedem Fall ist die Gewaltanwendung zu verurteilen<sup>32</sup>.

Was die Beziehung des politischen zum christlichen Engagement angeht, ist Puebla sehr klar: Die Kirche hat die Pflicht, in der Politik anwesend zu sein, weil die Herrschaft Christi, deren Zeichen und Werkzeug sie ist, sich auf das gesamte Leben des Menschen erstreckt. Der christliche Glauben wertet den



politischen Einsatz nicht ab, er schätzt ihn sehr hoch. Die politische Aktivität ist ein wichtiger Aspekt des menschlichen Zusammenlebens, erschöpft jedoch nicht die ganze Weite und den Reichtum menschlicher Bindungen<sup>33</sup>.

Beim politischen Engagement ist es nötig, zu unterscheiden (was die Befreiungstheologen nicht berücksichtigen) zwischen der jeweiligen Rolle der Hierarchie und der Laien. Letzteren kommt es zu, sich parteipolitisch zu betätigen. Dabei muß ein legitimer Pluralismus in der konkreten Option offengehalten werden<sup>34</sup>.

## 5. *Die soziale Revolution*

Die Theologie der Befreiung hat recht, wenn sie auf eine schnelle und tiefgreifende Veränderung der Strukturen in Lateinamerika drängt. Ebenfalls zu Recht sucht sie die eigentlichen Ursachen der Armut, prangert sie an und stellt die Notwendigkeit einer Systemveränderung heraus.

Auch die Dependenztheorie erkennt etwas Wahres, wenn sie die These vertritt, die armen Länder seien von den reichen abhängig, und die Unterentwicklung der einen sei weitgehend verursacht durch die Entwicklung der anderen zu immer größerem Reichtum. Darin liegt tatsächlich eine wesentliche Ursache der Unterentwicklung des Kontinents.

Die Tatsache, daß ungerechte Verhältnisse im Handel zwischen reichen und armen Ländern bestehen, daß das herrschende System tiefe und schnelle Veränderungen braucht, ist der Gegenstand wiederholter Äußerungen des Lehramtes gewesen<sup>35</sup>. Der ideologische Konflikt zwischen Ost und West darf nicht über die Schwere des ökonomischen und kulturellen Nord-Süd-Konfliktes hinwegtäuschen<sup>36</sup>. Letzterer hat eine besondere Bedeutung für Lateinamerika.

Lateinamerikanische Autoren haben dennoch auf die Mängel dieser Theorie hingewiesen. Nennen wir einige solcher Schwachpunkte: eine Verallgemeinerung in der Analyse, die den großen Unterschieden zwischen Ländern und Regionen und der Komplexität des wirtschaftlichen Austausches nicht genügend Rechnung trägt; eine Überbetonung der ökonomischen Abhängigkeit, ohne soziale und kulturelle Faktoren der Unterentwicklung zu berücksichtigen; mangelnde Unterscheidung zwischen einer diskriminierenden Abhängigkeit und den vielen heute notwendigen und nützlichen Verflechtungen wirtschaftlicher und kultureller Art unter den Ländern der Erde; der Irrtum, eigene innergesellschaftliche Probleme auf eine einzige Ursache zurückführen zu wollen, nämlich auf die Abhängigkeit vom Ausland, was oft ein Alibi ist, um nicht die eigenen Mißstände abzuschaffen (z. B. Korruption, Verantwort-

tungslosigkeit der führenden Schichten, mangelndes Arbeitsethos usw.); die Unterbewertung der Notwendigkeit, daß die Länder des Kontinents sich einen und zusammenarbeiten. Diese und andere Fragen, die von lateinamerikanischen Soziologen aufgeworfen worden sind, verlangen nach einer Korrektur der Dependenztheorie<sup>37</sup>.

Schwieriger ist das Problem der Forderung nach einem neuen sozialen System. Die Position der Befreiungstheologie ist eine sehr entschiedene: das herrschende kapitalistische System muß bekämpft und abgeschafft und durch ein sozialistisches ersetzt werden. Wenn es sich aber darum handelt, das neue System näher zu definieren, so antwortet man mit dem Hinweis auf einen „utopischen Sozialismus“, d. h. die Schaffung einer klassenlosen Gesellschaft, die die Menschenwürde auf ihre Fahnen schreibt . . .<sup>38</sup>. Man ist aber nicht in der Lage, wenigstens anfängliche historische Gestaltwerdungen eines solchen Sozialismus aufzuzeigen. Man weiß nicht zu sagen, welches seine konkreten Konturen auf politischer, sozialer, ökonomischer Ebene sind. De facto nimmt man theoretische Postulate von Neomarxisten auf, wie etwa Gramsci, Althusser, Bloch u. a. Nebenbei bemerkt, diese Autoren üben kaum einen Einfluß auf die konkrete Strategie und Taktik des Sozialismus und des Marxismus aus.

Hier zeigt sich einer der größten Mängel der Theologie der Befreiung. Sie ergreift einseitig Partei für *eine* Ideologie, ohne anzumerken, daß sowohl das System, das sie verwirft, wie auch das, das sie befürwortet, aus verschiedenen Gründen und in je anderem Grad, gegen die Menschenwürde verstößt<sup>39</sup>. Deshalb gelingt es ihr nicht, „die angebliche Fatalität beider Systeme zu brechen, die unfähig sind, die von Christus gebrachte Befreiung zu sichern; das gilt für beide Systeme: den schrankenlosen Kapitalismus und den Kollektivismus, den Staatskapitalismus“<sup>40</sup>. Die Befreiungstheologie gerät auf diese Weise in die Gefangenschaft eines Systems, das sie zwingt, einige ihrer Hauptanliegen aufzugeben. Eines dieser Anliegen ist die Reflexion von und für die Praxis. Statt von der Praxis auszugehen, flüchtet sie sich in einen utopischen Sozialismus. Dabei vergißt sie die Kritik an der konkreten Praxis sozialistischer Regime mit marxistischer Ausrichtung. Die gleiche einseitige Haltung ist zu finden, wenn es darum geht, die konkreten Schritte und die verschiedenen Etappen im Aufbau des utopischen Sozialismus zu definieren.

Vielleicht liegt hier einer der entscheidenden Gründe dafür, daß die Befreiungstheologie nicht genügend Sensibilität besitzt für die großen, im Volk verankerten politischen Bewegungen in Lateinamerika, etwa APRA von Haya de la Torre in Perú, der argentinische Justicialismus von Perón, oder die von Getulio Vargas gegründete Bewegung in Brasilien<sup>41</sup>. Alle diese Bewegungen fördern eine „dritte Position“, die sowohl vom Marxismus wie auch vom liberalen Kapitalismus Abstand nimmt.

Der Zug zum utopischen Sozialismus dürfte auch verständlich machen, weshalb die Befreiungstheologie bisher wenig Widerhall in den Programmen und führenden Kreisen der verschiedenen politischen Parteien in Lateinamerika gefunden hat.

## 6. *Das Mittel des Klassenkampfes*

Diese Dimension stellt uns vor eines der schwerwiegendsten Probleme der Theologie der Befreiung: die Verwendung der marxistischen Sozialanalyse<sup>42</sup>. Gutiérrez und Boff rechtfertigen diese Verwendung mit der Behauptung, es sei möglich, diese Analyse vom atheistischen Materialismus zu trennen. Eine Sache sei der dialektische Materialismus (Atheismus) und eine andere der historische Materialismus (Wissenschaft)<sup>43</sup>. Letzterer sei eine Methode, die dazu dient, die sozioökonomische Situation wissenschaftlich zu erfassen und die Kräfte zu mobilisieren, die den Fortschritt der Menschheit vorantreiben<sup>44</sup>. Der Marxismus sei kein ein für allemal geschlossenes System. Er sei geschichtlicher Entwicklungen und Veränderungen fähig. Die Befreiungstheologen geben zu, es sei für die Christen natürlich gefährlich, sich die marxistische Sozialanalyse zu eigen zu machen, aber das sei notwendig und nützlich, denn dadurch gewinne man ein Instrumentarium für eine rationale Erfassung der Wirklichkeit des Kontinents<sup>45</sup>.

Wie ist diese Überzeugung von Gutiérrez und Boff einzuschätzen? Hinter der Aufnahme der marxistischen Sozialanalyse steht ein berechtigtes und notwendiges Anliegen. Es geht darum, die Gründe für die dramatische soziale Lage aufzudecken, hinter die Mechanismen zu kommen, die Armut erzeugen, und die Mittel zu deren Überwindung rational festzulegen.

In der Tat kann man nicht leugnen, daß die marxistische Analyse hilfreich war, um Mißbräuche und Übelstände des liberalen Kapitalismus aufzuzeigen. Außerdem darf der ernste Wille zur sozialen Veränderung unter keinen Umständen – wie es leider oft in Lateinamerika geschieht – unterschiedslos als Marxismusfreundlichkeit gebrandmarkt werden. Der berühmte brasilianische Bischof Helder Camara drückt diesen Vorgang so aus: „Wenn ich einem Armen ein Stück Brot gebe, hält man mich für einen Heiligen; wenn ich aber den Armen zeige, warum sie kein Brot haben, dann werde ich als Kommunist betrachtet“<sup>46</sup>.

Wir können dennoch nicht darauf verzichten, mit Deutlichkeit auf die schwerwiegenden Einwände gegenüber der Anwendung der marxistischen Sozialanalyse aufmerksam zu machen.

Der erste Einwand bezieht sich auf die angebliche Rationalität der Analyse. „Rationalität“ meint, daß diese Analyse die geeigneten Kategorien zur Erfassung der Realität liefert, um so zu einer treffenden Diagnose zu kommen, um die Mißstände zu erkennen und die wirksamen Mittel für die Gesellschaftsveränderung ausfindig zu machen. Als wir über die Dependenztheorie gesprochen haben, haben wir schon darauf hingewiesen, daß die Anwendung dieses Schlüsselbegriffes ernste Mängel aufweist, obwohl „Abhängigkeit“ von den Vertretern dieser Theorie als *die* rationale und realistische Erklärung der Unterentwicklung gepriesen wird.

Bei dem anderen Grundbegriff, dem der „Klassen“, geschieht etwas ähnliches. Viele Befreiungstheologen behaupten mit fast dogmatischer Sicherheit, daß es in Lateinamerika nur zwei Klassen gibt: eine unterdrückte und eine unterdrückende; daß der Kampf zwischen beiden unvermeidlich und das geeignetste Mittel für eine gerechtere Gesellschaft ist. All das wird undifferenziert behauptet, ohne Rücksicht auf die Realität des Kontinents, die weitaus vielfältiger und komplexer ist.

Eine ungenügende Erfassung der Wirklichkeit wird auch bei der Behauptung spürbar, daß die Armen (im marxistischen Sinne: das Proletariat) Träger der Geschichte sind. Aus einer bestimmten Perspektive greift diese Behauptung treffend das Erwachen der Armen und ihren entschiedenen Willen zur Befreiung auf. Aus einer anderen Sicht jedoch ist es falsch, ihnen eine alleinige Trägerschaft des Geschichtsprozesses zuzuschreiben. Denn so wird man der Komplexität der sozialen Vorgänge und Strukturen nicht gerecht.

Bezüglich der Frage, wer der eigentliche Träger der gesellschaftlichen Veränderung ist und sein soll, finden wir sogar bei den lateinamerikanischen Soziologen marxistischer Ausrichtung eine recht große Bandbreite von Positionen. Viele von ihnen widersprechen einander<sup>47</sup>. Kann man angesichts so vielfältiger und gegensätzlicher Ergebnisse noch von einer streng wissenschaftlichen Analyse sprechen? In diesem Zusammenhang ist es aufschlußreich, darauf hinzuweisen, daß die große Mehrheit der kommunistischen Parteien Lateinamerikas sich nicht gerade auszeichnet durch eine treffende Analyse der nationalen oder kontinentalen Realität. Kommt das allein daher, daß die angeblich wissenschaftliche Analyse unsauber durchgeführt wird, oder liegt es nicht vielmehr daran, daß die Kategorien selbst nicht stimmen? Ferner ist es aufschlußreich, daß Hugo Assmann selbst eingestehen muß, daß seine Analyse bezüglich der lateinamerikanischen Situation verkehrt war<sup>48</sup>.

Ein zweiter Einwand bezieht sich auf die Frage, ob es für Christen legitim ist, sich marxistische Kategorien zu eigen zu machen. Man bringt das Argument vor, daß es solche Rezeptionsprozesse von Kategorien, die dem christlichen Denken ursprünglich fremd waren, immer gegeben hat. So hat z. B. Augustinus platonische und Thomas von Aquin aristotelische Kategorien benutzt.

Dazu ist zu sagen, daß solche Rezeptionsprozesse eine Assimilation, aber nicht eine bloße Übernahme waren. Das heißt: die fremden Kategorien wurden kritisch übernommen, sie wurden umgeformt und in einen neuen Kontext hineingestellt. Zudem ist auf eine noch grundlegendere Problematik hinzuweisen. Es ist ein wesentlicher Unterschied, ob reine Denkkategorien übernommen werden oder Kategorien, die den Kern von geschichtlichen Bewegungen ausmachen und die engstens verbunden sind mit ihrer Strategie und Taktik. Dieser fundamentale Unterschied wird von der Theologie der Befreiung nicht beachtet. Wollte sie einzig und allein einen Beitrag zum wissenschaftlichen Gespräch zwischen Christentum und Marxismus geben, dann wäre die Nichtberücksichtigung dieses Unterschiedes weniger schwerwiegend. Nun aber will sie eine neuartige christliche Praxis einführen und Einfluß auf die konkrete Pastoral der Kirche ausüben. In das Zentrum der eigenen Praxis und Pastoral Kategorien zu stellen, die zum Zentrum der entgegengesetzten Praxis gehören, bringt die akute Gefahr des eigenen Identitätsverlustes mit sich. Es kann dabei sehr leicht geschehen, daß man von der Schwungkraft der gegenläufigen Bewegung mitgerissen wird. Genau das ist schon eingetreten bei jener Strömung der Befreiungstheologie, die von Hugo Assmann und den „Christen für den Sozialismus“ vertreten wird. Und das gleiche ist in den siebziger Jahren eingetreten bei Tausenden von anderen gläubigen Männern und Frauen in Lateinamerika. Sie wollten sich ganz für soziale Veränderungen einsetzen. Aber weil sie die Gefahren einer unkritischen Rezeption des Marxismus nicht bemerkten, haben sie ihren Glauben und leider oft auch ihr Leben verloren. Sie haben auch keinen fruchtbaren Beitrag für die Sache der Armen geleistet<sup>49</sup>.

Ein dritter Einwand bezieht sich auf die Frage, ob es möglich ist, die marxistische Sozialanalyse von deren philosophischen Grundlagen zu trennen.

Grundsätzlich muß man anerkennen, daß bei einigen Systemen und Ideologien eine solche Trennung möglich ist. Außerdem soll man anerkennen, daß jedes System entwicklungsfähig ist<sup>50</sup>. Aber gerade im Marxismus sind, wie in keinem anderen System, Sozialanalyse und Philosophie, Theorie und Praxis zu einer unlösbaren Einheit verschmolzen. Die hegelianischen Wurzeln des Marxismus zeigen sich in seiner geschlossenen inneren Logik. Nimmt man einmal seine Grundvoraussetzungen an, dann gibt es keinen Ausweg mehr aus dem totalen System. Gutiérrez und Boff behaupten, das Wichtigste sei, daß man den Atheismus und die materialistische Auffassung zurückweise. Sie bemerken nicht, daß das unzureichend ist. In den Kategorien der Sozialanalyse selbst ist schon eine Weltanschauung mitgegeben, die sich dem Christentum widersetzt. Diese Kategorien sind zugleich Voraussetzung, Wegbereiter und Frucht der marxistischen Ideologie. Von daher wird einsichtig, daß schon in

der Sozialanalyse eine Auffassung von Mensch und Gesellschaft mitgegeben ist, die diese auf ihre reine Wirtschaftsbezogenheit einengt; außerdem wird die Person als solche kaum bewertet, sondern nur in ihrer Klassenzugehörigkeit gesehen<sup>51</sup>. Die Kategorien einer Sozialanalyse sind nie vollkommen wertfrei.

Aus diesen Gründen behauptet das kirchliche Lehramt, daß es gefährlich und illusorisch sei, das enge Band zwischen marxistischer Analyse und Philosophie zu vergessen<sup>52</sup>. Es verurteilt daher die Verwendung der marxistischen Analyse und macht auf die daraus folgenden Gefahren aufmerksam: „Ihre Folgen sind die völlige Politisierung der christlichen Existenz, die Auflösung der Sprache des Glaubens in der Sprache der Sozialwissenschaften und die Aushöhlung der transzendentalen Dimension der christlichen Erlösung“<sup>53</sup>.

Das Lehramt weist erneut hin auf die Bedeutung der kirchlichen Soziallehre für eine echte Praxis der Befreiung<sup>54</sup>. Wir können uns hier nicht über dieses wichtige Thema verbreiten, möchten aber anmerken, daß viele Befreiungstheologen diese Soziallehre einer starken Kritik unterziehen: sie sei zu abstrakt, verfechte einen Reformismus, verteidige die Interessen der herrschenden Klasse, unterstütze letzten Endes doch den liberalen Kapitalismus, habe keine Anziehungskraft; sie sei überflüssig, weil das Evangelium genüge<sup>55</sup>. Demgegenüber bleibt das kirchliche Lehramt bei der Überzeugung, daß die Soziallehre ein wirksames Mittel und eine echte Vermittlung zwischen Wirklichkeit und Evangelium ist. Die Bischöfe in Puebla stellen deutlich heraus, daß es nicht nötig ist, bei evangeliumsfremden Ideologien Anleihen zu machen. Sie fordern zu einer schöpferischen und wagemutigen Praxis auf, die von der eigenen christlichen und lateinamerikanischen Identität ausgeht und sie stärkt<sup>56</sup>.

Auch die Problematik des Klassenkampfes muß kritisch unter die Lupe genommen werden. Eine erste Frage ist, was man unter „Klasse“ verstehen soll. Die Behauptung von Peter Hünermann, daß die Befreiungstheologen eine „Staatsklasse“ meinen, wenn sie von der herrschenden Klasse sprechen, dürfte eine interessante Hypothese sein<sup>57</sup>. Tatsächlich trifft sie aber nicht das, was die Befreiungstheologen behaupten. Noch weniger dürfte die Meinung von Forner-Betancourt zutreffend sein, daß Klasse in einem ökonomischen und sozio-kulturellen Sinne verstanden wird<sup>58</sup>. Tatsächlich wird sie fast ausschließlich sozio-ökonomisch verstanden<sup>59</sup>.

Kritisch ist anzumerken, daß hier eine unzulässige mechanistische Vereinfachung in der Befreiungstheologie vorliegt, und zwar in zweifacher Hinsicht: Das Schema der Einteilung in Klassen beschreibt nur einen Aspekt der Gesellschaft, der aber nicht in der Lage ist, die Vielfalt und Komplexität der Beziehungen, Verhältnisse und Strukturen dieser Gesellschaft auch nur annähernd einzufangen. Weiter: Es gibt in Lateinamerika nicht nur zwei Klassen.

Und außerdem sollte man die Konflikte in ein und derselben Klasse berücksichtigen.

Es kann wohl niemand bezweifeln, daß unsere Welt insgesamt – aber das gilt besonders für Lateinamerika – von Konflikten verschiedenster Art gekennzeichnet ist. Von Konflikten sprechen heißt aber noch nicht von Klassenkampf sprechen. Konflikte können die Form von Spannungen, Auseinandersetzungen bis hin zu Kämpfen annehmen. Kampf ist nicht die einzige Form, um Konflikte zu lösen. Man muß ohne weiteres zugeben, daß Klassenkonflikte existieren und daß sie oft strukturbedingt sind. Aber man kann nicht behaupten, daß solche Konflikte automatisch und notwendig in Klassenkampf ausmünden müßten. Noch viel weniger darf man behaupten, man müsse diese Konflikte provozieren und verschärfen. Vom christlichen Standpunkt aus ergeben sich daher schwerwiegende Bedenken gegen den Klassenkampf. Er ist nicht zu vereinbaren mit dem Hauptgebot der Nächsten- und Feindesliebe<sup>60</sup>.

Bevor wir unsere Überlegungen abschließen, soll noch eine weitere wichtige Perspektive kurz zur Sprache kommen: die ekklesiologisch-pastorale. In der Reflexion der Theologie der Befreiung nimmt die Ekklesiologie einen besonderen Platz ein<sup>61</sup>. Aber es dürfte vor allem ihr pastoraler Beitrag zu werten sein, und den finden wir in den kirchlichen Basisgemeinschaften. Puebla erkennt den Wert und die Rolle solcher Gemeinschaften an: sie verlebendigen den Glauben; sie helfen, das Wort Gottes zu vertiefen und zu aktualisieren; sie tragen zum Wachstum des Gemeinschaftsgeistes bei; sie fördern den entschiedenen Einsatz für Gerechtigkeit und Solidarität; sie sind wirkliche Zentren der *Communio* und Teilnahme<sup>62</sup>. Puebla weist auch auf die Gefahren hin: sie können politisch manipuliert werden; können sich zu einem religiösen Elitismus oder zu hermetisch abgeschlossenen kleinen Gruppen oder zu einer „Volkskirche“ entwickeln, die von der Gesamtheit des Gottesvolkes und der Hierarchie losgelöst sind<sup>63</sup>.

Es wäre aufschlußreich, einmal einen Vergleich zwischen ekklesiologisch-pastoralen Modellen und Konkretisierungen der Befreiungstheologie und der Schönstattbewegung in Lateinamerika anzustellen. Schönstatt will eine Pastoral entwickeln, die Masse und Elite erfaßt und in Verbindung bringt; die ein Gemeinschaftserlebnis vermittelt; die die kulturellen Werte des eigenen Volkes, der Gruppe und der Person in einer organisch-ganzheitlichen Glaubenserfahrung und -erziehung integriert<sup>64</sup> und in wirksamer Weise einen Beitrag zu den notwendigen sozialen Veränderungen leistet. In dieser Pastoral wird Maria neu entdeckt als Ort der Begegnung mit Christus und dem Vater, als Modell der befreiten und befreienden Frau, als Band der Einheit zwischen Menschen und Völkern, als Erzieherin von Christen, die sich für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen<sup>65</sup>.

Wir sagten zu Beginn des Artikels, daß es uns darum ginge, Perspektiven für einen fruchtbaren Dialog mit der Theologie der Befreiung zu eröffnen, Perspektiven, die selbstverständlich erweitert, vertieft und ergänzt werden müssen. Die von Pater Kentenich proklamierte Denk- und Lebensform hat uns geholfen, bei der Theologie der Befreiung Licht- von Schattenseiten, wertvolle Impulse von gefährlichen mechanistischen Verkürzungen und Einseitigkeiten zu unterscheiden. Ein solcher Weg scheint für Johannes Paul II. von großer Bedeutung zu sein. Für ihn ist eine recht verstandene und angewandte Befreiungstheologie „nicht nur opportun, sondern nützlich und notwendig“. So schreibt er im Brief an die brasilianischen Bischöfe. Seinen Wunsch und seine Erwartung formuliert er darin so: „Gott stehe Ihnen bei, damit Sie unaufhörlich darüber wachen, daß jene korrekte und notwendige Theologie der Befreiung in Brasilien und Lateinamerika auf homogene und nicht auf heterogene Weise, in Verbindung mit der Theologie aller Zeiten, in vollkommener Treue zur Lehre der Kirche, unter sorgsamer Beachtung einer vorrangigen, nicht ausschließenden und nicht ausschließlichen Liebe zu den Armen verwirklicht wird“<sup>66</sup>.

- 
- 1 Vgl. J. Kentenich: Texte zum 31. Mai 1949, hrsg. als Manuskript in Santiago de Chile 1974. Vgl. auch L. Penners: Eine Pädagogik des Katholischen. Studien zur Denkform P. Joseph Kentenichs, Vallendar-Schönstatt 1983.
  - 2 Anlässlich des 100. Geburtstages von Pater Kentenich fand ein internationales Symposium in Schönstatt statt unter dem Titel: „Integration – Herausforderung an eine Kultur des dritten Jahrtausends“. Daran nahmen Theologen, Philosophen, Soziologen und Künstler aus verschiedenen Ländern und Kontinenten teil. Die dabei gehaltenen Referate werden demnächst veröffentlicht
  - 3 Vgl. J. Kentenich: Daß neue Menschen werden. Eine pädagogische Religionspsychologie, Vallendar-Schönstatt 1971, bes. 70 ff.
  - 4 Vgl. J. Kentenich: Oktoberbrief 1949 an die Schönstattfamilie, Vallendar-Schönstatt 1970. Vgl. auch H. Alessandri: Pedagogia pastoral para tiempos de cambio, in: *Communio. Revista católica internacional de lengua hispana para América latina*, 2/1984, 74-84
  - 5 Vgl. E. Monnerjahn: Pater Joseph Kentenich. Ein Leben für die Kirche, Vallendar-Schönstatt 1975, bes. 252 ff.
  - 6 Vgl. Johannes Paul II.: Ansprache auf der 3. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla (Mexico), 28. 1. 1979. Ders.: Ansprache in Ayacucho (Perú), 3. 2. 1985 u. a.
  - 7 Die Evangelisierung in der Gegenwart und in der Zukunft Lateinamerikas. Dokument der III. Generalversammlung des lat. Episkopates in Puebla, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1984, 26-28 (Abkürzg.: DP)
  - 8 Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“, 6. 8. 1984, I 6 (im folgenden: *Libertatis nuntius*)
  - 9 Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung, 22. 3. 1986, 57 (im folgenden: *Libertatis conscientia*)
  - 10 *Libertatis nuntius*, XI 1
  - 11 Vgl. Johannes Paul II.: Weihnachtsbotschaft vom 25. Dezember 1984



- 12 „Deshalb möchte ich in der Nähe der ungerecht Behandelten und der Ärmsten sein, um ihre Situation auf allen Gebieten zu verbessern, nicht nur im Bereich der Ökonomie, sondern auch auf dem der Kultur, des Geistes und der Moral. Denn arm ist der, dem es an materiellen Dingen fehlt, aber nicht weniger der, der in die Sünde verstrickt ist; derjenige, der seine persönliche Dimension nicht erkennt, die über den Tod hinausreicht; der keine Freiheit besitzt, um nach seinem Gewissen zu denken und zu handeln; der von den Führern der Gesellschaft Einschränkungen ausgesetzt wird, durch die derjenige, der seinen Glauben praktiziert, um die Früchte gebracht wird, die denen zuerkannt werden, die den von oben gegebenen Normen folgen; der als reines Produktionsobjekt betrachtet wird“. Johannes Paul II.: Predigt bei der Messe für die Arbeiter in Trujillo (Perú), 4. 2. 1985
- 13 Vgl. Johannes Paul II.: Ansprache beim Besuch im Elendsviertel Vidigal in Rio de Janeiro (Brasilien), 2. 7. 1980. Auch Ansprache an die Zugewanderten in den Randsiedlungen von Lima (Perú), 5. 2. 1985
- 14 Vgl. DP 385–419. Ferner P. Sudar: Die Befreiungstheologie im Leben der lateinamerikanischen Kirche in: J. B. Metz (Hrsg.): Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?, Düsseldorf 1986, 46–76
- 15 Vgl. DP 83, 342, 435–436, 456, 783. Zum Dialog zwischen europäischer und lateinamerikanischer Theologie vgl. W. Kasper: Die Theologie der Befreiung aus europäischer Perspektive, in: J. B. Metz (Hrsg.): Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?, 77–98
- 16 K. Lehmann: Methodisch-hermeneutische Probleme der „Theologie der Befreiung“ in: Ders. (Hrsg.): Theologie der Befreiung, Einsiedeln 1977, 20
- 17 Vgl. H. Alessandri: El futuro de Puebla. Repercusión social y eclesial, Buenos Aires 1980
- 18 Libertatis conscientia, 43–57
- 19 DP 515
- 20 Vgl. zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil: Schlußdokument der Vollversammlung der Internationalen Theologenkommission vom Oktober 1976 in Rom, in: K. Lehmann (Hrsg.): Theologie der Befreiung, a. a. O. 175–194
- 21 Vgl. Johannes Paul II.: „Die Herausforderungen annehmen“ – Ein Brief des Papstes an die Brasilianische Bischofskonferenz vom 9. 4. 1986, in: Herder-Korrespondenz 6/1986, 277–282
- 22 Vgl. J. Kentenich: Texte zum Verständnis Schönstatts, Vallendar-Schönstatt 1974
- 23 Vgl. J. Kentenich: Oktoberbrief 1949 an die Schönstattfamilie, 17–24
- 24 Vgl. J. C. Scannone: Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación, Salamanca 1976, 68–69
- 25 Vgl. K. Lehmann: Theologie der Befreiung, a. a. O. 21–26
- 26 Vgl. A. Methol Ferré: Política y teología de la liberación, in: CELAM (Hrsg.): Liberación. Diálogos en el CELAM, Bogotá 1974, 139 ff.
- 27 Vgl. J. Kentenich: Krönung Mariens – Rettung der christlichen Gesellschaftsordnung, Vallendar-Schönstatt 1977, 136 ff. Vgl. auch L. Penners: Eine Pädagogik des Katholischen, 138 ff.
- 28 Vgl. H. W. Unkel: Theorie und Praxis des Vorsehungsglaubens nach Pater Joseph Kentenich, Vallendar-Schönstatt 1980
- 29 Libertatis conscientia, 44–46
- 30 Gaudium et spes, 40–45
- 31 Vgl. G. Gutiérrez: Teología e Ciências sociais, in: Revista eclesialística brasileira, Dezembro 1984, 815
- 32 Vgl. DP 486, 508–509, 531–534, 1259
- 33 Vgl. Ebd. 513–520
- 34 Vgl. Ebd. 523–530
- 35 Vgl. Paul VI.: Populorum progressio, 26. 3. 1967; Johannes Paul II.: Redemptor hominis, 4. 7. 1979, 16 u. ö.
- 36 Vgl. Johannes Paul II.: Laborem exercens, 14. 9. 1981, 7
- 37 Vgl. R. Poblete: La teoría de la dependencia. Análisis crítico, in: CELAM (Hrsg.): Liberación. Diálogos en el CELAM, 201–220. Auch M. Manzarena: Teología, salvación y liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez, Bilbao 1978, 326–328

- 38 Vgl. G. Gutiérrez: *Theologie der Befreiung*, München 1984, 7. Aufl., 224 ff.
- 39 Vgl. Paul VI.: *Octogesima adveniens*, 22–41. Auch DP 92, 437, 493–495, 542–557. Auch *Laborem exercens*, 7 und 11
- 40 Vgl. Johannes Paul II.: Brief an die Brasilianische Bischofskonferenz vom 9. 4. 1986. a. a. O. 280f. (Nr. 5). Auch *Libertatis conscientia* 10, 13, 73. Ferner H. Schlosser: *Über Kapitalismus und Sozialismus hinaus. Überlegungen zu den ökonomischen Grundproblemen der Gegenwart aus der Sicht Pater Kentenichs*, in: *Regnum* 8/1973, 64–74
- 41 Vgl. J. C. Scannone: *Teologia de la liberación y praxis popular*, 66–67
- 42 Vgl. P. Bigó: *Marxismo y liberación en América latina. El „instrumental científico“ marxista*, in: CELAM (Hrsg.), *Liberación. Diálogos en el CELAM*, 236–269
- 43 Vgl. L. Boff: *Marxismus in der Theologie: Glaube muß wirken*, in: Ders.: *Aus dem Tal der Tränen ins gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten*, Düsseldorf 1982, 199–213. Auch G. Gutiérrez: *Theologie der Befreiung*, 28–37. Ders.: *Teologia e ciências sociais*, 799 ff.
- 44 Vgl. L. Boff; *Marxismus in der Theologie*, 204 ff. Auch G. Gutiérrez: *Die historische Macht der Armen*, München 1984, 156–159
- 45 Vgl. L. und C. Boff: *Cinco observações de fundo á intervenção do Cardeal Ratzinger acerca da Teologia da libertação de corte marxista*, in: *Revista eclesíastica brasileira*, março 1984, 44/173, 115–120. Ders.: *Em vista do novo documento vaticano sobre a Teologia da libertação*, in: *Ebd.*, Dezembro 1984, 44/176, 709–725
- 46 Zitiert in: F. Galindo: *Zur Erlösungslehre der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*, in: *Geist und Leben* 5/1985, 335
- 47 Vgl. M. Manzarena: *Teologia y liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez*, 328–335
- 48 Vgl. H. Assmann: *El pasado y el presente de la praxis liberadora en América Latina*, in: E. Ruiz Maldonado (Hrsg.): *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*, México 1976, 293f.
- 49 Vgl. M. Manzarena: *Teologia, salvación y liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez*, 347–351
- 50 Vgl. Johannes XXIII.: *Pacem in terris*, 159. Vgl. auch Paul VI.: *Octogesima adveniens*, 31–37
- 51 Vgl. DP 313, 543–544
- 52 Vgl. Paul VI.: *Octogesima adveniens*, 34. Vgl. auch DP 544
- 53 Vgl. DP 545. Vgl. auch *Libertatis nuntius*, VII. Ferner P. Ehlen: *Ist die Verwendung der marxistischen Gesellschaftsanalyse in einer Theologie möglich?* in: J. B. Metz (Hrsg.): *Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche*, Düsseldorf 1986, 99–115
- 54 Vgl. Johannes Paul II.: *Ansprache auf der 3. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla*, 28. 1. 1979. Vgl. auch *Libertatis conscientia*, 71f.
- 55 Vgl. C. Boff: *Die kirchliche Soziallehre und die Theologie der Befreiung: Zwei entgegengesetzte Formen sozialer Praxis?*, in: *Concilium*, 1981, 755 ff.
- 56 Vgl. DP 552–557. Ferner F. Kamphaus: *Die Verantwortung des Glaubens angesichts erfahrener Ungerechtigkeit. Zum Verhältnis von katholischer Soziallehre und Theologie der Befreiung*, in: *Herder-Korrespondenz*, Juni 1986, 282–286
- 57 Vgl. P. Hünermann: *Lateinamerikas Staatsklasse und die Armen. Der gesellschaftliche „Ort“ der Befreiungstheologie*, in: *Herder Korrespondenz*, Oktober 1984, 475–480
- 58 Vgl. R. Fornet-Betancourt: *Der Marxismusvorwurf gegen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung*, in: *Stimmen der Zeit*, April 1985, 231–240
- 59 Vgl. M. Manzarena: *Teologia, salvación y liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez*, 328–330
- 60 Vgl. *Libertatis conscientia*, 77–79
- 61 Vgl. L. Boff: *Kirche: Charisma und Macht*, Düsseldorf 1985. Ders.: *Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika*, Mainz 1980
- 62 Vgl. DP 96–97, 156, 629, 640–643, 648
- 63 *Ebd.* 98, 261–263, 630
- 64 Vgl. A. Methol Ferré: *Novedad de Schönstatt en América*, in: *Nexo*, Heft 6, 1985, 35–40
- 65 Vgl. F. J. Errázuriz: *Vivir según el modelo de Maria para expandir la Iglesia*, in: *Nexo* 6, 1985, 41–47
- 66 Johannes Paul II.: Brief an die Brasilianische Bischofskonferenz, a. a. O. 281 (Nr. 5)

## Heiligtumsfahrt 1986

Von Rainer Birkenmaier

Der 89. Deutsche Katholikentag in Aachen (10.–14. September 1986) erhält einen besonderen Akzent durch seine Verbindung mit der nur alle sieben Jahre stattfindenden Aachener Heiligtumsfahrt. Folglich wird das Element „Wallfahrt“ diesen Katholikentag prägen und ihn vielleicht gerade dadurch von vielen Vorgängern unterscheiden.

Während Katholikentage in mehr oder weniger zufällig gewählten Städten (die in einer gewissen Regelmäßigkeit den ganzen Bereich Deutschlands abdecken) stattfinden und also gleichsam „von Ort zu Ort wandern“, hat die Heiligtumsfahrt naturgemäß einen festen, unverrückbaren Ort als Ziel. Die lokal gebundenen Heiligtümer veranlassen die Menschen, sich auf Pilgerfahrt zu begeben. Die Verbindung einer organisierten Großveranstaltung mit einer traditionsreichen Wallfahrt ist daher ein Zeichen, das unsere Aufmerksamkeit verlangt. Das Stichwort „Heiligtumsfahrt“ enthält zudem einen so deutlichen Anklang an den Sprachgebrauch der Schönstattbewegung, daß es sich auch deshalb lohnt, die Verbindungslinien zu suchen. Dabei dürften manche wechselseitigen Anregungen zu erwarten sein.

### *Unbetreute Masse*

Die meisten Wallfahrten sind mehr oder weniger Großveranstaltungen. Wenn sie sogar (wie in Aachen) nur periodisch stattfinden, versammeln sich notwendigerweise viele Tausende zu einem gemeinsamen religiösen Vollzug. Doch seit Beginn der Neuzeit mit ihrer zunehmenden Individualisierung des Menschen unterliegen solche Veranstaltungen einem immer stärkeren Mißtrauen. Sie werden als „Massenveranstaltungen“ für das einfache, ungebildete Volk denunziert oder gar ganz in Frage gestellt.

Dies steht jedoch in einem eigenartigen Gegensatz zur Wirklichkeit unseres heutigen gesellschaftlichen Lebens. Je mehr die Menschen einerseits isoliert und individualisiert sind, je mehr sie nur mit wenigen Bezugspersonen in Verbindung stehen, um so mehr scheint das Bedürfnis zu wachsen, von Zeit zu Zeit in eine große Masse einzutauchen und sich als Teil einer großen Gemeinschaft von Gleichgesinnten zu erleben. Sportveranstaltungen, Musikfestivals, Demonstrationen und politische Veranstaltungen sind Formen, in denen sich dieses Bedürfnis artikuliert.

Dabei entwickeln sich auch neue Formen. Ein Beispiel: Aus ganz Deutschland und dem angrenzenden Ausland trafen sich über die Pfingsttage etwa 20 000 Motorradfahrer im Motodrom Hockenheim. Das Programm von

Musik und Motorradakrobatik bildete nur die Kulisse für ein Massenerlebnis. Der Motorradfahrer ist an sich ein extremer Individualist: Während der langen Fahrten spricht er mit niemandem, er ist weitgehend unabhängig und frei. Das Motorrad ist fast ein Kultgegenstand der Ungebundenheit. Ausgerechnet dieser extreme Individualist sucht die Gemeinschaft der Gleichgesinnten, sucht das Massenerlebnis eines Wochenendes im Motodrom, in dem er nur eines ist: Motorradfan. (Daß dies ausgerechnet an Pfingsten geschieht, ist ein Denkanstoß in sich!)

Das Beispiel macht auf eine tiefliegende Problematik aufmerksam: Individualismus und Vermassung sind zwei Extreme, die sich gegenseitig bedingen und fördern. Die Massenveranstaltung hebt den Individualismus nicht auf, sondern vertieft ihn. Umgekehrt vermag der Individualismus die Masse nicht zu einer tragfähigen Gemeinschaft zu verwandeln. Würde jedoch die Kirche auf Großveranstaltungen in der Form von Katholikentagen oder Wallfahrten verzichten, so überließe sie einen Teil unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit sich selbst oder – schlimmer – ausbeuterischer Gewinnsucht und politischem Kalkül. Die unbetretene Tiefe des einzelnen entspräche der unbetreuten und entchristlichten Volksseele, deren irrationale Ausschläge zu fürchten sind. Die Betreuung und Kultivierung dieser vorrationalen Schichten des Menschen und des Volkes sind daher – aus der Sicht Pater Kentenichs – eine große Aufgabe für die Seelsorge.

Der Aufbau einer „Wallfahrtsbewegung“ war von Anfang an ein wichtiger Bestandteil der Ziele, die der Gründer Schönstatts vor Augen hatte. In gewisser Weise soll tatsächlich um die Heiligtümer der Gottesmutter von Schönstatt eine „Massenbewegung“ entstehen. Diese will verstanden werden als Modell und Quelle einer Dynamisierung breiter Bevölkerungsschichten: Letztlich muß auch die Masse in Bewegung gesetzt werden hin zu den Heiligtümern der Kirche.

### *Zentrierung und Bindung*

Wer die Pädagogik Pater Kentenichs kennt, wird vielleicht über den genannten Gesichtspunkt verwundert sein. In der Tat hat der Gründer Schönstatts durch intensive Betreuung und Erziehungsarbeit am einzelnen und in kleinen Gruppen die Seinen weit über das christliche Mittelmaß hinausgeführt. Die Verpflichtungen der Mitglieder des Apostolischen Bundes waren so hochgelagert, daß damit (wie es in einem Brief Pater Kentenichs an Gruppenführer vom 6. 11. 1919 heißt) „von vornherein auf eine Massenbewegung verzichtet“ worden war.

Dieses Vorgehen Pater Kentenichs war aber nur die der damaligen Situation entsprechende Akzentsetzung innerhalb eines großen Apostolats-

konzeptes, das eine herannahende Massengesellschaft dadurch auffangen wollte, daß entsprechende Führungskräfte zur Verfügung stünden. Diese sollten in der Lage sein, bei der „Durchdringung der Masse“ von seiten der Kirche entscheidende Hilfen zu geben; denn der Anspruch und Einfluß der Kirche auf die Masse darf nicht aufgegeben werden. Er muß vielmehr durch intensive Schulung und Heiligung einer geistig führenden Schicht gefördert und verwirklicht werden.

In der gegenwärtigen Situation stellt sich die Frage, ob hauptamtliche Mitarbeiter in der Seelsorge und Jugendarbeit sowie andere maßgebliche Kreise der Kirche selber den Prozeß der Evangelisierung so sehr durchlaufen haben, daß sie nun im Sinne des Leitwortes Vinzenz Pallottis „von der Liebe Christi gedrängt“ werden. Massenveranstaltungen der Kirche wären gefährlich ohne eine ausreichend breite Schicht von sehr engagierten und innerlich tief mit Christus verbundenen Führern. Die Masse braucht Führung und Zentrierung, um so Schritt für Schritt zur Gemeinschaft im Glauben zu werden.

An den Wallfahrtsorten war diese Zentrierung schon immer gegeben: Klöster und religiöse Gemeinschaften, die dort leben, nehmen die Masse der Pilger auf und führen sie hin zu den Quellen des unverfälschten Glaubens. Auch die Organisation der Schönstattbewegung berücksichtigt diese Gesetzmäßigkeit: Die Heiligtümer sind geistliche Zentren sowohl für die Gemeinschaften im engeren Sinn als auch für die Volks- und Wallfahrtsbewegung. Die Gefahr einer intelligenten und modernen Führungsschicht in unserer Kirche scheint hingegen zu sein, daß sie sich zu schade ist, Volks- und Massenfrömmigkeit mitzutragen und statt dessen ihre eigenen religiösen Formen und ihren stark intellektuell geprägten Zugang zum Glauben in die Masse überträgt. Dadurch aber stirbt viel an Vitalität und Originalität des Volkes, und es kommt nicht zu einer schöpferischen Synthese der „Basis“ des Volkes mit den Führern, die von einer zunehmenden Verkopfung und Lebensferne bedroht werden. Vielleicht wird der Katholikentag in Aachen durch das gemeinsame Wallfahren die „Theologie des Kopfes“ mit dem „Glauben der Füße“ in Verbindung bringen.

Zur Zentrierung und Bewegung der Masse gehört aus der Sicht Schönstatts auch die Kontinuität der Bindung an einen festen Ort, an Personen und an beständig verkündigte Glaubensinhalte. In der Seelsorge, jedenfalls in mehr ländlichen Gebieten, kann dazu immer wieder folgende Erfahrung gemacht werden: Während es unendlich mühsam ist, berufstätige Männer und Frauen zu Bildungsabenden und Versammlungen zu bewegen, genügt oft eine kurze Einladung, um für eine Wallfahrt an einen bekannten und beliebten Gnadenort viele hundert Menschen anzusprechen. Die Kontinuität der Erfahrung (die in der Wirtschaft mit dem „Markenartikel“ ausgenützt wird), ist ein überaus wichtiges Prinzip der religiösen Führung der breiten Masse. Das punktuell

Organisierte jedoch braucht sehr viel Aufwand und Energie und hat gleichzeitig nur eine geringe Langzeitwirkung.

Hier wären auch kritische Fragen an die Praxis der Katholikentage zu richten. Sie werden jeweils „aus dem Boden gestampft“ und hinterlassen an dem jeweiligen Ort fast keine Spuren. Es wird zwar eine große Masse angesprochen und begeistert, aber sie wird nicht gebunden und geortet. Auch die inflationsartige Themenfülle muß unter diesem Gesichtspunkt kritisch angefragt werden. Die zentralen Gegenstände oder verehrten Personen eines Wallfahrtsortes bleiben hingegen immer gleich. Sie vermögen gerade so zu binden und ihre Botschaft wieder neu zu sagen. So geschieht eine gewisse „Beheimatung“ der Menschen an einem von christlichem Glauben durchtränkten Ort.

### *Dynamik*

Wallfahrtsorte vermögen je nach ihrer Ausstrahlung und Bedeutung größere Gebiete, ja ganze Völker religiös zu binden. Solche Bindung hat einerseits eine eigenartige, bis in den vorrationalen Bereich hineinreichende Tiefenwirkung von oft jahrhundertelanger Dauer, und sie zeigt andererseits doch eine große Flexibilität und Dynamik. Zum Wesen des Wallfahrens gehört ja der Weg, der Aufbruch, das Unterwegssein. Die ewige Unruhe im Menschen, sein Wandertrieb werden hier befriedigt, ohne zum Landstreichertum und Vagabundentum zu entarten. Wenn gemeinsame Pilgerziele festgehalten werden, bleibt das Volk in Bewegung hin auf das unveränderliche Ziel der Gemeinschaft mit Gott. Statik und Dynamik sind so verbunden.

Pater Kantenich hat im organisatorischen Aufbau seiner Gemeinschaften diese Gesetzmäßigkeit angewandt. Er wollte auf der einen Seite möglichst wenig Reglementierung und gesetzliche Festlegung. Auf der anderen Seite muß aber der Zusammenhalt der Gemeinschaften gesichert werden. Wie soll das geschehen, ohne der Gefahr der Verwässerung oder der Versteinerung zu erliegen?

Der Gründer Schönstatts will Beständigkeit und freie Dynamik verbinden, indem die Gemeinschaft einige wenige Zentren festhält und gleichsam ständig um sie kreist. Im Normalfall lebt der einzelne nicht dauernd am zentralen Ort, in unmittelbarer Nähe zur Gemeinschaft. Aber durch häufige geistige und physische Kontaktaufnahme mit den Orten und Personen, die für die ganze Gemeinschaft zentral sind, bleibt eine lebendige Bezogenheit erhalten, die es dem einzelnen erlaubt, selbst in extremen Positionen und in der Vereinzelung zu bestehen. Es genügt, wenige gemeinsame Mittelpunkte festzuhalten und die Bindung an sie intensiv zu pflegen. Darüber hinaus kann und muß Freiheit und Dynamik bleiben. Immer wieder muß auch innerhalb der Schönstattgemeinschaften im Vertrauen auf die Bindungskraft der gemeinsa-

men Zentren der Aufbruch in neue Dimensionen und Lebensformen gesucht werden. Schönstatt ist in diesem Sinne nicht nur am Rande, sondern im Kern Wallfahrts- und Pilgerbewegung.

Dieses Denken könnte auch für die Seelsorge und die Organisation der Gesamtkirche Anstöße geben: Das Volk Gottes ist pilgerndes Volk, das noch nicht die endgültige Stadt erreicht hat. Es ist unterwegs und versammelt sich immer nur in einer gewissen Vorläufigkeit. Dennoch geschieht in dieser Sammlung aus bestimmten Anlässen und an heiligen Orten eine beständige Bindung als Hinweis auf die endgültige Stadt, zu der es unterwegs ist. Wenn die Kirche diese Pilgerstruktur bewahrt, kann sie auf organisatorischen Perfektionismus verzichten, der letztlich äußerst lebensfeindlich und zutiefst unchristlich ist.

Es muß aber gleichzeitig mit aller Kraft daran gearbeitet werden, daß das Volk Gottes seine geistlichen Mittelpunkte ständig umkreist und zum Zielpunkt seiner pilgernden Dynamik machen kann.

#### *Katholikentage als Heiligtumsfahrten*

Aus diesen Überlegungen heraus könnte man den Wunsch haben, daß in Zukunft Katholikentage „Heiligtumsfahrten“ sind. Sie müßten mithelfen, daß das Volk an seinen Heiligtümern, die eine Kontaktstelle zu den Ursprüngen des Glaubens sind, versammelt und an sie gebunden wird. Durch das „Heiligtum“, dem die Wallfahrt gilt, ist von vornherein gesichert, daß die übernatürliche Welt in der Mitte der Versammlung steht. Es geschieht sowohl eine erlebnismäßige als auch eine gnadenhafte Bindung, die weiterträgt. Deutschland hat an sich viele Wallfahrtsorte und Heiligtümer. Ihre „schlafende Botschaft“ (J. Allende) müßte geweckt und zum mächtigen Lebensstrom werden.

Vielleicht könnte die Schönstattfamilie das, was sie in der Bindung an ihre Heiligtümer an geistlicher Erfahrung und seelsorglicher Praxis immer neu geschenkt erhält, selbstlos weitergeben und mithelfen, daß das Volk Gottes insgesamt ständig auf „Heiligtumsfahrt“ ist. Ist es vermessen, darauf zu hoffen, daß Deutschland auf diesem Weg einmal auch ein stark wirkendes Nationalheiligtum geschenkt bekommt?

## Ein Jubiläumsgeschenk: Die Landessendung der Schweizer Schönstattfamilie

Die Landessendung ist für uns in doppelter Weise Geschenk des Gedenkjahres: Die Bewegung wurde beschenkt, da sie im Laufe des vergangenen Jahres den Inhalt ihrer Sendung einhellig erkennen durfte; und diese wollte damit den Gründer beschenken, indem wir uns einträchtig in den Dienst dieser Sendung stellten. Hier soll kurz von der Vorgeschichte berichtet und die in einem „Bundesbrief“ umschriebene Sendung veröffentlicht werden.

Was Pater Kentenich 1950 für den Aufbau Schönstatts in der Schweiz eindringlich empfahl: hier ein „neues Schönstatt, ein Schweizer Schönstatt“ zu bauen – war von Anfang an in irgendeiner Weise lebendig. So formulierten schon 1931 die Jungmänner ihr Gemeinschaftsideal: „Der Heimat treu und treu der Wunderbaren Ruf, woll'n wir nicht ruh'n, bis sie um uns ein neues Reich sich schuf“, und die Mädchenjugend pflegt seit 1955 den „Rütligeist“.

Zur Suche ihrer gemeinsamen Sendung wurde die Bewegung in der Schweiz aber von außen angeregt. Zum 60. Gründungstag des Werkes (1974) wurde jede nationale Familie eingeladen, ein Silberplättchen zu gestalten, das an der Rückseite des MTA-Bildes der Anbetungskirche in Schönstatt als Jubiläums- und Krönungsgabe des Landes angebracht werden sollte. Das gab uns den Anstoß, über die Landessendung nachzudenken. Auf einem Sondertreffen berieten die Delegierten die Gestaltung des Symbols. Dabei ließen wir uns von dem leiten, was Pater Kentenich in unserem Land und von hier aus gewirkt hat. So stellten wir fest, daß Pater Kentenich

- unsere Eigenart, besonders die Anlage zur Freiheit und Treue, aber auch die urwüchsige Verwurzelung in der Heimat schätzte;
- den Marienschwestern das Immaculata-Ideal gab, weil darin Schweizer Art vollkommen verwirklicht sei;
- hoffte, in der Schweiz für Schönstatt einen Zufluchtsort vor dem „Bolschewismus“ zu finden;
- in Weesen die Gottesmutter zur „Königin der Welt“ krönte und von der Schweiz aus zu den Weltreisen startete.

Auch die Geschichte der Bewegung gab Hinweise. So zeigten uns sowohl die Gründungszeiten der Marienschwestern, der Frauen von Schönstatt und der Bundesschwestern als auch die Anfänge der Patresgemeinschaft, daß Gott uns nicht selten im Diesseits entwurzelt, um uns ins Jenseits einzuwurzeln.



Nach den Feiern in Schönstatt und Quarten (1974) wurde es um die Landessendung ruhiger. Wir standen in einer „Bauperiode“. In Quarten entstand das Zentrum, das die gesamte Schönstattfamilie mitbaute. Die Patres und Frauen von Schönstatt konnten endlich Haus und Heiligtum errichten, wobei ebenfalls alle Gliedgemeinschaften solidarisch mittrugen.

1980/81 blickten wir dann in die Zukunft. Der Geburtstag des Gründers, aber auch wichtige Daten der Schweizer Geschichte traten ins Bewußtsein: 1987 der 500. Todestag von Bruder Klaus und 1991: 700 Jahre Eidgenossenschaft. Für diese Wegstrecke wurde das Wort geprägt: „Wir gehen mit dem Gründer auf den Weg.“ Aber wohin denn eigentlich? Das Delegiertentreffen 1982 brachte die Klärung: Wir wollen gemeinsam die Landessendung unserer Familie suchen. Dies sind die wichtigsten Schritte:

- Die „Spuren des Gründers“ in unserem Land werden erforscht. Eine Chronik seiner Aufenthalte, vor allem, was er bei uns gelehrt und gewirkt hat, findet großes Interesse.
- Die Zentrale diskutiert mit Vertretern der Bünde und Verbände ein Arbeitspapier, das den Inhalt der Sendung thesenhaft formuliert.
- Das Delegiertentreffen 1983 bearbeitet dieselben Leitsätze. Ein Schwerpunkt wird betont: das Bündnis. Während des Jahres wird dann das Gespräch an der Basis fortgesetzt.
- 1984 besucht der Hl. Vater das Land. Volk und Kirche, auch ihre Nöte treten ins Bewußtsein. Auf dem Delegiertentreffen werden die bisher gewonnenen Erkenntnisse mit den Fragen der Zeit konfrontiert. Das bringt neue Impulse. Unser Sendungsglaube gewinnt an Aktualität. Zudem regen die Delegierten an, daß für das nächste Treffen ein „Bundesbrief“ (in Anlehnung an die „Gründungsurkunde“ der Eidgenossenschaft) vorbereitet werden soll.
- Im Frühjahr 1985 erhalten die Delegierten drei Entwürfe einer „Umschreibung der Landessendung“ zur Stellungnahme. Am Vorabend des Delegiertentreffens wird ein vierter vorgestellt und bekommt zum Erstaunen aller den Vorzug für die Weiterarbeit. In intensiven Gesprächen im Plenum und in Gruppen erarbeitet man Änderungsanträge, die von einer Redaktionskommission eingearbeitet werden. So wächst der Text, der die Landessendung umschreibt, aus einer Gemeinschaftsarbeit aller Delegierten. Von diesen einstimmig angenommen, wird das Dokument vom Landespräsidium als „Bundesbrief“ der Landessendung der Schweizer Schönstattfamilie bestätigt.
- Zentrale und Landespräsidium einigen sich auf die Formulierung:  
IMMACULATA, GABE DES VATERS, IN DIR BÜNDNIS LEBEN,  
FAMILIE BAUEN.

Daß der folgende „Bundesbrief“ nicht Buchstabe bleibt, sondern Leben weckt und unser Werk sowie Volk und Kirche prägt, ist uns für die Zukunft aufgetragen.

## BUNDESBRIEF

Die Schweizer Schönstattfamilie erkennt ihre Sendung als Teilnahme an der Sendung der Dreimal Wunderbaren Mutter, Königin und Siegerin von Schönstatt als Immaculata.

Die Immaculata ist die einzige Bundespartnerin des dreifaltigen Gottes, der vollendete „neue Mensch in neuer Gemeinschaft“. Gott bietet sie uns durch Pater Kentenich im Heiligtum als Partnerin, Mutter und Erzieherin zum Bündnis an. In der Nachfolge des Gründers gehen wir auf dieses Angebot ein, schließen das Liebesbündnis mit ihr und arbeiten an ihrer Sendung schöpferisch mit: Die Immaculata erzieht uns zu wahrer Freiheit, Treue, Urwüchsigkeit, Exodusbereitschaft, Vorsehungsglaube und Kindlichkeit – Haltungen, wie sie uns Pater Kentenich und Bruder Klaus vorgelebt haben.

Sie hilft uns, Himmel und Erde sowie alle Lebensbereiche in einem natürlichen und übernatürlichen Bindungsorganismus harmonisch zu verbinden.

Sie eint uns im Vater und Gründer zu einer solidarischen Familie und befähigt uns, Familie als Urzelle der Gesellschaft sowie familienhaftes Zueinander in allen Bereichen zu fördern – bis hin zum Apostolischen Weltverband nach dem Charisma Vinzenz Pallottis.

In ihrem Wirken knüpft Maria an der Grunderfahrung unseres Volkes an, das seine Geschichte als Bundesgeschichte erlebt und über eine föderative Kultur verfügt. Deshalb hat uns Pater Kentenich eine besondere Verantwortung für das Liebesbündnis anvertraut: Wir sollen es als Garanten hüten, anderen Völkern weiterschicken und – wie er es in Weesen entfaltet hat – vollkommen leben.

Im Vertrauen auf das Wirken der Dreimal Wunderbaren Mutter von unseren Heiligtümern aus übernehmen wir von unserem Vater und Gründer diese Sendung für unser Land, für die internationale Schönstattfamilie, für Kirche und Welt.

Niklaus Stadelmann

## BUCHBESPRECHUNGEN

„WALLFAHRT UND FEST.“ *Lateinamerika* teilt in einer sehr unmittelbaren und inspirierenden Weise Weg- und Pilgererfahrungen mit. Sprachrohr ist Pater Joaquin Alliende-Luco, der unter dem genannten Titel zwei sehr inhaltsreiche Beiträge veröffentlicht hat. Bis hinein in die von G. M. Boll und A. Berz besorgte Übersetzung aus dem Spanischen bleibt die lateinamerikanische Herzlichkeit und Lebendigkeit spürbar.

Pater Alliende kann bei der Darstellung auf reiche persönliche Erfahrungen zurückgreifen und sie mit breitem theologischen und literarischen Wissen verbinden. Originelle und intensive Lebensäußerungen lateinamerikanischer Religiosität werden in einer sehr bildhaften Sprache vor Augen gestellt. Der mitteleuropäische Leser schaut fast wehmütig auf solch ursprüngliche Erfahrungen, in denen die natürliche Religiosität des Volkes mit dem christlichen Glauben verbunden sind. Man ahnt, wie sehr tieferliegende Quellen der Religiosität in Europa verschüttet oder bedroht sind. Der Autor war maßgeblich daran beteiligt, daß in den wichtigen Verlautbarungen der Kirche in Lateinamerika (Puebla) der Religiosität und Frömmigkeit des Volkes ein hoher Stellenwert für die Evangelisierung und für den Schutz der lateinamerikanischen Kultur zugewilligt wurde. Im Blick auf unsere europäische Situation stehen wir diesbezüglich noch vor einem Lernprozeß, der durch die Ausführungen von P. Alliende angestoßen werden könnte. Vor allem der umfangreiche Beitrag „Wallfahrt und Volk“ bringt hierzu reiches Material und wichtige pastorale Impulse. An vielen Stellen möchte man den Verfasser bitten, doch noch mehr zu verweilen und dem Leser zu ermöglichen, den geschilderten Lebensvorgang in seiner ganzen Dynamik mitzuvollziehen. Wenn er z. B. im Blick auf das von ihm betreute Nationalheiligtum von Chile (Maipú) davon spricht, daß eine „schlafende Botschaft“ vorlag, die geweckt wurde und zu einer starken religiösen Dynamisierung des Volkes beigetragen hat, so möchte man einerseits diesen – von Pater Kentenich angeregten – Vorgang der Verlebendigung gerne noch mehr miterleben, andererseits denkt man sofort an die „schlafende Botschaft“ vieler Wallfahrtsorte in unserem Land und sucht nach Wegen zu ihrer Verlebendigung.

Die von P. Alliende angestellten Reflexionen und mitgeteilten Einsichten wären ganz sicher

dazu geeignet, bei entsprechender Umsetzung in die Situation der Kirche in unserem Kulturkreis wichtige Impulse für eine Erneuerung des kirchlichen Lebens zu geben. Die Schrift, deren ganzer Lebens- und Ideenreichtum hier nicht ausgebreitet werden kann, wäre sehr dazu geeignet, Interesse zu wecken für die vom Verfasser angewandte Pädagogik und Seelsorge. Sie zeigt in ansprechender Weise, wie fruchtbar der Ansatz Schönstatts in Lateinamerika ist. Die Übertragung auf europäische Verhältnisse ist die dringende Aufgabe der nächsten Zukunft.

Der kurze zweite Vortrag „Fest, schmerzliches Fest“ gibt Einblick in eine fast mystische Fähigkeit der lateinamerikanischen Volksfrömmigkeit: Im Fest wird dem Leiden des Volkes Ausdruck und Aufschub zugleich gewährt. Der leidende Mensch taucht am heiligen Ort in eine Oase ein, in der der Schmerz in einer Ekstase ausbricht und hineingerissen wird in eine tiefe Freude. Das Fest erlaubt es dem Armen und Leidenden, sein Haupt zu erheben und an seiner ihm zugesagten Freude teilzunehmen. Die Arbeiter der Salpeterminen in La Tirana singen: „Auf der Suche nach Maria / über Hügel und durch Pampas / kommen wir zwar müde, / doch voller Freude an.“

Joaquin Alliende-Luco: *Wallfahrt und Fest, Vallendar-Schönstatt (Patris) 1986, 65 Seiten, kartoniert, 7 DM.* Rainer Birkenmaier

HEINRICH SPAEMANN betrachtet in seinem jüngsten kleinen Werk „Drei Marien“ anhand von Schrifttexten aus dem Lukas- und Johannesevangelium die Mutter Jesu, Maria von Bethanien und Maria von Magdala. Er schaut diese drei Frauen in dem, was sie – überindividuell – verbindet. Sie verdeutlichen je auf ihre Weise, was Glaube ist (8). Maria von Nazareth ist unter diesen Frauen die „Inbegriffsgestalt des gläubigen Menschen“ (8). Von ihr ist darum auch in dem weitaus größten Teil des Buches die Rede. Sp. umkreist meditierend Marias Glauben von der Verkündigung an über alle Stationen ihres Lebens und Dienstes bis hin zu ihrer Aufnahme in die selbige Vollendung.

Von besonderer Tiefe ist die Nazareth-Betrachtung. Sp. verweist darauf, daß es für Maria von Gott vorgesehen war, „daß sie als einziger Mensch den Messias Jesus in allen Phasen und Zeiten seines Werdens und in allen Weisen seines Verhaltens sah und erlebte, das Kind,

den Knaben, den Jüngling, den Mann. Was wir zuinnerst im Auge haben, das formt uns, das prägt uns. Wir werden, was wir schauen. Im gläubigen Hinblick auf Jesus wird Maria ihm von Jahr zu Jahr ähnlicher. Wie er ihr ähnlich ist durch die Geburt, so wird sie ihm ähnlich als dem Sohn Gottes. Wie er in ihrem Blick lebt, so sie im Strahlbereich des seinen. . . .

Dreißig Jahre verwandte Jesus darauf, ihr Herz und ihr Wesen für das kommende Reich Gottes zu weiten und damit für die Fragen, Nöte, Leiden, Ängste und Hoffnungen der Armen aller Völker, die Gottes Angesicht und Erbarmen suchen die Weltzeit hindurch. Jesus wollte Maria beteiligen können – als Fürbitterin, als Trösterin, als Geduld und Zuversicht Weckende – am Kommen des Reiches Gottes“ (51).

Die Frucht der langen Vorbereitung auf diese Sendung ist Jesu Übergabe Marias an Johannes unter dem Kreuz. Als Mutter des Johannes ist Maria Mutter der Kirche und so unser aller Mutter geworden. Wir rufen sie darum in jedem Ave an, daß sie ganz nahe bei uns sei, „wenn wir sterben, so wie sie bei Jesus war, als er starb. . . . Wir ahnen unser absolutes Angewiesensein auf ein Antlitz der erbarmenden Liebe, das sich, wenn es ums Sterben geht, ähnlich über uns neigt wie bei unserer Geburt das der Mutter – ähnlich, und doch wieder anders; denn die Mutter, aus deren Schoß wir hervorgingen, barg uns bei sich selbst; die Mutter, die wir beim Sterben brauchen, soll uns mit ihrem uns ganz umfassenden Erbarmen in Gott hineinbergen; darum im Mariengruß immer wieder die Wendung: „und in der Stunde unseres Todes““ (53).

Manche Gedanken des Verf. sind schon aus früheren Veröffentlichungen bekannt. Man begrüßt sie daher freudig wie „gute alte Bekannte“. Was an dem neuen opusculum jedoch diesmal besonders beeindruckt, ist die überaus dichte und oft überraschende kontemplative Zusammenschau von Personen und Ereignissen quer durch die Evangelien hindurch. Sp. verweist z. B. auf die Entsprechung zwischen Joh 2, dem Anbruch der „Stunde“ Jesu auf der Hochzeit zu Kana, bewirkt durch den Glauben seiner Mutter, und Mk 7, der Perikope von der Kananäerin, die durch ihren Glauben die Ausweitung des Heilshandelns Jesu von Israel auf die Heidenwelt bewirkt. Und dies, obwohl auch sie, wie Maria zu Kana, zunächst zurückgewiesen wird. Beide Frauen sind „Schwestern im Glauben“ (58).

Eine andere Entsprechung, bei der Sp. wiederholt verweilt, ist die zwischen dem Weinwunder zu Kana und dem reichen Fischfang (Lk 5). Hier ist es Petrus, der im nackten Glauben tut, was Jesus sagt. Dort in Kana sind es die Diener, die dem Wort der glaubenden Mutter folgen: „Was er euch sagt, das tut!“ Und die Wirkung solchen Glaubens ist beide Male messianische Überfülle.

Die tiefste Entsprechung, auf die Sp. mehrfach aufmerksam macht, ist jedoch die zwischen Maria und Johannes. Der, der der Jünger wird, den Jesus lieb hat, ist die „nächst Maria am meisten in das Verborgene Gottes hinein entrückte Gestalt“ (52). Er ruht im Abendmahlssaal „im Schoße Jesu, ähnlich wie Jesus selbst im Schoße des Vaters und wie der Lazarus der Parabel durch seinen Armutstod hindurch im Schoße Abrahams“ (52).

Gewiß – manche Leser werden Sp. in die Tiefen seiner typologischen Schriftbetrachtung kaum folgen und sich wundern über das, was er über die Ähnlichkeit zwischen Lazarus, dem Freund Jesu (Joh 11) und Johannes, dem Jünger Jesu (Joh 13), zwischen dem Lazarus des lukanischen Gleichnisses (Lk 16) und den Getauften sagt, die sich selbst gestorben, in Jesu Nachfolge treten (91 f.). Die Zusammenschau neutestamentlicher Texte, die Sp. – ausgeweitet auf die beiden anderen Marien – in seinem neuen Büchlein der Öffentlichkeit vorlegt, ist von hohem geistlichen Anspruch. Sie fordert Leser, die selber ganz „Ohr“ werden für das Wort Gottes, sich einlassen auf die Botschaft des Evangeliums, das Wort in ihrem Herzen hin und her bewegen und einstimmen in die Grundthese des Verfassers: „Die Offenbarung will anders gelesen werden, in einem Glauben an Inspiration, der auch noch den Beiläufigkeiten, den Zwischentönen und der Arkansprache heilsbedeutsamer Texte nicht weniger hellhörig und sensibel begegnet“ (21).

*H. Spaemann, Drei Marien. Die Gestalt des Glaubens, Freiburg 1985 (Herder), 143 S., 16,80 DM.* Barbara Albrecht

LUDWIG WEIMER ist etwas Bemerkenswertes gelungen. Seine unter Anleitung von Kardinal Ratzinger entstandene Habilitationsschrift, für einen breiteren Leserkreis veröffentlicht unter dem Titel „Die Lust an Gott und seiner Sache“ (560 Seiten stark!), hat bereits innerhalb eines Jahres nach Erscheinen eine 2. Auflage erlebt. Offenbar ist mit Titel und Inhalt ein „Nerv“, vielleicht sogar „der“ Nerv der heute

weithin kranken abendländischen Christenheit, ihrer Theologie und ihres Glaubens, getroffen. Denn über die Grenzen der Konfessionen hinweg befinden sich viele theologisch Interessierte aufgrund des „Verlusts der Freude“ (Paul VI.) und des vielfach üblich gewordenen rationalistischen Analysierens und Zerstückelns der Offenbarung in Theologie und Verkündigung in einem bedrohlichen Zustand innerer Erschöpfung. Viele sehnen sich daher nach einer „Ökologie des Geistes“ (E. Weither), in der das mechanistisch-sezierende Denken überwunden, der Zugang zum Ganzen der Offenbarungslandschaft wieder erkennbar und darum die Freude an Gott und am Glauben auch in der Theologie wieder erfahrbar wird.

Der Untertitel des Werkes deutet in Frageform bereits an, in welcher Richtung fälschlich Getrenntes um der Wahrheit willen wieder zusammengedacht und verbunden werden muß und von welchem Wort die theologische Wissenschaft heute zu einem neuen „organischen Denken“ (J. Kentenich) herausgefordert ist. Die eine Frage, um die es geht, lautet: „Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren?“ Das Wort, auf das es in dieser Frage ankommt und um das das profunde Werk im Grunde kreist, ist das unscheinbare Wörtchen „und“. Dieses „und“ hat es in sich!

Auf eine schönstättisch bekannte Kurzformel zurückgestraft, lautet die zur Debatte stehende These: „Nichts ohne dich (Gott), nichts ohne uns (Menschen)!“ Aber wie geht das zusammen? Und wann sind Taten von Menschen zugleich Taten Gottes? Das eben sind die anstehenden kritischen Punkte z. B. beim Fiat Mariens, in der Frage nach Gottes Prädestination und des Menschen freiem Willen, generell beim Zusammenhandeln von Gott (als Erstursache) und Mensch (als Zweitursache).

Um das „katholische „und““ als ein Wort des Geistes und um die Frage: „Wie geht das „und“?“ hat theologischerseits in unserem Jahrhundert besonders H. Volk gerungen. Für den Gründer Schönstatts, J. Kentenich, war dieses „und“ der zentrale Beweggrund für seinen leidenschaftlichen Kampf um das organische Denken und Leben. Mit diesem „und“ (und also, modern ausgedrückt, mit dem Problem der Integration) hatten jedoch schon die frühen christologischen Auseinandersetzungen zu tun und ebenfalls die mit den Reformatoren. Um dieses „und“ zwischen Gott und Mensch, Gnade und Freiheit ging es in dem innerkatholi-

schen Gnadenstreit des 17. Jahrhunderts. Doch seit der Aufklärung schlägt das Pendel in Theologie und Verkündigung immer stärker nach einer einzigen Seite aus: nach Freiheit, Vernunft und Befreiung des Menschen durch den Menschen. Die Auflösung der polaren Spannungseinheit ist angeblich notwendig, um die Würde des Menschen wahren und Christsein als plausibel und vernünftig erweisen zu können.

Dank seines immensen theologiegeschichtlichen und systematischen Wissens hat W. nicht nur die Behandlung des simultanen totus-totus (146 ff.) und die bisher unternommenen Lösungen und Auflösungen des Wie im Blick auf das Zusammenwirken von Gott und Mensch kritisch dargestellt (223 ff.). Er hat darüber hinaus einen überzeugenden eigenen Problemlösungsvorschlag vorgelegt, indem er die christologische Formel des Konzils von Chalzedon (das „Unvermischt“ und „Ungeteilt“ der Einheit von wesenhaft Verschiedenem) auf die Gnadenlehre übertragen und mit der Ekklesiologie verbunden hat.

Das unvermischte und zugleich ungetrennte Je-ganz-Zusammenwirken von Gnade Gottes und Freiheit des Menschen geschieht in der Kirche. Sie ist die „dritte Dimension“ in dem gesamten Problemfeld. Denn die Kirche ist von Ewigkeit her im Plan Gottes vorgesehen (vgl. Eph 1; 2; Kol 1): Kirche als „Sache Gottes“, die sich immer zuerst seiner Initiative verdankt, an der Gott um der Erlösung des Menschen willen seine „Lust“ hat (421 ff.), durch die als Leib Christi er seine Gnade in die ganze Welt strömen lassen und uns alles schenken will: die heilshafte *communio* mit ihm in Christus; Kirche zugleich als Leib Christi mit vielen Gliedern, die eben durch ihre *communio* mit dem Haupt am Strom der Gnade partizipieren und so das erlangen, was sie selbst alle miteinander, ja was letztlich auch Heiden ersehnen (517 ff.): Leben in Fülle, Heil und in diesem Sinne „Lust“. Kirche ist demnach als „Sache Gottes“ zugleich „Sache des Menschen“. Doch bleibt sie im tiefsten ein „Wunder“ und auch insofern „Tat Gottes“, als sie der von ihm geschaffene und vorgesehene Ort ist für die Wiederherstellung der zerbrochenen Gemeinschaftsfähigkeit des Menschen, Ort also der Versöhnung von Individuum und Gemeinschaft, „der Ort für Geistempfang, Sprachwunder, Verstehen, Vergebung der Sünden“, alles in allem ein gottmenschliches, für Menschen allein unmögliches Werk (297).

Kirche als Tat Gottes vorausgesetzt, „kann alles Tun in ihr ganz dem Menschen zugeschrieben werden und bleibt (dieses Tun) doch immer ganz von Gott ermöglicht“ (296). In einer Anmerkung verweist W. auf eine biblische Unterstützung dieses Ansatzes in Eph 2, 7–10: „Denn sein Gebilde sind wir, erschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, zu denen uns Gott zum Voraus bereitet hat“ (V. 10).

Ein solches Verständnis von Kirche mindert nicht, sondern verstärkt eher noch die missionarische Verantwortung ihrer Glieder für die Durchdringung der Gesellschaft, der Kultur und aller anderen Weltbereiche mit Geist und Gnade Gottes. Dennoch muß, wie W. betont, die Freiheit der Welt gegenüber der von der Kirche vermittelten Gnade gewahrt bleiben. Auch „der Vorrang des einzelnen in der Kirche, seiner Gnaden-Freiheit in der Institution“ (296) muß immer mitbedacht werden. So bleibt Kirche für ihre Glieder und für die Welt als „Angebot“ Gottes insgesamt eine einzigartige Herausforderung: Die Versammlung der Glaubenden soll sein und immer mehr werden, was sie ist: „Repräsentation der Gnade“ (298).

Diese wenigen Andeutungen dessen, was der Verf. reich entfaltet, mögen genügen, um zum eigenen Studium des Werkes nachdrücklich anzuregen. Ein besonderes Verdienst W's ist es, daß er auf der Suche nach einer katholischen Sozialtheologie (509) den Wesenszusammenhang von Gnade und Kirche nach allen Seiten hin theologisch ausgelotet und auf diese Weise das Fundament des Gesuchten nicht nur gesichtet, sondern auch überzeugend beschrieben hat. Man spürt seine Freude an der Kirche. Er hat sie in der integrierten Gemeinde gewonnen.

W's „Lust an Gott und seiner Sache“ und sein zutiefst organisches Denken, dessen Frucht dieses Werk ist, kommt den theologischen und pastoralen Anliegen des Gründers Schönstatts sehr nahe. Das Buch kann theologisch Gebildeten und Interessierten uneingeschränkt empfohlen werden.

L. Weimer: *Die Lust an Gott und seiner Sache – oder: Lassen sich Gnade und Freiheit, Glauben und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren?* Freiburg (Herder) 1982, 560 S., 68,- DM. Barbara Albrecht

---

BARBARA ALBRECHT, geboren 1927 in Bremen, war von 1963–1971 Leiterin des Seminars für Seelsorgehilfe in Bottrop/Münster und ist seit 1973 Referentin für theol.-spirituelle Erwachsenenbildung im Bistum Osnabrück.

Der Beitrag S. 101 ff. ist die gekürzte Wiedergabe eines Vortrags anlässlich des Pater-Kentenich-Gedenkjahres, gehalten am 13. 10. 1985 in Würzburg.

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.

RAINER BIRKENMAIER, geboren 1946 in Hockenheim. Nach mehreren Jahren Seelsorgetätigkeit als Vikar und Studentenpfarrer seit 1985 Direktor des Seminars für Gemeindepastoral und Religionspädagogik in Freiburg.

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

NIKLAUS STADELMANN, geboren 1935 in Eschholzmatt/Luzern. Leiter der Schönstattbewegung in der Schweiz.

