

REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

ZEICHEN DER ZEIT

Geistliche Bewegungen –
Modellfall kirchlicher Erneuerung?

Lothar Penners

Kairos für eine Bündnisspiritualität?

Caecilia Bonn OSB

Ganzheitsschau
bei Hildegard von Bingen

Herta Schlosser

Organisches Denken
bei Pater Josef Kentenich

Erwin Hinder

Auf der Suche nach Identität:
Der neue Mann

SCHÖNSTATT SPIRITUELL

Bewegung

SCHÖNSTATT INTERNATIONAL

Prälat Josef Schmitz †

BUCHBESPRECHUNGEN

Inhalt

ZEICHEN DER ZEIT

Geistliche Bewegungen –
Modellfall kirchlicher Erneuerung? **145**

Lothar Penners
Kairos für eine Bündnisspiritualität? **147**

Caecilia Bonn OSB
**Ganzheitsschau bei Hildegard von Bingen.
Brückenschlag** **161**

Herta Schlosser
**Organisches Denken
bei Pater Josef Kentenich** **169**

SCHÖNSTATT SPIRITUELL
Bewegung (L. Penners) **181**

SCHÖNSTATT INTERNATIONAL
Prälat Josef Schmitz † **183**

KLEINER LITERATURBERICHT
Auf der Suche nach Identität:
Der neue Mann (E. Hinder) **187**

BUCHBESPRECHUNGEN **191**

REGNUM · Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung
ISSN 0341-3322

Verleger: Schönstätter Säkularpriester e. V.

Verlagsanschrift: Patris Verlag, Postfach 11 62, 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 11 62, 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

MODELLFALL KIRCHLICHER ERNEUERUNG? Die geistlichen Bewegungen haben vielen ihrer Mitglieder ein starkes Erlebnis der Verwurzelung in der Kirche geschenkt. Viele andere dagegen sehen wegen der starken Gemeinschaftsbindung und sprachlichen Eigenheiten in ihnen eher eigenartige Sondergebilde mit mangelnder kirchlicher Integrationsfähigkeit.

Vor einiger Zeit ist eine pastoraltheologische Dissertation erschienen, die solchen Zusammenhängen umfassend nachgeht (Wilhelm Schäffer, Erneuerter Glaube – verwirklichtes Menschsein, Benziger Verlag). Aus der sehr originellen und materialreichen Arbeit seien für unsere Fragestellung zwei Aspekte herausgegriffen.

Der erste schaut auf das angestrengte Bemühen auf allen Ebenen der Kirche, die tiefe Kluft zwischen dem modernen Lebensgefühl und dem christlichen Welt- und Lebensverständnis zu überbrücken. Die These des Autors ist es, daß die geistlichen Aufbrüche der verschiedenen Erneuerungsbewegungen für dieses Suchen ein wichtiges Erfahrungsfeld gelungener Verwirklichung christlicher Existenz heute darstellen. Nach seiner Meinung lassen die theologischen Entwürfe wie die pastoralen Planungen sehr zum Schaden von Theologie und kirchlichem Leben das Erfahrungspotential der geistlichen Bewegungen weitgehend unbeachtet. Dabei könnte ein Blick auf die Kirchengeschichte unschwer zeigen, daß immer wieder die geistgewirkten Neuaufbrüche innerhalb der Kirche wesentliche Impulse zur Antwort auf die epochalen Herausforderungen gegeben haben.

Eine zweite Perspektive bringt der Autor mit dem besonders glücklichen Griff ins Spiel, die Spiritualität und Lebensform der geistlichen Bewegungen nach sogenannten „Schlüsselerfahrungen“ zu befragen: „Man darf davon ausgehen, daß jeder echte geistliche Aufbruch von einer zentralen Erfahrung bestimmt ist. Obwohl das Moment der Reflexion immer auch eine Rolle spielt, entspringen neue, dynamische Strömungen normalerweise nicht theoretisch entworfenen Konzeptionen allein, sondern bedeutenden Erfahrungen . . . Die Schlüsselerfahrungen stehen meistens in Beziehung auch zum geschichtlichen Ursprung bzw. zu den Inspirationsquellen eines geistlichen Aufbruchs. Sie bestimmen entscheidend seine Spiritualität und Lebenspraxis. Jeder, der sich von ihm erfassen läßt, vollzieht sie auf irgendeine Weise mit und identifiziert sich mit ihnen. Einen solchen Komplex nenne ich darum die ‚paradigmatische Erfahrung‘ eines geistlichen Aufbruchs.“ Mit diesem Schlüssel (der eine sinngemäße Anwendung des von Th. Kuhn in die Wissenschaftsreflexion eingeführten Begriffs vom „Paradigmenwechsel“ ist) untersucht der Autor nun drei sehr unterschiedliche geistliche Aufbrüche: die Bewegung der Fokolare, die charismatische Gemeinde-Erneuerung in der katholischen Kirche und die Communauté von Taizé.

Es ist höchst reizvoll, sich zu fragen, welches die Schlüsselerfahrung Schönstatts ist, die seine Spiritualität und Lebenspraxis geprägt hat, und wie die charakteristischen Merkmale auf sie zutreffen, die der Autor in der Untersuchung anderer geistlicher Bewegungen als allgemeingültig herausgearbeitet hat.

Es kann kein Zweifel bestehen, daß die paradigmatische Erfahrung des Lebensaufbruchs von Schönstatt das Liebesbündnis ist. Von ihm hat der Gründer immer wieder herausgestellt, was W. Schäffer allgemein von den Schlüsselerfahrungen sagt: daß sie eine „kreative Kombination von Tradition und Erneuerung“ darstellen, die den „Charakter eines Durchbruchs, einer Neuentdeckung“ an sich tragen, der es möglich macht, daß „erstarrte Traditionen wieder ursprünglich und dynamisch begriffen und so für die Gegenwart fruchtbar gemacht“ werden. Das zweite allgemeingültige Merkmal paradigmatischer Erfahrungen ist es, daß sie ein „Ineinander von Modellhaftigkeit und Offenheit“ schaffen. Der Modellcharakter besteht darin, daß die geschichtlichen Urfahrungen nicht singulär bleiben, sondern persönlich nachvollziehbar sind und dadurch geschichtsschöpferisch werden. Für die kirchliche Einordnung wichtig ist aber, daß trotzdem eine Offenheit für Anpassung und Weitergabe besteht: „Ihre jeweilige Grunderfahrung ist so allgemeingültig und offen, daß sie sich an fast jedes beliebige soziale Umfeld adaptieren läßt. Obwohl sie dabei den je konkreten Umständen entsprechend modifiziert wird, verliert sie nicht ihre Eigenart.“ Und ein letztes Charakteristikum, das gerade im Zusammenhang mit Schönstatt sehr oft konstatiert wird: „Die Neuartigkeit vieler Momente an einer paradigmatischen Erfahrung veranlaßt sprachliche Neubildungen. Es entstehen neue Begriffe, die der Verständigung über bestimmte Erfahrungen dienen. Oft ist diese ‚Gruppensprache‘ dem Außenstehenden nicht ohne weiteres zugänglich, zumindest solange er nicht wenigstens ansatzweise die typischen Erfahrungen mitvollzogen hat. Obwohl dieses Phänomen Gefahren in sich birgt (interner Jargon, sprachliches Ghetto), dürfte es kaum zu umgehen sein: Neue Erfahrungen fordern eine neue Sprache.“

Auf Schönstatt als Liebesbündnis-Bewegung treffen diese Charakterisierungen in vollem Umfang zu. Wenn es gelingt, das von der Schlüsselerfahrung des Liebesbündnisses geprägte Eigenleben in ungebrochener Identität und Vielfalt durchzutragen und das darin gefaßte Potential an geistlicher Erneuerungskraft langsam in weitere Kreise der Kirche weiterzugeben, dürfen wir hoffen, zusammen mit anderen geistlichen Bewegungen Modellfall kirchlicher Erneuerung zu werden.

GMB

Kairos für eine Bündnisspiritualität?

Von Lothar Penners

Wer das Leben der Schönstattbewegung in den letzten Jahren näher beobachten konnte, stellt eine starke Konzentration auf ihre eigentliche spirituelle Mitte fest: das „Liebesbündnis“. Zwar ist das Ursprungsbündnis vom 18. Oktober 1914 seit der Gründung immer das fraglose Zentrum der Spiritualität Schönstatts gewesen und geblieben. Jede Eingliederung in eine Gemeinschaft des Werkes oder auch nur die lockere Identifizierung mit den Bestrebungen der Bewegung war auf oft originelle Weise eine Art Einschaltung in das Bündnis, das Pater Kentenich am Beginn des ersten Weltkriegs in der unscheinbaren Friedhofskapelle mit der Gottesmutter geschlossen und seither gekündet hatte. Das bedeutet aber nicht, daß gerade auch dieser zentrale Lebensvorgang nicht immer wieder neu eingeholt, tiefer verstanden und in den wechselnden Situationen neu fruchtbar gemacht werden müßte! Jede Lebensbewegung in Kirche und Gesellschaft lebt von solchen Vorgängen der Verdichtung und Erneuerung, einer vertieften Reflexion und sozialen Expansion, wenn sie lebendig „bewegt“ bleiben will. Auf diese Weise ist das schönstättische Liebesbündnis dabei, selbst eine „Strömung“ innerhalb der Bewegung und über sie hinaus zu werden. Über deren mögliche Bedeutung und Zielrichtung soll hier nachgedacht werden.

Innerhalb der Bewegung haben Akzentsetzungen und Erlebnisse des Gedenkjahres zum 100. Geburtstag von Pater Kentenich eine Rolle gespielt. Da ist zunächst einmal das „Liebesbündnis für unser Volk“, das die deutsche Schönstattfamilie am 20. Oktober 1984 geschlossen hat. In diesem Akt bündelte sie eine erste Etappe der Besinnung auf ihre spezifische Aufgabe in Deutschland. In der Schweiz stand längere Zeit der Gründer als „Künder des Liebesbündnisses“ im Blickpunkt, wobei das föderative Denken der Eidgenossenschaft wohl eine spezielle Wertempfänglichkeit für gerade diese Botschaft geschaffen hatte. „Dein Bund – unser Leben“ war das Motto der internationalen Gedenkfeiern für Pater Kentenich – ein Hinweis auf die zentrale Gabe, die Gott in ihm der Kirche und den Menschen unserer Zeit offensichtlich anbieten wollte. Auch der Regenbogen, der sich bei der Bündnisfeier der deutschen Schönstattfamilie über dem Amphitheater des neuen Pilgerplatzes in Schönstatt und dann bei zentralen Ereignissen des Gedenkjahres noch mehrmals unverhofft zeigte, hat mit dazu beigetragen, daß die schönstättische Bündniswelt stärker noch als bisher in der Weite der gesamten Heils- und Bundesgeschichte und in der über die eigene Bewegung hinausgehenden gesellschaftlichen Dimension gesehen wurde. Die erneute Ausrichtung auf das Liebesbündnis bekam ein gewisses Gefälle. Das wurde in den vielfältigen Erlebnissen des

Jubiläumsjahres verstärkt: die weltweite, „farbige“ Familie in ihrer geschichtlichen, nationalen und sprachlichen Unterschiedlichkeit und doch gewachsenen inneren Einheitlichkeit ließ die lebendige Überzeugung von der sozialen Tragfähigkeit und Fruchtbarkeit des Bündnisses für eine pluriforme Bewegung in aller Welt tief einsinken.

Das Gefälle erstreckte sich dann auch auf die Begegnung mit der Weltkirche und ihrem Zentrum in Rom. In der Audienz bei Papst Johannes Paul II. durfte die Schönstattfamilie zum ersten Mal in ihrer Geschichte erfahren, daß nicht nur ihre erzieherische und apostolische Aktivität gutgeheißen wurde, sondern das „geistliche Vermächtnis“ Pater Kentenichs voll in seinem spirituellen Zentrum gesehen, treffend charakterisiert und als Weg der christlichen Berufung in dieser Zeit empfohlen wurde – ein Ereignis, nach dem der Gründer zu seinen Lebzeiten vergeblich Ausschau gehalten hatte. Erst im Rückblick auf die Auseinandersetzungen um prinzipielle Möglichkeit und tatsächliche Geltung des schönstättischen Liebesbündnisses bekommt das Wort des Papstes vom 20. September 1985 sein volles Gewicht: „Innerhalb (der) geistgewirkten Erfahrung, aus der eure Bewegung entstanden ist, nimmt das Liebesbündnis, das der Gründer und die erste Generation mit der Gottesmutter im Heiligtum von Schönstatt am 18. Oktober 1914 geschlossen hat, eine zentrale Stellung ein. Wenn ihr treu und hochherzig aus diesem Bündnis euer Leben gestaltet, werdet ihr zur Fülle eurer christlichen Berufung gelangen.“

So konkret das schönstättische Liebesbündnis auch ansetzt – jedes Bündnis ist konkret –, Pater Kentenich „wollte“ mit dem marianischen Bündnis letztlich nichts anderes, als einen heute gangbaren und fruchtbaren Weg aufzeigen, das Evangelium zu leben aus dem letzten Lebensprinzip, das hinter der Bundesgeschichte Gottes mit den Menschen steht.

In diesem Zusammenhang verdient auch erwähnt zu werden, daß die Stimme des Petrusamtes in gewisser Weise unterstützt und interpretiert wurde durch Äußerungen anderer kirchlicher Repräsentanten. Es ist nicht nur geschichtlich bemerkenswert, daß der Präfekt der Glaubenskongregation (des früheren Heiligen Offiziums, bei dem Pater Kentenich einst angeklagt war) die Bündnispiritualität Pater Kentenichs würdigte; die Ausführungen Kardinal Ratzingers treffen auch den inneren Sinngrund dessen, was für den Gründer der Schönstattbewegung zentral hinter dem Geheimnis des Bundes steht: die immer neue Verknüpfung des Bandes zwischen dem Diesseits und dem Jenseits, das heute ja oft unheilbar zerrissen und in tiefgehender Entfremdung erscheint. Ratzinger sprach von der Bündnishaltung als einem „Sich-Öffnen . . . auf die andere Welt hin, die durch den Bund aufhört, die andere zu sein, weil sie selbst uns zu anderen, eins mit ihr macht“. Auch die marianische Modalität dieses Bündnisses wurde auf eine zugleich selbstverständliche und

spezifische Weise dargestellt: Es ist ein Liebesbündnis mit Maria, weil diese nichts anderes ist als ein Bild der Kirche.

Konvergenz der Strömungen in Schönstatt mit Entwicklungen in Kirche und Welt?

An dieser Stelle erhebt sich die Frage, welche immanente Sinnrichtung dieses offensichtliche Gefälle der schönstättischen Bündnisströmung hat, was der Geist Gottes, dessen Wirken letztlich hinter charismatischen Aufbrüchen in der Kirche steht, mit den Akzentsetzungen verfolgt, die er bewirkt hat. Es scheint den Kairos einer Konvergenz zwischen Entwicklungen in Schönstatt und um Schönstatt, zwischen dem Ansatz Pater Kentenichs beim Bund und mancherlei Trends in Kirche und Welt zu geben. Was in Schönstatt, an einem weltentlegenen Ort und auf zunächst „nur“ asketischer Ebene, entsprungen ist, entpuppt sich nun in seiner möglichen Bedeutung für unsere Zeit und Welt. Die folgenden Überlegungen versuchen, konkrete Ansatzpunkte und näherliegende Gesichtspunkte mit weiträumigeren Perspektiven zu verbinden.

Zunächst ein Blick auf die Sache oder:

Bündnis als Lebensprinzip

Im Blick auf die Entstehung und Entfaltung Schönstatts aus „Vorsehungsglauben“ und „Liebesbündnis“ hat Pater Kentenich gesprochen von „Erkenntnis- und Lebensquelle“. Es wäre aber ein Mißverständnis, „Lebensquelle“ nur auf den Vorgang des geschichtlichen Ursprungs einzuschränken. Vielmehr will Liebesbündnis in einem sachlichen Sinne als Lebensprinzip verstanden werden: Bund ist der Ursprung wahrhaft personalen Lebens. Das setzt eine Sicht des Menschen voraus, welche diesen nicht nur von seinem Aufbau aus verschiedenen Seinsschichten her sieht (das „animal rationale“ des Aristoteles), sondern – diese Sicht wahrend und miteinbeziehend – zutiefst als dialogisches Wesen. Mit den großen Dialogikern unseres Jahrhunderts (vor allem Martin Buber, Ferdinand Ebner und Franz Rosenzweig) teilt Pater Kentenich die Sichtweise des Menschen als eines Wesens, das „Ich und Du sagen kann und will und muß“. Der Mensch findet als Wesen des Selbstandes *und* der Beziehung seine Erfüllung im „Bund“, d. h. im Austausch mit anderen Personen, sei es des geschöpflichen Du oder dem ewigen Du Gottes. „Bund“ ist das dynamische „Ganze, das mehr ist als die Summe seiner Teile“, um das alte Axiom auf den personalen Bereich anzuwenden, das Ganze und Mehr, das entsteht, wenn ein Lebensstrom zwischen dem Ich und dem Du zu fließen beginnt. Leben ist die Synthese zwischen dem Ich und dem Du, es gibt kein wirkliches Ich und Du ohne dieses Leben. Das heißt aber: „Bund“ ist Prinzip von Leben für das Ich und das Du im Wir. „Bund“, so gefaßt, ist deswegen

keine beliebige Kategorie, sondern die Grundkategorie personal-dialogischen Lebens. In diesem Sinn ist „Bund“ für den Menschen und sein Gelingen unverzichtbar. Mit Martin Buber teilt Pater Kentenich die Überzeugung, daß das Verhältnis „Ich–Du“ durch kein noch so wertvolles „Ich–Es“ ersetzt werden kann. Jeder Rückgang oder Stillstand im personalen (und damit auch religiösen) Leben ist gekennzeichnet durch das Abnehmen des „Ich–Du“, das sich freilich jeweils ausweiten muß zum größeren Wir und zu den Sachbezügen in der Welt.

In diesem Sinn ist „Bund“ eine Ursprungs- wie eine Erneuerungskategorie. Das mag wie etwas Selbstverständliches erscheinen, insofern die Bedeutung des genuin Personalen in den letzten Jahrzehnten, vor allen Dingen wohl durch das Phänomen der Vermassung, von vielen Denkern in den Mittelpunkt gerückt ist. Ein Blick auf die katholische Soziallehre vermag jedoch zu zeigen, daß eine dialogisch-personale Sicht des Menschen nicht ohne weiteres gegeben ist. Bekanntlich geht die katholische Soziallehre von drei grundlegenden Prinzipien aus: dem der Personalität, der Subsidiarität und der Solidarität. Es fällt dabei auf, daß die Lehre von der Personalität oft von der geistigen Persönlichkeit mit ihren zunächst individuellen Fähigkeiten zu geistiger Einsicht und freiem Wollen ausgeht – d. h. es wurde weithin „substanzontologisch“ gedacht. Das führt aber dann bei der Begründung des Solidaritätsprinzips dazu, daß wiederum zunächst induktiv-phänomenologisch nach Gründen der Plausibilität gesucht werden muß, um eine solidarische Verbundenheit der Menschen untereinander aufzuweisen. Beim Ansatz der dialogischen Beziehung im Menschsein hingegen, d. h. der Interpersonalität, wachsen die beiden Prinzipien der Solidarität und Subsidiarität organisch aus der Wurzel des Personalitätsprinzips heraus (als Prinzip der Selbstverantwortung und der Fremdverantwortung). Es zeigt sich, daß der große und die Jahrtausende der Offenbarungsgeschichte prägende Strom des biblischen Bundesgedankens angesichts der zeitweise prägenderen Kräfte der abendländischen Seins- und Geistphilosophie auch in der Kirche nicht immer ohne weiteres präsent und wirksam war.

In diesem Zusammenhang darf nicht nur an die Dialogiker im allgemeinen, sondern speziell erinnert werden an den jüdischen Denker Franz Rosenzweig und seinen geistesgeschichtlichen Kampf, die Aporien abendländischen Denkens im Blick auf eine vergessene dialogische Sicht des Menschen aufzudecken. Sein Denken sieht sich ganz in Dienst genommen, die Lebensbezüge im Zusammenhang der Grundgrößen Gott – Welt – Mensch neu zu beleuchten und zum Fließen zu bringen. Unter den Vertretern des dialogischen Denkens eröffnet gerade Rosenzweig einen weiten geschichtlichen Rahmen, in dem ein dialogisch-bündnishaftes Denken zu sehen ist. Dabei geht sein Blick zurück auf die Geschichte der abendländischen Geist- und „Allphilosophie“ (als eines Denkens in Allgemeinbegriffen, das der je einzelnen Person nicht Rechnung

tragen kann), von „Jonien bis Jena“ (Jonien als Ursprungsland der Vorsokratiker, mit denen das abendländische Denken beginnt; Jena als die Stadt der Lehrtätigkeit der deutschen Idealisten Fichte und Hegel). Er will hinter das abendländische Denken geschichtlich und sachlich zurück, um einem personal-dialogischen Denken nachzutasten, das im Symbol des Namens gipfelt, in dem der Mensch vom andern seiner selbst gerufen und sich nur in der Beziehung mit ihm geschenkt ist. Mögen heute andere unmittelbare Fragestellungen im Vordergrund stehen – von der Psychologie und Soziologie, der kritischen Wissenschaftstheorie her angestoßen –, für die fundamentalen Fragen dialogischen Denkens behalten die Ansätze und Beiträge Rosenzweigs sicher ihre Geltung. Es ist auffällig, daß der Aufbruch des dialogischen Denkens während des ersten Weltkrieges zeitlich genau mit dem dialogisch-bündnishaften Ansatz Pater Kentenichs zusammenfällt. Später setzte sich Pater Kentenich im Interesse dieses dialogisch-bündnishaften Denkens kämpferisch mit dem „idealistischen“ Denken auseinander. In Franz Rosenzweig hat er darin einen Verbündeten (der ihm zu seinen Lebzeiten wohl nicht bekannt geworden ist). Wenn auch die Blickrichtung Rosenzweigs von der Pater Kentenichs recht verschieden ist – der Sinn für „Beziehung – Bund“ als Lebensprinzip für Person, Gemeinschaft und Religion, sowie die Weite des geschichtlichen Horizonts ist ihnen, von unterschiedlichen Welten herkommend, gemeinsam. Pater Kentenich denkt nicht zunächst an „Jonien“ und „Jena“. Seine Suche ging auf das letzte Lebensprinzip von Heilsgeschichte und Heilsordnung: „Wer die verflossenen Jahrtausende im Lichte der Offenbarung überschlägt, unterschreibt gern die Behauptung: Der Gottesbund ist Grundsinne, Grundkraft, Grundnorm und Grundform der Heilsgeschichte.“

Bündnis als Lebensprinzip bei Pater Kentenich

Pater Kentenich ging es vornehmlich darum, „Bund“ im Sinne des von ihm gekündeten konkreten Liebesbündnisses zur Lebensmitte einer neuen Aszetik der Werktagsheiligung und Werkzeugshaltung zu machen sowie in den Dienst einer Pädagogik der Selbstfindung (Idealerziehung als Antwort auf den je einmaligen Ruf Gottes) und der Selbsthingabe (zur Ermöglichung neuer Gemeinschaft in seelischem In-, Mit- und Füreinander) zu stellen.

Die Bedeutung, die Bündnis als Lebensprinzip für Pater Kentenich hat, mag in spezieller Weise aufleuchten, wenn „Bund“ in seiner Beziehung zum Ordnungsgedanken gesehen wird. „Ordnung“, „Ordo“ in einem weiten, ontologischen Sinn, ist bis zu einem gewissen Grad die zentrale Kategorie gerade katholischen Seinsdenkens gewesen (so kennzeichnet etwa Josef Pieper die Denkform des hl. Thomas mit den Kernworten „Ordnung“ und „Geheimnis“). Mit einer gewissen Vereinfachung kann man das wohl vom traditionellen Denken überhaupt sagen. Die Entwicklung des neuzeitlichen Denkens hat in steigendem Maß jedwedes Ordnungsdenken in Frage gestellt. Wie verhalten

sich „Bund“ und „Ordo“ bei Pater Kentenich zueinander? Sein organisches, integratives Denken läßt von vornherein vermuten, daß er beidem Rechnung zu tragen versuchte. Wenn auch der Akzent, den er jeweils in einem bestimmten Kontext setzte, nicht immer leicht ausfindig zu machen ist, läßt sich seiner Gesamt-Denkrichtung nach doch soviel eindeutig feststellen: Betonte ein altes Ordnungsdenken in einseitiger Weise die Ein- und Unterordnung aufgrund von Wesens- oder Gesellschaftsunterschieden bei weitgehendem Auf-sich-beruhen-Lassen von personaler Veranlagung und personaler Verantwortung, so setzen das Bild von der neuen Gesellschaftsordnung und das neue Kirchenbild Pater Kentenichs zunächst an beim personalen Beziehungswert, der die Wesens- und Gesellschaftsunterschiede nachfolgend integriert. Zunächst herrschen vor Freiheit und Beziehung-Bund; dann folgt die notwendige Verpflichtung. Unverkennbar hat Pater Kentenich vom Beginn seiner Tätigkeit an entschieden dem Beziehungswert und der personalen Würde die Priorität zuerkannt. Nur so schien ihm angesichts des Selbstverständnisses der modernen Freiheitsgesellschaft Neuaufbau und Inspiration einer neuen sozialen Ordnung denkbar. „Ordnung“ geht für ihn nur noch aufgrund von „Bund“. Kommt es aber bündnismäßig und frei zur Verknüpfung der gesellschaftlichen Unterschiede zwischen den Geschlechtern, Rassen, Klassen, Verantwortlichen und Untergebenen, dann ist „Bündnis“ Lebensprinzip einer neuen Gesellschaft, deren Seele wiederum eine erneuerte Kirche sein soll. Es mag für herkömmliches katholisches Ordnungsdenken nach wie vor schwer sein, diese grundlegende Wandlung in Mentalität und Formgebung mitzuvollziehen. Bei Pater Kentenich hat sie sich im Grunde genommen ganz unspektakulär vollzogen – eine Revolution ohne Revolte. Sie weist unverkennbar zukunftsgerichtete Züge auf.

Innerhalb der Schönstattbewegung selbst gibt es verschiedene Anzeichen dafür, daß eine Besinnung auf die Bündnisspiritualität sich mit Entwicklungen in der Zeit berührt. Es tut sich die Möglichkeit auf, die vielschichtigen Anliegen der Bewegung auf ein Grundwort zu konzentrieren. Bei der Fülle der geistigen Impulse, die von Pater Kentenich ausgegangen sind, fällt die Artikulation der Bestrebungen Schönstatts für Verkündigung und Kommunikation oftmals nicht leicht. Ein Blick auf die Geschichte weist aus, daß der Gründer selbst zeitweise immer wieder einzelne Schwerpunkte in den Mittelpunkt gerückt hat, um sein Wollen immer neu verständlich zu machen. Solche wechselnden Zielformulierungen bleiben inhaltlich richtig und wichtig, man muß aber sehen, daß sie zwischenzeitlich ihren Sitz im Leben mehr oder weniger eingebüßt haben. Formulierungen wie: „Religiös-sittliche Erneuerungsbewegung“ oder „marianische Christusgestaltung der Welt“ finden weiterhin keinen Anknüpfungspunkt mehr im herrschenden Bewußtsein. Eine Reduktion der Bestrebungen der Bewegung auf ihre marianische Sendungsge-

stalt ist zwar am weitesten in der Öffentlichkeit präsent, kann aber bis zu einem gewissen Grad auch den Zugang zu der universellen Zielvorstellung Schönstatts verstellen, wie sie vom Gründer her gegeben ist. Es scheint im Lichte solcher Beobachtungen und Erfahrungen, daß die Bündnisströmung, in der sich die Familie als „Bündnisbewegung“ erfahren durfte, in diesen Fragen eine wichtige Funktion haben kann. Der „Bund“ enthält fraglos keimhaft und zentrierend die anderen Momente der Spiritualität, der Pädagogik und der soziologischen Struktur Schönstatts. Eine „Liebesbündnis-Bewegung“ hat unter vielen Gesichtspunkten eine ausgesprochene Entsprechung zu Zeitfragen und -anliegen. Eine solche Zentrierung hätte auch eine gewisse Nähe zu anderen kirchlichen Bewegungen, die ihre Anliegen mitunter in einem ähnlich zentrierenden Grundwort zum Ausdruck bringen („Communion e Libera-zione“ läßt schon in der Benennung die zentralen Werte erkennen, bei der Fokolar-Bewegung dürfte „Einheit“ den zentralen Grundwert darstellen, in der Bewegung des Cursillo klingen Grundwort und charakteristische Methode zusammen usw.). „Bündnisbewegung“ bringt wie selbstverständlich den marianischen Charakter Schönstatts, das Liebesbündnis mit Maria, ins Spiel, läßt auf der anderen Seite aber den Universalismus des heilsgeschichtlichen Gottesbundes anklingen. Ein ganzes Bündel von Kommunikationsbarrieren vor allem im deutschen Sprachraum hängt ja damit zusammen, daß die Gründung Pater Kentenichs sich schwertut, angesichts der herrschenden Mentalität den marianischen Konkretismus und den biblischen Universalismus in ihrer originellen Verknüpfung deutlich und plausibel zu machen.

Ähnliche Fruchtbarkeit dürfte die Pflege der Bündnisströmung auch da entfalten, wo es sich um zentrale Wachstumsvorgänge in der Bewegung handelt. In diesem Zusammenhang sei nur eine Fragestellung herausgegriffen: die föderative Förderung und Realisierung apostolischer Zielsetzungen im kleinen wie im großen. Während der langen Verbannung des Gründers wurden apostolische Initiativen von relativ wenigen Gruppierungen oder Entscheidungsgremien angestoßen und durchgeführt. „Apostolat“ war dann in erster Linie der engagierte Einsatz der einzelnen Schönstatter in Familie, Beruf, Pfarrei usw. oder aber das Weiterwachsen der eigenen Gruppierungen in neue Gebiete und Personenkreise. Motivation und Inspiration lagen im wesentlichen ebenfalls in der Verantwortung von wenigen. In der Zwischenzeit gibt es eine Vielzahl von Gemeinschaften, Diözesen, Ländern und missionarischen Initiativen, die gliederungsübergreifenden Charakter haben. Es hängt für dieses neue Wachstum der Bewegung viel davon ab, ob Initiativen, die für mehrere Kreise interessant sind und deswegen auch von vielen mitgetragen werden müssen, multilateral aufgegriffen und realisiert werden. Das setzt bei den Verantwortlichen eine Fähigkeit zu multilateralem Denken voraus, das sinnvolle Anstöße auch dann aufgreift, wenn sie Ausdrucksformen einer anderen Gruppe tragen. Ein solches multilaterales, bündnishaftes Den-

ken und Handeln würde auch das vitale Anliegen der „Solidarität“ in der jungen Generation der Bewegung aufgreifen, das offensichtlich „altes Gelände“ unter den Vorzeichen neuer Anliegen zurückzugewinnen sucht.

*Bündnisströmung und soziale Wirklichkeit:
Vernetzung und föderatives Denken*

Von einem Kairos für eine Bündnisspiritualität kann man offensichtlich erst dann sprechen, wenn diese über den Rahmen der eigenen Gruppierung hinaus wirkt. Deshalb soll hier zunächst ein Blick auf den gesellschaftlich-kulturellen Raum geworfen werden.

Es zeichnet sich ab, daß der Zusammenbruch der alten Gesellschaftsordnung einer vorindustriellen Zeit mit ihren wurzelhaften Sozial- und Traditionsbindungen nicht nur das Negativ-Phänomen der Vermassung hervorgebracht hat. Die Kulturkritik hat sich über viele Jahrzehnte mit diesem zunächst unübersehbaren Phänomen befaßt. Aber es ist auch unverkennbar, daß die moderne offene Gesellschaft Sozialisationsformen neuer Art geschaffen hat, die z. B. anstelle von Großfamilie, Ortsgemeinde, berufständischen Lebenskreisen u. a. getreten sind. Statt festumrissener Lebensgemeinschaften, wie sie im Rahmen der klassischen Sozialisationsformen existieren, hat sich ein Spektrum mehr informeller Kontaktfelder aufgetan, die für heutiges soziales Leben ein Stück weit signifikant scheinen. Die Mobilität des modernen Lebens hat dem heutigen Menschen ein Maß von Begegnungsmöglichkeiten gegeben, das früher oftmals nur einem kleinen Prozentsatz privilegierter Schichten möglich war. Elternkreise, Fahrtengemeinschaften, Bürgerinitiativen, Kontakte aus Bildungsveranstaltungen, ein Bekanntenkreis oft über große räumliche Distanzen – das scheint bis zu einem gewissen Grad an die Stelle mehr traditionsgebundener Formen getreten zu sein. Begegnungsfähigkeit, die solcherart Kontakte ermöglicht und erhält, gilt weithin als entscheidender Wert der Persönlichkeitsformung. Solche „Vernetzung“ im sozialen Bereich scheint für die moderne Gesellschaft typisch zu sein. Viele Menschen leben in „Bünden“, ohne daß sie dies so nennen würden. Das Leben in Beziehungen und damit der Wert solcher Beziehungen ist in der modernen Massengesellschaft keineswegs erstorben. Man wird sogar sagen dürfen, daß die soziale Sensibilität für den bereichernden Kontakt (sehr oft den bewußt geknüpften, nicht den einfach gegebenen!) erst im mobilen Freiheitsraum der modernen Gesellschaft sich entfalten konnte. Allerdings muß im gleichen Atemzug hinzugefügt werden: So berechtigt man in diesem Sinn von einer gewissen „Bündnisfreudigkeit“ sprechen kann, ist die Bindungsintensität doch sehr unterschiedlich. Die Art gewandelter Sozialisationsformen ist weithin informeller Natur. Genau das wird offenbar daran geschätzt. Eine gewisse Distanz zu fordernden und auch

prägenden Verpflichtungen, etwa aus vorgegebenen weltanschaulichen Bindungen, scheint oftmals vorherrschend zu sein. Gefragt ist der Kontakt, der relativ frei ist von Objektivierungsformen. Das Verhältnis von Ursprünglichkeit und Freiheit bei möglicher Formenvariabilität war für Pater Kantenich ein Kennzeichen des „neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft“. Es scheint, daß bei aller durchaus berechtigten Skepsis angesichts des Relativismus der modernen Kultur die Verwirklichungsmöglichkeiten für das Ideal des neuen Menschen und der neuen Gemeinschaft in der modernen Gesellschaft wohl doch noch stärker erkannt werden müssen. In unserem Zusammenhang äußerst wichtig aber scheint, daß das Konzept einer Bündnispiritualität ganz wesentlich auch eine Bündnispädagogik in sich schließt. Begegnung und Bund sind auf Wachstumsvorgänge angelegt, Begegnung ist noch nicht ausgereifte personale Beziehung. Es muß ein Weg zurückgelegt werden von der spontanen zur ausgereiften, tief verwurzelten und auch belastbaren Beziehung, die wir gelebtes Bündnis nennen. Es scheint, daß in ihren positiven Ansatzpunkten wie in dem Aufzeigen des zu gehenden Weges in die angestrebte Vollendung gerade eine Bündnispiritualität der seelischen und sozialen Situation des modernen Menschen entspricht.

Föderatives Denken

Eine Dauerpräsenz in der gesellschaftlichen Wirklichkeit der modernen, vorwiegend westlichen Gesellschaft hat der Bundesgedanke in der föderativen Denkstruktur (auf die Bundespräsident Richard von Weizsäcker anlässlich seines Staatsbesuches in England in markanter Weise aufmerksam gemacht hat). In der Staats- und Gesellschaftstheorie der letzten Jahrhunderte gibt es so etwas wie eine Dauerauseinandersetzung zwischen einem mehr zentralistischen und dem föderativen Ansatz. Letzterer hat sich als gestaltendes Prinzip ja zunächst und in gewisser Weise schulbildend in der Schweiz (der „Conföderatio Helvetica“) und in den Vereinigten Staaten fruchtbar auswirken können. In der Entwicklung nach dem zweiten Weltkrieg hat er die staatliche Neuordnung in Mitteleuropa, in der Bundesrepublik Deutschland und in Österreich, wesentlich geprägt. Hier machte sich nicht zuletzt die föderative Tradition bemerkbar, welche den deutschen Kulturraum des alten Reiches als Staats- und Gesellschaftsmodell wie nirgendwo sonst seit dem frühen Mittelalter über Jahrhunderte hin geprägt hatte. Eine bundesstaatliche Ordnung schien nach der faschistischen Einheitsdiktatur und in Absage an den benachbarten sozialistischen Zentralismus sachlich und geschichtlich das Gegebene. Unterstützt wurde solches Denken im freien Westen durch mancherlei Bündnisse politischer, wirtschaftlicher, kultureller und militärischer Art. Was allerdings bei all dem im Bewußtsein der Völker fast völlig abhanden gekommen ist, ist

die wache geschichtliche Erinnerung daran, daß die Grundlage des föderativen Gedankens nirgendwo anders zu suchen ist als im Gottesbund des Alten und Neuen Testaments: in der Exodusgemeinschaft der Stämme Israels in Auszug und Landnahme und der auf den Exodus folgenden Bundesgeschichte überhaupt bis zur Konstituierung des Neuen und Ewigen Bundes in Christus. Es ist bemerkenswert, daß weder die katholische noch die evangelische Theologie und Verkündigung in den vielfältigen Überlegungen zur geistigen Situation nach dem zweiten Weltkrieg einen nennenswerten Beitrag beigesteuert hat, der an dieser zentralen Nahtstelle von Religion und Kultur die biblische Bundes-theologie ins Spiel gebracht hätte. Entscheidende Anstöße zu einem föderativ-dialogischen Denken sind nicht nur, aber doch vornehmlich von der jüdischen Religionsphilosophie ausgegangen.

Föderativ strukturierte Weltkultur?

Um so bemerkenswerter erscheint es, daß der Bundesgedanke sich in der Theologie vereinzelt wieder stärker zu regen beginnt. Im unmittelbaren Zusammenhang unserer Überlegungen sei hier auf das Werk eines amerikanischen Theologen aufmerksam gemacht, den der protestantische Systematiker aus Tübingen, Jürgen Moltmann, im deutschen Sprachraum vorgestellt hat. Die Grundperspektive des Buches von Charles S. McCoy, „Götter ändern sich. Hoffnung für die Theologie“ (München 1983), ist auf die Entstehung einer weltweiten Einheitskultur und ihre grundlegenden Denkmodelle gerichtet. Er nennt die beiden herrschenden theologischen Grundströmungen: eine „Theologie der Hoffnung“ im Blick auf die Zukunft mit ihren bedrängenden und fordernden Fragestellungen; und eine „Theologie der Befreiung“ im Blick auf die weltweiten Emanzipationsbewegungen verschiedenster Art. So notwendig beide Grundansätze sind – sie enthalten im Urteil des Autors zuwenig gestalterisches Potential für ein gesellschaftlich-kulturelles Grundmodell. McCoy optiert für eine neue Bundestheologie. Er unterscheidet für soziale Großräume zwei Grundformen, die er das „konstantinische Grundmodell“ („ein Herrscher, eine Religion, ein Reich“) und das „föderative Modell“ nennt. Angesichts des unumkehrbaren Pluralismus kultureller, rassischer und religiöser Art ist das konstantinische Modell mehr oder weniger rat- und hilflos. Wegen mangelnder schöpferischer Toleranz gegenüber aller Andersartigkeit ist es zuwenig funktionsfähig, um gesellschaftliches Miteinander in humaner Weise lebbar zu machen. Moltmann faßt im Vorwort zur deutschen Ausgabe lapidar seine Einschätzung des von McCoy vorgelegten Neuansatzes aus der Theologie für die Bewältigung der heute anstehenden Fragen zusammen: „Nach der ‚Theologie der Hoffnung‘, die auf die Verheißungsgeschichte Gottes gegründet ist, und nach der ‚Theologie der Befreiung‘, die in der

Traditionsgeschichte des Exodus steht, könnte eine ‚Theologie des Bundes‘ zu einem zusammenfassenden Integrationsmodell für die Theologie führen.“ Man fühlt sich beim Lesen des Buches an das erinnert, was Pater Kentenich die „Strukturlinien einer kommenden Weltordnung“ nannte, die auch für ihn wesentlich von einem föderativen Denken geprägt sein müssen.

Herausforderungen an die Theologie und Antworten von einer Bündnisspiritualität aus

Die theologische Überlegung von Charles McCoy – und darin gerade scheint ihr Wert zu liegen – geht nicht in innerkirchlichen Überlegungen auf. Er spricht zwar von „Hoffnung für die Theologie“, aber diese richtet sich bei ihm auf den Umstand, daß die Theologie nur dann eine Chance hat, nicht ins kulturelle Abseits zu geraten, wenn sie sich durch Entwicklungen in Gesellschaft und Kultur herausfordern läßt. Auch die Bundesspiritualität Schönstatts mit der ihr immanenten Bundestheologie muß hinhören auf Grundfragen und Herausforderungen, vor die sich jede Theologie und pastorale Praxis heute gestellt sieht. Vom immanenten Anspruch einer Bundestheologie her ergeben sich somit vielfältige Aufgaben. Wenn Bund nichts anderes „ist“ als das gesamte Verhältnis von Gott und Mensch, mit anderen Worten der Integrationspunkt aller Lebensbereiche und ihrer Einzelproblematik, dann kann eine Bündnisspiritualität sich nie mit partiellen Akzentsetzungen zufriedengeben. Grundfragen der Theologie und des kirchlichen Lebens sind somit immer auch Grundfragen einer Bundestheologie und Bündnisspiritualität. Im folgenden soll unter diesem Gesichtspunkt auf einige Problemfelder aufmerksam gemacht werden – notwendigerweise sehr skizzenhaft und ansatzmäßig –, von denen eine Bundestheologie im Sinne Schönstatts herausgefordert ist, wenn sie heute wirksam werden will. Wenn sie – mit den Grundintentionen Pater Kentenichs vertraut – sich der gegebenen Problemlage stellt, kann sie wertvolle Beiträge leisten.

Unverkennbar ist die Situation der Theologie heute (neben anderem) gekennzeichnet von den Fragestellungen

- unterschiedlicher Ansätze der Theologie im ganzen,
- den Herausforderungen durch die Humanwissenschaften und
- der Umweltkrise und deren Anfrage an die Schöpfungslehre.

Bundestheologie und unterschiedliche Ansätze in der Theologie

Was die Lage der Theologie heute bis zu einem gewissen Grad kennzeichnet, ist nicht die Erörterung alter oder neuer Einzelfragen in ihren einzelnen

Disziplinen oder Traktaten. Viel stärker wird überall gefragt nach den Grundansätzen der Theologie, in denen weithin Einordnung und Gewichtung der Einzelfragen vorentschieden sind. So wird das Für und Wider eines Ansatzes beim Geschichtlichen, Gesellschaftlichen, Feministischen, Emanzipatorischen, Anthropologischen etc. erwogen. Dabei ist unverkennbar, daß viele dieser Fragestellungen zunächst nicht von der Theologie selbst ausgehen, sondern Anfragen aus dem kulturellen Kontext darstellen und zu Nachforschungen anregen, inwieweit der christliche Glaube Grundanliegen und gewandelte Denkformen herrschender Strömungen integrieren und durchdringen kann. Es liegt auf der Hand, daß eine Bundestheologie und Bündnisspiritualität von ihrer innersten Sinnrichtung aus sich nicht „neben“ solchen Trends etablieren kann. Gerade für sie kommt es auf den Dialog in der Methode und die Frage einer möglichen Integration in der Sache an. Hier scheint es nun, daß das integrative Potential einer umfassend verstandenen Bundestheologie noch weithin unentdeckt, weil nicht weit genug entwickelt ist. Dabei zeigt uns sowohl die Erfahrung der Gründungsgeschichte Schönstatts wie der Theologiegeschichte über die Jahrhunderte hin, daß das In-Gang-Kommen einer solchen integrierenden Funktion ganz wesentlich gebunden bleibt an die Erfahrung des gelebten Lebens aus der Bündnisspiritualität, die zu neuen Fragestellungen wie überraschenden Einsichten in innere Zusammenhänge führt. Das war im Wirken Pater Kentenichs immer neu das Erstaunliche, wie er aus der innersten Erfahrung des in Schönstatt gelebten Bündnislebens Neues schöpferisch anverwandeln konnte, ohne die Kontinuität der eigenen Tradition oder das Berechtigte des Neuen zu verraten.

Theologie und Humanwissenschaften

Eine zu einseitig supranaturalistisch ausgerichtete Theologie, die den Adressaten der Botschaft, den Menschen im Bund, zuwenig berücksichtigt hatte, hat sich mittlerweile wohl leergelaufen. Die Voraussetzungen seiner religiösen Ansprechbarkeit und Erfahrungsmöglichkeit gehören für eine echt christliche Theologie zu ihrer inneren Struktur. Andererseits ist die heute weithin zu findende Reduktion religiöser Angebote auf das rein Menschliche, die Vereinnahmung der Unendlichkeit und Unverfügbarkeit Gottes in einer sogenannten „Anthropologie“ ebenso Verrat an einer genuin christlichen Theologie. Mit einem Blick auf die Bündnisspiritualität Schönstatts müssen wir in diesem Zusammenhang feststellen, daß diese bei Pater Kentenich immer in Verbindung mit seinem pädagogischen Entwurf steht, der von Anfang an wesentliche Fragestellungen und Ergebnisse der Humanwissenschaften integriert hat und zentrale Grundeinsichten einer praxisnahen Problemlösung zuführen wollte. Ein weithin antizipierendes Denken Pater Kentenichs in wichtigen Problem-

bereichen der Theologie kann vermutlich gerade an dieser Kombination von „Theologie in humanwissenschaftlicher Perspektive“ erhoben werden.

Umweltkrise und Schöpfungsspiritualität

Zu den Konvergenzpunkten zwischen einer Bündnisspiritualität und gegenwärtigen Fragen der Theologie gehört zweifellos der Bereich Schöpfung. Wenn der Gründer Schönstatts in der sogenannten „dritten Gründungsurkunde“ zum allseits entfalteten Liebesbündnis auch die Dimension der Schöpfung rechnet, ist im einholenden Anverwandeln seiner universellen Auffassung eine volle Rezeption sicher noch ausständig. Ähnlich ist es streckenweise wohl auch in der Theologie insgesamt. In manchen Epochen der Theologiegeschichte war die Schöpfungslehre wohl ein Vehikel für das Gottesbild und auch einer theologischen Anthropologie. Der Eigenwert der Schöpfung aber trat weithin zurück. Die Unabweisbarkeit der ökologischen Fragestellung verweist die Theologie heute darauf, einer eigengesetzlichen Schöpfungslehre größere Aufmerksamkeit zu widmen. Es ist recht aufschlußreich, zu beobachten, daß ein so protestantischer Theologe wie Moltmann in seinem Buch „Gott in der Schöpfung“ mit großer Eindringlichkeit nicht nur die Immanenz Gottes, sondern auch die Einwohnung Gottes in seiner Schöpfung durch den Heiligen Geist herausarbeitet – eine Überlegung, welcher katholischerseits „nur“ noch ein marianisches Kapitel hinzuzufügen wäre! – Eine Grundaufgabe der spirituellen Theologie heute besteht wohl darin, Wege aufzuzeigen, auf denen ökologische Schöpfungstheologien praxisnah und gesellschaftlich wirksam zu einem „Liebesbündnis mit der Schöpfung“ werden können. Nicht umsonst hat sich das biblische Zeichen des Noe-Bundes, der Regenbogen, der vom Fortbestand der Schöpfung kündigt, zum Symbol weiter Kreise alternativer Bewegungen entwickelt.

Zeitenwende zum dritten Jahrtausend

Mit dem Blick auf die Zukunft richtet sich das gläubige Ausschauhalten auch auf die kommende Wende zum dritten Jahrtausend. Die Ausrichtung auf das Morgen und Übermorgen der Geschichte verbindet sich auf diese Weise mit einem Ereignis greifbarer Nähe. Papst Johannes Paul II. wird seit dem Beginn seines Pontifikates nicht müde, Kirche und Welt auf diesen Kairos einzustimmen. Ob es auch ein Kairos für eine ausgesprochene Bündnisspiritualität ist? Es scheint so. Es dürfte vermutlich nur wenige konkrete Anlässe geben wie diese Jahrtausendwende, um über den Verlauf der Geschichte und Heilsgeschichte und ihre großen Etappen weltweit und öffentlich mit allen heute

relevanten Kräften und Strömungen ins Gespräch zu kommen. Für die Schönstattfamilie wird im Rahmen solcher Vorgänge sicher eine entscheidende Frage sein, in welchem Ausmaß es ihr gelingt, das zu bezeugen, was ihr im Erleben der eigenen Bündnisgeschichte als gläubige Überzeugung vom Sinn der Geschichte geschenkt worden ist: daß alle Geschichte letztlich Bundesgeschichte mit dem lebendigen Gott ist, der in immer neuen Initiativen auf den Menschen zukommt und darin immer neu seine wegweisende und heimholende Liebe dokumentiert.

Ganzheitsschau bei Hildegard von Bingen. Brückenschlag

Von Caecilia Bonn OSB

Seit mehr als zehn Jahren besteht ein starker Brückenschlag vom Berg Schönstatt zum Berg der hl. Hildegard zu Eibingen-Rüdesheim. Was kann Schönstätter bewegen, zur Abtei der großen „rheinischen Sybille“ zu pilgern? Ist es ein hoffnungsvolles Signal einer beginnenden Verwirklichung der Zukunftsvision des Gründers vom apostolischen Weltverband? Es begann alles damit, als sich mir eines Tages die geistig-geistliche Welt Schönstatts auf dem Hintergrund der großen ganzheitlichen Schau der Prophetissa Teutonica in einer Weise erschloß, die mich nicht mehr losließ. Das, was Hildegard von Bingen im 12. Jahrhundert vom Mutterschoß an – wie sie es selbst bezeugt – in geheimnisvollen Bildern über die Wirklichkeit von Gott, Welt, Kosmos und Geschichte gezeigt und erklärt wurde, steht in einem bewegenden Gleichklang mit dem Grundkonzept der organischen Zusammenschau Pater Kentenichs und beleuchtet seine Sendung für Kirche und Welt als eine prophetische, ähnlich wie Hildegards Botschaft heute in der ganzen Welt als von bestürzender Aktualität erfahren wird.

Wir suchen allerdings vergebens in den Werken Hildegards nach einer systematischen Lehre über bestimmte Themen. Die Heilige weist einfach auf das Ganze der Wirklichkeit, die sich ihr zeigt, auf den „ordo essendi“, der ihr wie selbstverständlich zum „ordo agendi“ wird. Welt und Mensch, Geist und Geschichte, Natur und Gnade: alles steht hier in einem geschlossenen Integrationsprozeß, steht im Bund. Wir suchen heute im Zusammenbruch des ökologischen Gleichgewichts, der Umweltbedrohung und seelischen Verwilderung ein Bezugssystem (Bindungsorganismus) für unsere Lebensführung, eine Heilkunde als Alternative zur Heiltechnik. „Der Mensch hat die Schöpfung in das Chaos der Geschöpfe zerrissen, er hat die Luft verpestet mit all diesem Weltgestank.“ So lautet Hildegards Diagnose. In diesem kurzen Artikel soll darum besonders Wert auf *die ökologische und therapeutische Dimension des christlichen Weltbildes* gelegt werden.

Der Mensch kann seinen ökologischen und therapeutischen Auftrag als „operarius divinitatis“ nur erfüllen, wenn er selbst im Bund mit Gott und dadurch im Verbund, in Verbundenheit mit allem Geschaffenen steht. Hildegard sieht den Menschen, „das Werk aller Werke Gottes“, als Zusammenfassung der erschaffenen Welt mit seinem Leib in der Mitte des Universums stehen. Er ist der gesamten Schöpfung durch das Medium seiner Leiblichkeit eingestätet wie die Zweige dem Baum; umgekehrt ist die ganze Schöpfung und

die Geschichte ihm ebenfalls verbunden und einverzweigt. „O Mensch, schau dir diesen Menschen nur recht an: Himmel und Erde birgt er in sich selber, seinetwegen hat Gott alles erschaffen.“ Der Mensch ist, um mit Gott wirken zu können, in einer dreifachen Weise beheimatet, eingenistet. „Alles in der Schöpfung Gottes hält einander und antwortet einander.“ Der Mensch kann nirgends hinstürzen, er ist ein „opus cum creatura“, gehalten in und von der Schöpfung und der Geschichte. Mit beiden zusammen ist er als ein Ganzes dem Herzen der menschengewordenen Liebe anvertraut, dem kosmischen Christus, und mit ihm und in ihm ruht er wie ein kleiner schmutziger Klumpen Lehm im Herzen des Vaters, im Herzen des Schöpfers. Hildegard kennt eine Herz-Vater-Mystik. Das „opus Dei“ lebt aus einem Urvertrauen, es weiß um die Tröstung, die nur der personale Urgrund aller Existenz vermitteln kann, der Vater. Aber auch in der Interaktion personaler Kommunikation geschieht für ihn liebende Zuwendung, immer neu auf einen anderen zu und von einem anderen her (opus alterum per alterum). Den Sinn solcher Wirklichkeit zu erfahren, ist aber nicht Sache des Wissens, sondern nur einer Einsicht ins Ganze: der Deutung von Welt, Kosmos und Geschichte im opus cum creatura.

Alle Schöpfung ist durchtönt vom Bund der Liebe. „Und alle Welt empfing den Kuß ihres Schöpfers. Deshalb darf die Schöpfung in inniger Liebe zu ihrem Schöpfer wie zu einem Geliebten sprechen und nach ihrer Heimat verlangen.“ „Ich aber – spricht Gott –, ich vergleiche die große Liebe des Schöpfers zu seinen Geschöpfen und der Geschöpfe zum Schöpfer mit jener Liebe und Treue, mit der Gott den Mann und die Frau zu einem Bund zusammengab, auf daß sie schöpferisch fruchtbar werden. So ist alles Gehorchen der Kreatur nur ein Verlangen nach dem Kuß des Vaters.“

Gott ist es, den der Mensch in jedem Geschöpf erkennt. Die „bonitas patris“ spiegelt sich überall aus: in den Engeln, Menschen und Geschöpfen. Kosmos und Geschichte sind die großen Spiegel Gottes. Es ist ein einziger „ordo ad invicem“, in dem alles einander Antwort gibt. Die ganze Welt lebt in einem kosmischen Verbund, wie auch der Mensch in einer Partnerschaft lebt. Die ganze Natur sollte sich dem Menschen zur Verfügung halten, auf daß er mit ihr wirke, „könnte doch der Mensch gar nicht existieren ohne diese seine natürliche Welt“. Die Elemente, die Körperteile, die Sinneskräfte, das Seelenleben und die Gnadengaben sind in einem universellen Zusammenhang und Zusammenhalt zu sehen. Deshalb müssen alle Weltgesetze und Naturkräfte auf den Menschen hin interpretiert werden: Der Kosmos trägt anthropologische Grundstruktur. Wohnung Gottes in der Schöpfung zu sein, das ist der Sinn der Natur. Die Welt lebt im Bündnis.

Bild für diesen Bindungszusammenhang, für diesen großen Bund, ist bei Hildegard das Weltnetz. Es ist dem Menschen, den Gott auf den Richterstuhl

der Welt gesetzt hat, in die Hand gegeben. Er selbst ist zwar (über Generationen) in dieses Weltnetz verflochten mit Anlagen, Verhältnissen und Verhängnissen; doch hält er die Weltelemente in seiner Hand wie ein Mensch ein Netz hin und her bewegt. Jeden Augenblick seines Lebens hat er sich für oder gegen Gott zu entscheiden, denn er ist ein homo rationalis, d. h. ein Wesen, das sich zu entscheiden wagt und dafür die Verantwortung trägt, die Verantwortung für Erhebung oder Fall. „Es gibt keine leere Stelle in unserer Existenz, keinen Anspruch, keinen Augenblick, in dem der Mensch sich nicht nach rechts, links, oben oder unten orientieren müßte und in dem er sich nicht für Gott oder das Böse zu entscheiden hat. Wenn er das Auge seines Herzens licht macht, wird alles grünen, was dürre ist. Korn und Wein wachsen durch diese geheime Grünkraft, die in die Keimkräfte des Kosmos und die Heilkräfte der Geschichte träufelt.“

Der Mensch bewirkt also außerhalb seiner selbst, was er in sich selbst entscheidet, „denn es geht vom Herzen des Menschen ein Weg zu den Elementen des Weltenbaues“. „Wenn der Mensch sich auf dem Weg des Herzens (iter cordis) befindet, dann ist er ein Heimweg aller Dinge zu Gott.“ Die seinsmäßige Solidarität wird für den Menschen zur ungeheuren Verantwortung im Hinblick auf das Ganze. Zwischen dem Lob der Engel und dem Klang der Schöpfung liegt das Feld der menschlichen Entscheidung. Engel und Welt stehen in Spannung auf das Verhalten des Menschen. Wird er die richtige Antwort finden und damit seinen positiven Beitrag geben, sein Werk einbringen, daß Kosmos und Geschichte durchlichtet werden, aufblühen und zu ihrer Vollendung gelangen? Oder wird er versagen und dadurch die ganze Schöpfung mit sich ins Chaos reißen?

Der Mensch versagte und versagt immer noch. Er zersplitterte das Eine-Ganze in die chaotische Vielzahl einer totalen Bindungslosigkeit. Seine kosmische Mission scheiterte. Er, der im Bund mit Gott der Herr der Welt sein sollte, ist ein „homo rebellis“ geworden. Er belastet mit seiner Verfremdung nicht nur sich selbst, sondern bringt draußen alles in Verwirrung und versetzt das Gefälle der Zeit in unheilvolle Bewegung (Schipperges). Die Elemente, die ihm freiwillig dienten, weil sie spürten, daß er Leben hatte, wurden nun in eine rätselhafte Dunkelheit gehüllt, sie zeigten sich widerspenstig.

Vielleicht haben wir heute erst wieder ein Ohr für die erschütternde „Klage der Elemente“, da wir in der Lage sind, die Natur zu zerstören. „Wir können nicht mehr laufen und unsere natürliche Bahn vollenden, denn die Menschen kehren uns von unterst zu oberst. Wir – die Luft, das Wasser – stinken schon wie die Pest und vergehen vor Hunger nach einem gerechten Ausgleich.“ Nicht als ob die Elemente mit lauter Stimme schreien oder mit

Bewußtsein klagen könnten wie ein vernünftiges Geschöpf. „Ihr Wehgeschrei ist rauschendes Tosen, ihr Klagelied ist Furcht und Schrecken.“

Der Mensch ist verantwortlich für den Verlust des natürlichen Gleichgewichtes – das wird an klimatischen Katastrophen, an Luftverschmutzung, Mißernten aufgezeigt. „Ich sah . . . Regenschauer voller Schmutz, die bei Mensch und Vieh schleichende Schwären und Geschwülste hervorriefen.“ Hildegard sieht eine Art Nebel, welcher das Grün der Erde ausdörft und Mensch und Tier mit Seuchen heimsucht. Einem Menschen, der in plötzlicher Todesgefahr keinen Priester findet, rät die Prophetin, er möge sich vor die Luft stellen und der Luft seine Sünden bekennen, denn er hat die Luft verschmutzt. „Nun sind alle Winde Moder des Laubes, und die Luft speit Schmutz aus, so daß die Menschen nicht einmal mehr ihren Mund aufzumachen wagen.“

Die wachsende Bindungslosigkeit des Menschen führt nach Hildegard die Menschheit in einen globalen Zustand von Depression und Terror. Dem Menschen ist sein Leben nicht mehr lebenswert. Das dreifach-eine opus des Menschen: der humane Umgang mit der Natur, gerechte zwischenmenschliche Beziehung und der transzendente Bezug – ist zerbrochen. Der Mensch hat sich von der Bindung nach oben, von der Verantwortlichkeit füreinander und für die Welt emanzipiert.

Durch die Sünde, die nach dem Muster des Satanssturzes als Auflehnung, Isolierung und Maßlosigkeit gesehen wird, ist das Geschöpf aus dem Bund gefallen. Es lebt in der Verfremdung, aus seinem Erbe vertrieben, allen Gefahren ausgesetzt, in Sorge und Angst, heimatlos. Der zerbrochene Bund läßt die Grünkraft (*viriditas*) verdorren.

Doch teilt Hildegard nicht den kritischen Pessimismus einiger ihrer Zeitgenossen, die da sagten: „Wie kann Gott dem Menschen eine solche Weltverantwortung aufladen? Er müßte doch wissen, wie labil wir sind.“ Auch Hildegard weiß, daß wir immer den Geschmack des Apfels (Anspielung auf den Paradiesapfel) im Mund haben, und daß uns das Sündigen mehr liegt als die Tugend. Auf die Anfrage ihrer Zeitgenossen richtet sie ihren Blick in das „Lebendige Licht“ und erbittet von Gott eine Antwort. Sie lautet: „O Mensch, du bleibst mir verantwortlich für Schöpfung und Geschichte!“ Gott erklärt der Prophetin, warum er bei seinem Plan der Zusammenarbeit (*cooperatio*) mit dem geschwächten und krank gewordenen Menschen bleiben will. „Warum kehrt ihr nicht heim, wenn ihr gesündigt habt? Ich biete euch aus meinem Vaterherzen die stärkste Kraft des Lebens und der Liebe an: die Reue! Mein leidenschaftlicher Eifer treibt euch an, nach einem Fehltritt wie der verlorene Sohn zum Vater zurückzukehren. Aber ihr habt sogar die Freude am

gemästeten Kalb verloren (Anspielung auf das Festmahl, das der Vater dem verlorenen Sohn gibt). Ihr wollt nicht zurückkehren.“

Wenn der Mensch also in der Lebenskraft Gottes nicht die Tugend baut, dann bleibt ihm dennoch die ungeheure Chance, die überaus starke Kraft der Reue und der Buße zu ergreifen, jene *virtus*, von der Hildegard sagt, sie sei schlechthin die welterneuernde Dynamik. Mit ihr können wir die kosmischen Elemente in Bewegung setzen, rühren wir gleichsam an die Sterne. Die Kraft der Reue läßt die Natur aufblühen und fruchtbar werden. In ihr wird alles neu geboren, verwandelt sich die *destitutio*, der Verfall der Welt, in die *restitutio*, in die Wiederherstellung der Schöpfung. Die Reue reinigt alles, sie heiligt, sie trägt alles, sie stützt und festigt alles, sie setzt alles in Bewegung, sie zieht alles an sich und durchdringt es. „Auf der Reue ruht die Welt.“ Deshalb ruft Gott, der Schöpfer und Wirker im Universum, den Menschen zur Reue auf, damit er Mitarbeiter für die ganze Welt werde. Es geht also auch beim Bußruf der hl. Hildegard (als Echo auf den Bußruf Christi, als Echo auf den immer wieder erneuten Bußruf der Gottesmutter an ihren großen Erscheinungsorten) nicht um eine ethische Engführung, es geht um das Ganze des Menschen, der Schöpfung, der Erlösung, des Fortganges der Welt bis zur Wiederkunft des Herrn.

Die Lebenskraft der *virtutes* (vor allem der Reue) leuchtet in den Weltstrukturen wie im Säftesystem des Organismus auf und zwingt damit die kosmischen Elemente in eine ethische Verbindlichkeit. Entfaltung und Entwicklung werden nicht als naturalistische Evolution oder humanistische Reifung allein verstanden, sondern sie sind mit Heilung verbunden. Wirksamstes Heilmittel ist nicht der technische Eingriff, nicht das Arzneimittel, sondern die Reue, Erschütterung, Einsicht, Einkehr, Umkehr: „Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen.“ Diese Herzensbewegung, die eine unglaubliche Resonanz im Himmel und im Weltall findet, ist *der* Restitutionsfaktor erster Ordnung: Bauplan des neuen Herzens. Nach Max Scheler ist die Reue die revolutionärste Kraft.

Neuzeitliche Pathologie sieht in Krankheit nur Fremdkörper, Unfall oder Zufall. Hildegard fragt tiefer. Was meint Physiologie – Pathologie – Therapie in theologischer Sicht, in den anthropologischen Dimensionen, im ökologischen Horizont?

Ein Genesungsprozeß für den Menschen und seine ganze Welt und Geschichte kann nur durch Einstrahlung der *viriditas* (Lebenskraft, Grünkraft) aus dem Lebensgrund erfolgen. Grün ist für Hildegard keine Farbe, sondern ein Habitus: Grün ist das Herz Gottes, grün ist gezeugtes Licht, grün ist der Leib des Menschen, seine Zeugungskraft, die weibliche Schönheit, grün

ist. gesundes Sein. „Die Grünkraft Gottes brach durch, als Christus mit der Kraft des Löwen die Himmel durchbrach, um im grünen Schoß der Jungfrau zu schlafen.“ Maria ist darum die „viridissima virgo“, aus deren lichten Schoß das Heil in die Welt kam. Sie ist die „mater medicina“, die lichte Mutter der heiligen Heilkunst, da sie der Integritas vermählt war: dem heilen Ganzen, dem ganz Heilen. Der Heilige Geist schenkt durch sie dem Menschen den grünen, d. h. den offenen Raum, aus dem heraus er bereit ist, Antwort zu geben und sich in freier Entscheidung dem Werk hinzugeben. „So zündet der Heilige Geist durch unsere verfremdete Wirklichkeit.“

Richten wir unser Augenmerk noch einmal auf die virtutes, auf diese aufbauenden und heilenden Kräfte Gottes. Gott kommt mit seinem Leben ja auf eine krank gewordene Welt zu, und darum ist seine Kraft in einem gewissen Sinne immer therapeutisch. Wenn der Mensch sie aufnimmt und mit ihr die Tugend baut, dann wird er selbst geheilt und wirkt mit an der Heilung der Welt. Die Tugend des Menschen und die Kraft Gottes sind zwar untrennbar, aber sie sind auch unvermischt. Es sind Heilmittel. Darum nennt Hildegard sie gerne Salbe, Öl. Sie sind aber auch ganz starke Abwehrkräfte. Mit ihnen kämpft der Mensch gegen die Risikofaktoren, die Laster, die ihn krank machen. Diese Laster treiben den Menschen ins „extra humanum“, ins Unmenschliche, ins Gespenstische. Der Mensch zieht durch diese Laster auch die Umwelt, die Geschichte ins Chaos. Die Ärztin Hildegard sieht als unerlässliche Bedingung für eine Heilung die Rückkehr in den Bindungsorganismus, die Rückkehr zum Vater und damit auch zur Umwelt. Die Poenitentia als Heimweg ist *der* Faktor der Erneuerung schlechthin, ist therapeutische Aufarbeitung des sündhaften Verfalls der Welt und des Menschen. „Vom Herzen aber geht Heilung aus, wenn das Morgenrot (Maria) wie der Glanz eines ersten Aufganges sichtbar wird. Unsagbar ist, was dann in neuem Verlangen und neuem Eifer folgt.“ So schreibt Hildegard an Papst Athanasius IV.

Unter den virtutes Gottes hebt Hildegard in besonderer Weise die Barmherzigkeit hervor. Sie ist das Öl, das in die vom Wein Reue desinfizierte Wunde gegossen werden muß. So ermahnt sie vor allem die geistlichen Obern, daß sie Barmherzigkeit anwenden. Der Arzt gibt also nicht nur ein Medikament, er gibt sich im Mitgefühl, im Mitleiden, in der Barmherzigkeit. Das ist für Hildegard entscheidend. In ihrem Buch Scivias spricht sie auch einmal die Apotheker, die Salbenmischer an und ruft ihnen den bemerkenswerten Satz zu: „Wie könnt ihr Arzneimittel verabreichen, wenn ihr selbst nicht die Tugend übt?“ Immer wieder leuchtet bei Hildegard die Ganzheit auf.

Nach Meinung von Herrn Professor Dr. H. Schipperges werden wir das dritte Jahrtausend kaum überstehen mit seinen jetzt schon anrollenden chroni-

schen Krankheiten, wenn wir nicht die von Hildegard verlangte *regula vitae* finden, eine Lebensregel, in deren Mitte die Maßhaltung steht. Die Maßhaltung ist eine Heilkraft Gottes, durch die wir in die Ein- und Zuordnung zum Ganzen kommen. Das Ganze steht uns zwar dienend auch für unsere Gesundheit zur Verfügung, aber nur wenn wir uns einordnen; „denn in der Schöpfung ist alles mit ausgewogenem Maß gemessen und maßvoll einander angepaßt.“ Maßlosigkeit bedeutet also Isolation und ist schon Krankheit. Ist der Mensch im rechten Maß, dann ist er mit der Schöpfung und der Geschichte im rechten Zusammenspiel, er wird gesund. Es ist bezeichnend, daß die gefürchtete Krankheit unserer Zeit der Krebs ist, eine Wucherung, die sich selbständig macht und damit das Zusammenspiel der Kräfte tödlich stört. Durch die Maßhaltung kommt der Mensch an den springenden Punkt des Lebens, der Gesundheit, an den sensiblen Punkt der Heilung und Weiterentwicklung.

Hildegard beschreibt diese Maßhaltung für die Kräfte des Menschen so: „Wenn der Mensch geistig mehr aufnimmt als er innerlich verarbeiten und ins Werk setzen kann, dann wird er krank, weil er im unrechten Maß ist. Es fehlt ihm das *opus cordis*, das Werk des Herzens, das alles durchkocht.“ Er wird krank an Verkopfung.

Für Hildegard ist die Gesundheit ein großes Gut, aber nicht das höchste Gut, das Heil! Die Schöpfungsordnung ist in ihrer Verfallenheit durch die Sünde nur noch als Kreuzesordnung restituierend zu haben. Also kann auch der Schmerz, die Krankheit zu einem Heilfaktor werden. So schreibt sie an einen Bischof: „O Mensch, du bist Gottes Bild! Jetzt ist er es auch, der dich durch das Gericht der Krankheit siebt. Gott will, daß jegliche Sünde des Menschen gereinigt wird, sei es am Leib oder an der Seele. So trage auch du die Krankheit deines Leibes nicht als unverdiente Last und mit wehem Herzen. Selig bist du, wenn du zu deiner Heilung gezüchtigt wirst.“ Christus ist also der Arzt und auch die Arznei. Darum fügt Hildegard hie und da ihren Rezepten den Zusatz an „*nisi Deus nolet*“, außer Gott wolle es nicht. Dieses Medikament wird nur helfen, wenn Gott es will. „Wenn Gott es nicht will, dann wirst du nicht gesund“, dann wird keine Arznei helfen. Die Krankheit selbst wird dann wirksamer Heilfaktor.

Immer dann – so Hildegard – wenn Gott sieht, daß der Mensch seinen eigenen Willen wie einen Gott anbetet und sich damit auf sich selbst zurückbiegt, nicht mehr Spiegelwesen ist, das Gott in die Schöpfung hineinspiegelt, wird Gott diesen Läuterungsprozeß ansetzen, unter Umständen durch Krankheit, um den Menschen zur Reifung herauszufordern. Denn Gott will, daß alles vor ihm rein sei. Damit ist keine dekretorisch verhängte Strafe gemeint, sondern ein ontologischer und therapeutischer Vorgang. Der Mensch soll als das wiedererscheinen, was er ist: Spiegel des Lebens. Durch körperliche,

seelische und geschichtliche Prüfung fegt Gott seine Schöpfung und auch den Menschen rein, läßt er sie gesunden.

Hildegard setzt Impulse für die moderne Therapie. Unsere Medizin müßte wieder eine *sancta medicina* werden; das heißt nicht: eine fromme Medizin, sondern eine ganzheitliche, eine menschliche. Um den Menschen wieder als Ganzes zu erkennen und zu heilen, genügt es nicht, ihn psychosomatisch zu behandeln, sondern es muß der ganze Bindungsorganismus zur Transzendenz, zur Interkommunikation und zur Welt hinzukommen.

Gott wirkt durch Zweitursachen und baut die Welt und das himmlische Jerusalem in diesem großen Bindungsorganismus, in dem der Mensch eine Schlüsselstellung einnimmt. Der Mensch auf dem Richterstuhl der Welt mit dem Weltnetz in der Hand! In der Selbstheiligung baut er in seinem Erdendasein nicht nur an dieser Welt, er ist auch Werkmann im Aufbau der goldenen Stadt. Nach dem jüngsten Tag, so meint Hildegard von Bingen, singen auch die Engel ein neues Loblied, sie staunen über die Werke Gottes im Menschen. Alsdann werden die „Erbauer des himmlischen Jerusalem“ ihre goldene Stadt in Besitz nehmen. – „Die leuchtenden Blüten am schönen Leib des Sohnes Gottes“ –, sie sind nun leibhaftig heimgekehrt, um in ihrer Heimat in Fülle zu leben. Der Bund zwischen Gottheit und Menschheit (Hochzeit) ist von neuem und ewig geschlossen: die Liebe hat den Kreislauf der Welt vollendet.

Nur ganz bruchstückhaft konnten in diesem kurzen Abriss einige zentrale Linien in der ganzheitlichen, prophetischen Sicht der hl. Hildegard aufgezeigt werden. Möge das Fragmentarische dieses Artikels Anlaß dazu sein, daß wir weiter im Gespräch bleiben, das heißt im Bund.

Die Hildegardis-Zitate wurden folgenden Werken entnommen: „Wisse die Wege“ – „Der Mensch in der Verantwortung“ – „Welt und Mensch“ – „Briefwechsel“. Zitate aus H. Schipperges „Hildegard von Bingen – ein Zeichen für unsere Zeit“ (Frankfurt 1981) wurden um der Lesbarkeit willen nicht kenntlich gemacht.

Organisches Denken bei Pater Josef Kentenich

Von Herta Schlosser

Pater Josef Kentenich ist der Gründer des Internationalen Schönstattwerkes, das in allen Kontinenten verbreitet ist. Es handelt sich dabei um eine 1914 gegründete Gliedgemeinschaft der katholischen Kirche, die ein vielverzweigtes Sozialgebilde darstellt mit etwa 100 000 Mitgliedern.

Der Gründer war kein Fachphilosoph, überhaupt kein Fachwissenschaftler im eigentlichen Sinn. Zudem muß berücksichtigt werden, daß sein umfassender Nachlaß noch nicht einmal gesammelt und gesichtet, viel weniger erschlossen ist, sieht man von einigen Monographien ab. Es ist daher verständlich, daß es sich auch bei dieser Vorlesung nur um einen anfanghaften Umriss handeln kann.

Anlässlich des hundertsten Geburtstages von Pater Kentenich scheint es mir angebracht, einen zentralen Begriff seiner Konzeption darzulegen: das „organische Denken“.

Als katholischer Theologe fühlte er sich der Aufgabe der Kirche verpflichtet, Lösungen für brennende Probleme unserer Zeit zu suchen, die theoretisch und praktisch zugleich sind. Nach seiner Auffassung ist „organisches Denken“ „das“ Heilmittel in „den furchtbaren Lebenskrisen der heutigen Zeit“ (7. 99).

Es handelt sich um ein Denken¹, das der Gründer des Schönstattwerkes auch als Gefangener im Konzentrationslager Dachau (von 1942–1945) sowie auf ausgedehnten Reisen durch Südafrika, Süd- und Nordamerika mehr und mehr durch Erfahrung bestätigt sah. Mit unverbrüchlicher Treue kämpfte Pater Kentenich daher – wie er selbst sagt – „für den Organismusgedanken in Lehre und Leben“ (7. 99). Der unerschrockene persönliche Einsatz aus dieser Überzeugung brachte ihm sogar ein vierzehnjähriges Exil ein. Die entsprechenden kirchlichen Behörden verfügten 1951 eine absolute Trennung von seiner Gründung bis zu seiner Rehabilitierung 1965.

Dies scheint zunächst unverständlich, denn der Organismusgedanke wurde ja keineswegs von ihm entdeckt. Er hat ihn übernommen, dann aber als Bestandteil seiner Organismuslehre zu einer originellen Denkform gestaltet (vgl. 20. 62 und 70). In den Jahren nach dem Exil bis zu seinem Tode 1968 hat er diese Denkform, die er auch konstruktiv-organische Denkweise (vgl. 7. 99)

¹ Die Bedeutungen des Begriffs „Denken“ liegen weit auseinander, wenn auch der Bedeutungsumfang von „Denken“ als Grundbegriff der Philosophie enger ist als der des Wortes „Denken“ in der Umgangssprache. Dieser Problematik als Voraussetzung für das Verständnis von „organischem Denken“ bei Pater Kentenich muß sich eine eigene Studie widmen.

oder konstruktiv-organische Geistigkeit (vgl. 7. 102) nennt, in vielfältigen Reflexionen vertieft und abgerundet².

In Anlehnung an einen gedrängten Text sei den folgenden Ausführungen seine Auffassung von „organischem Denken“ vorausgeschickt. „Organisches Denken“ kann nach ihm *ratione objecti*, unter dem Gesichtspunkt des Denkobjektes, und *ratione subjecti*, unter dem Gesichtspunkt des Subjektes, betrachtet werden. Er geht zunächst vom Gegenbegriff, dem mechanistischen Denken, aus und typisiert:

- Mechanistisches Denken trennt unter dem Gesichtspunkt des Denkobjektes „im Objekt die Erstursache von der Zweitursache, es löst die Idee vom Leben und bevorzugt deshalb lebensfremde Abstraktionen“ (7. 103). „Organisches Denken“ dagegen verbindet Erst- und Zweitursache und versteht Idee und Leben in Wechselbeziehung zueinander.
- Mechanistisches Denken „atomisiert das Leben“ (7. 103) und bereitet auf diese Weise einen vielgestaltigen Impersonalismus vor: die Entpersönlichung Gottes, die Entpersönlichung des Menschen und die Entpersönlichung der eigenen Person. „Organisches Denken“ dagegen sieht das Leben in seinen vielfältigen Beziehungen und kommt zu einem personalen Gottes- und Menschenverständnis.
- Mechanistisches Denken reißt „die Ideen auseinander“ (7. 103), „organisches Denken“ dagegen sieht sie in ihrem inneren Zusammenhang.
- Mechanistisches Denken trennt unter dem Gesichtspunkt des Subjektes. „Wo es sich um den Denkträger handelt“, trennt mechanistisches Denken „im Subjekt, das heißt, in der eigenen Person“ die seelischen Fähigkeiten voneinander (7. 103). „Organisches Denken“ dagegen sieht Vernunft, Wille und die Kräfte des Gemütes in Spannungseinheit zueinander mit dem Ziel der Ordnungseinheit.
- Mechanistisches Denken führt zu einer „zerstückelten und zerstückelnden Lebensweise“ (7. 103), „organisches Denken“ dagegen führt zu „Harmonie in Denk- und Lebensweise“ (7. 103), soweit dies – fügt er als Theologe hinzu – im erbsündlichen Zustand möglich ist.

Mit diesen Thesen ist schon ausgesagt, daß Pater Kentenich unter „organischem Denken“ nicht nur ein ganzheitliches, synthetisierendes, dynamisches Denken versteht, dessen Einzelaspekte hier noch nicht einmal erschöpfend genannt sind, sondern daß er dieses Denken eingebettet sieht in den gesamten Lebensvollzug der menschlichen Person.

² Die vom Standpunkt des „organischen Denkens“ her notwendige Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus bleibt unerwähnt. Sie hätte in Gegenwart hervorragender Kenner dieser Philosophie nicht nur erwähnt werden dürfen, sie hätte entfaltet werden müssen. Diese Auseinandersetzung ist im einzelnen noch zu leisten.

Pater Kantenich diagnostiziert in der heutigen Zeit „eine absolute Wurzellosigkeit der menschlichen Natur“ (13. 228). Die Lösung dieses Grundproblems sieht er in dem Streben nach tiefgreifender Wurzelfestigkeit durch „organisches Denken, organisches Lieben und organisches Leben“ (13. 228). Es geht ihm um die Ganzheit von Denken, Lieben und Leben.

Auch die beiden Begriffe „organisches Lieben“ und „organisches Leben“ seien kurz umschrieben:

Pater Kantenich versteht Liebe ganzheitlich. „*Organisches Lieben*“ ist nach ihm die Harmonie zwischen naturhaftem, natürlichem und übernatürlichem Lieben. Dabei ist zu bemerken, daß sich die Begriffe „naturhafte Liebe“ und „natürliche Liebe“ nicht mit dem Begriffspaar Sexus und Eros decken. Vielmehr ist das Verhältnis von „naturhafter“ und „natürlicher“ Liebe zueinander wie das von „Trieb und Tugend“ zu verstehen (17. 193). Es ist das geistig-personale Auffangen und Gestaltgeben der im irrationalen Kern des Personseins, im Herzen, spontan entspringenden ursprünglichen Zuneigung zu einer anderen Person. Ist die andere Person das absolute Du, also Gott, so spricht Pater Kantenich von übernatürlicher Liebe. Das „übernatürliche Lieben muß eine Grundlage im naturhaft-natürlichen Lieben haben“ (12. 77). Darum sieht er in der Liebe die Grundkraft und den Urtrieb des Menschen schlechthin.

Unter „*organischem Leben*“ versteht Pater Kantenich den konkreten Lebensvollzug aus der eigenen Mitte. Konkrete Weltgestaltung bedeutet nach ihm, sich den Aufgaben der Welt stellen, Problemen nicht ausweichen. Das von ihm immer wiederholte Postulat, die Probleme der Zeit „im kleinen Kreise“ (3. 52) zu lösen, blieb in seinem eigenen Leben nicht unwirksam, wovon seine Gründung Zeugnis gibt. „Organisches Denken“ nach seiner Auffassung ist mit dem Leben verbunden, und zwar mit einem Leben, zu dem wesentlich die Dimension der Transzendenz gehört. Es geht darum, „mit Verstand, Wille und Herz mitschöpferisch mit Gottes schöpferischer Tätigkeit zu sein und zu handeln“ (10. 393).

Um Pater Kantenichs Verständnis des „organischen Denkens“ deutlicher hervortreten zu lassen, ziehe ich zum *Vergleich* das Werk eines seiner Zeitgenossen, eine Studie von *Paul Krannhals* und zwei Publikationen zu diesem Thema aus dem Jahre 1982 heran. Der Vergleich in einigen wesentlichen Aspekten soll zeigen, wo zwischen Pater Kantenich und den gewählten Autoren Übereinstimmung besteht und wo Pater Kantenich in seinem Verständnis von „organischem Denken“ die Akzente wesentlich anders setzt.

Mit Autoren, die sich zur gleichen Zeit mit dieser Thematik beschäftigen und bei denen der Gegensatz zwischen „organisch“ und „mechanisch“ eine Rolle spielt – etwa Simmel, Eucken, Driesch, Spann und andere –, hat sich

Pater Kantenich nicht auseinandergesetzt³. Auch das 1928 erstmals erschienene Buch „Das organische Weltbild“ von Krannhals war ihm (nach dem bisherigen Forschungsstand) nicht bekannt. Mit der Auffassung des Verfassers: „Organisches Denken“ ist Ganzheitsdenken und hat Bedeutung als Grundlage einer neuen Epoche, stimmt Pater Kantenich jedoch überein. Ebenso besteht eine gewisse Ähnlichkeit zwischen seiner eigenen und der Diagnose dieses Zeitgenossen: Die Vorherrschaft des mechanischen Weltbildes ist Ursache für den Kulturverfall. Im Gegensatz zu Krannhals schränkt Pater Kantenich dieses Phänomen aber nicht auf die deutsche Kultur ein.

In den folgenden Aspekten des „organischen Denkens“ allerdings unterscheidet sich Pater Kantenich fundamental von Krannhals. Dieser versteht „organisches Denken“ als Gott und Natur umspannendes Einheitsdenken, genauer Einheitserlebnis (vgl. 16. 670). Pater Kantenich hingegen betont sowohl die Immanenz als auch die Transzendenz Gottes.

Krannhals erinnert an die deutschen Mystiker (vgl. 16. 742 und 754). Pater Kantenich hingegen versteht „organisches Denken“ nicht als außergewöhnliches Erfassen der Wirklichkeit.

Krannhals meint mit „organischem Denken“ die „Autonomie des Lebens“ (16. 375) und die Priorität des Irrationalen sowie des Willens und der Tat. Pater Kantenichs Verständnis des „organischen Denkens“ lehnt Extreme wie den Vitalismus, Irrationalismus und Mystizismus ausdrücklich ab. Obwohl er Denken nicht vom ganzheitlichen Lebensvollzug trennt, findet sich bei ihm keine Entwertung des Geistigen gegenüber dem Leben.

Schon 1936 – in demselben Jahr, in dem „Das organische Weltbild. Grundlagen einer neuentstehenden deutschen Kultur“ von Krannhals als neue, ungekürzte Volksausgabe erschien – schreibt Pater Kantenich, daß in der „europäischen Gesamtkultur zwei geistige Strömungen miteinander“ ringen (nach 18. 249). Die mechanistische „atomisierende Geistigkeit“ neigt „stark zum Rationalisieren, Mechanisieren und Sezieren“, für die andere Strömung ist „das ernste Ringen um organisches Denken und Leben“ charakteristisch (nach 18. 250). Die beiden Strömungen können sich gegenseitig fördern, „wenn sie ehrfürchtig bleiben“ (nach 18. 250).

Immer wieder spricht Pater Kantenich vom ehrfürchtigen Denken (vgl. 15. 81 f.). Er meint damit, daß das Denken an Grenzen stößt, an das Hell-Dunkel des Geheimnisses. Schon in der natürlichen Ordnung, viel mehr in der übernatürlichen gibt es Geheimnisse, in die der Mensch zwar um den Preis ernster denkerischer Arbeit ein wenig eindringen kann, die aber nie ganz zu erhellen sind. Die Anerkennung des Geheimnisses nennt Pater Kantenich

³ Eine umfassende Studie zum „organischen Denken“ bei Pater Kantenich muß später diesen historischen Kontext genau herausarbeiten.

Ehrfurcht. „Organisches Denken“ ist damit von ihm als eine *Denkhaltung* charakterisiert.

1936 wurde Pater Kantenich in seiner Diagnose noch nicht verstanden. Seit 1949 kommt bei ihm mehr der Aspekt der Überwindung der epocheprägenden Denkform, wie sie das mechanistische Denken darstellt, zum Tragen. Im Vergleich zu 1936 hat sich die Situation geändert. Gegenwärtig (1985) – also fast 50 Jahre danach – wird von den verschiedensten Seiten ein „neues Denken“ gefordert beziehungsweise festgestellt. Es wird als „organisches Denken“ gekennzeichnet, das „unser bankrotttes mechanistisches Weltbild ablöst“ (Capra). Exemplarisch seien dafür zwei Autoren herangezogen: *Walter Birnbaum* und *Fritjof Capra*. Beide charakterisieren das Phänomen des Wechsels in der Denkform vom mechanistischen zum „organischen Denken“ als Paradigmen-Wechsel.

Erstaunlicherweise ist auch in der neueren marxistisch-leninistischen Literatur zu beobachten, daß immer häufiger auf das Organismus-Modell Bezug genommen wird; von „organisch“ ist in den verschiedensten Zusammenhängen die Rede. Für diese Verwendung des Begriffes „organisch“ im übertragenen Sinn habe ich allerdings bei den Vertretern des Marxismus-Leninismus bisher keine Begründung gefunden, viel weniger einen Vergleich zwischen „organischem“ und „dialektischem“ Denken.

Sowohl bei Birnbaum als auch bei Capra heißt es, die Anfänge des Wandels weg vom mechanistischen Denken seien bereits überall sichtbar. Beide sehen im mechanistischen Denken beziehungsweise im kausal-mechanischen Denken die Wurzel der heutigen Krise. Capra ist umfassender und weiter ausholend, Birnbaum sowohl im Hinblick auf den Längs- als auch auf den Querschnitt der Geschichte viel enger. Während Birnbaum auf die Romantik, besonders auch auf die „intellektuelle Anschauung“ (1. 50 ff.) der Frühromantik zurückgreift, will Capra dem abendländischen Denken das ostasiatische integrieren (2. 32 ff.). Er bezieht dieses allerdings nicht nur ein, sondern macht das Ganzheitsdenken mit den polaren Größen Yin und Yang zum Ausgangspunkt.

Pater Kantenich hingegen ist der Auffassung, „Morgenland“ und „Abendland“ müßten sich im Dialog ergänzen. Verständlich wird diese Auffassung erst im Zusammenhang mit seiner später zu erwähnenden Zweitursachenlehre. Hier nur dies: Pater Kantenich geht von der Gegensätzlichkeit der Geistigkeit aus. Das „Morgenland“ überbetont die Erstursache, das „Abendland“ dagegen die Zweitursache. Die Folgen von letzterem zeigen sich beispielsweise in der modernen Wissenschaft und Technik. Nach Pater Kantenichs Auffassung hätte das „Abendland“ nicht nur die Aufgabe, diese Errungenschaften, sondern auch den gefahrlosen Umgang mit ihnen im Dialog mit dem „Morgenland“ weiterzugeben. Umgekehrt hätte das „Morgenland“ die Aufgabe, das „Abendland“ vor der „großen Gefahr zu bewahren“ (14. 87), der

es in hohem Maße ausgesetzt beziehungsweise bereits erlegen ist, nämlich die Rückbindung an die Erstursache zu vergessen.

Diese Erkenntnis ist bei Pater Kentenich keine theoretische geblieben. Er suchte auch Wege einer Wiederbelebung der *vita contemplativa* und hat daher seiner Gründung das im Abendland fast vergessene Einsiedlerwesen durch die Errichtung von Einsiedeleien integriert, nachdem er im Gespräch mit Orientalen darauf aufmerksam geworden war. Er tat es, wie er 1946 sagte, weil der „abendländische Mensch zersetzt ist vor lauter Aktivität“ (3. 156) und daher früher oder später der Zug zu dieser Lebensform wieder erwachen wird, die zeichenhaft ist für kontemplatives, meditatives Denken.

Sowohl Birnbaum als auch Capra schildern den Wandel im Denken vor allem in der Physik, dem klassischen Modell einer „exakten“ Wissenschaft (vgl. 2. 47). Das ihr zugrundeliegende kartesianisch-Newtonsche Denken hatte mechanistische Weltanschauung zur Folge. In der Atomphysik jedoch ereignete sich der konsequenteste und überraschendste Durchbruch zu einem „neuen Denken“ (vgl. 1. 53 ff.). Er ist allerdings auch in anderen Wissenschaften zu beobachten. Die Meinung, „die Atomphysik wäre die einzige oder wenigstens ursprüngliche Durchbruchsstelle des neuen organischen Denkens“ (1. 29), ist nach Birnbaum falsch.

Nach Auffassung von Birnbaum und Capra handelt es sich um eine neue Denkform, die am Organismus orientiert ist. Mit dieser Auffassung von „organischem Denken“ stimmt Pater Kentenich überein, sofern mit Orientierung am Organismus nicht eine Richtung des Biologismus gemeint ist. Es sei daher ausdrücklich betont, daß Eingliedern des Einzelnen in eine lebende Ganzheit – etwa der menschlichen Person in ein Sozialgebilde – bei Pater Kentenich unter keiner Rücksicht bedeutet, daß das Einzelne (die menschliche Person) zum Element beziehungsweise Moment des Allgemeinen wird.

Die neue Denkform führt zu einer organischen Weltanschauung, die – so Capra – „große Ähnlichkeit mit den Anschauungen der Mystiker aller Zeitalter und Überlieferungen aufweist“ (2. 46). Pater Kentenich hingegen versteht – wie erwähnt – „organisches Denken“ nicht als außergewöhnliches, also mystisches Erfassen der Wirklichkeit, sondern bezieht sich mit Vehemenz immer wieder auf das nüchterne, gewöhnliche, für jeden nachvollziehbare Denken.

Capra hebt in der neuen Denkform einen weiteren Aspekt hervor. Das Rationale und das Intuitive sind „komplementäre Formen der Funktion des menschlichen Geistes“ (2. 35). Intuitives Wissen beruht auf „unmittelbarer, nichtintellektueller Erfahrung der Wirklichkeit, die in einem Zustand erweiterten Bewußtseins entsteht“ (2. 35). Nach Pater Kentenich steht Intuition „in innerer Beziehung zu Reinheit und Klarheit des Gemütes“ (8. 162). Der Mensch, dem die Integration aller vitalen und psychischen Kräfte sowie die Integration des un- und unterbewußten Seelenlebens in die geistig-personale

Existenz gelungen ist, der zu affektiver Reife gelangte Mensch vermag nach Pater Kntenich zu intuitiver Wahrheitsschau vorzudringen.

Noch ein anderer Aspekt ist hier herauszustellen. Die Grenzen des mechanistischen Denkens, die in der Atomphysik bewußt wurden, verwiesen auf eine neue Dimension der Wirklichkeit. Dieser standen die Wissenschaftler zunächst völlig hilflos gegenüber, eine Erfahrung, die für sie – so Capra – „dramatisch und oft schmerzlich“ (2. 47) war. Die *Erfahrung* hatte also das klassische Wissenschaftsmodell erschüttert.

Dieser Vorgang trifft auch auf andere Wissenschaften zu. Die Erfahrung fordert in den verschiedenen Einzelwissenschaften ein neues Denken heraus. Umgekehrt führt dieses Denken zu einem neuen Erfahrungsbegriff. Pater Kntenich jedoch bezieht – wie sich zeigte – mit seiner über das „organische Denken“ hinausgehenden programmatischen Forderung des „organischen Liebens“ und des „organischen Lebens“ die Erfahrung von vornherein ein.

In diesem Zusammenhang ist auch auf die von ihm immer wieder genannten *Erkenntnisquellen* hinzuweisen, die mit den Stichworten Sein, Zeit, Seele zu kennzeichnen sind. Er geht von einem seinsphilosophischen Ansatz aus und charakterisiert in Konsequenz dessen sein Denken als „essentialistisches Denken“, ergänzt von einem „existentialistischen Denken“ (15. 78; vgl. auch 184 ff. 188 f.). Er anerkennt aber auch andere Erkenntnisquellen, zum Beispiel die Erfahrung der Geschichte (Zeit); in diesem Zusammenhang nennt er sein Denken „perspektivisches Denken“ (15. 81). Ferner anerkennt er neben der Erfahrung der Außenwelt die innere Erfahrung der menschlichen Person (Seele), die, von der Erfahrung der Innenwelt ausgehend, zu transzendentaler Erfahrung vorstößt. Diese Erfahrung wird durch Denken in der nachfolgenden Reflexion zu deutlicher Erkenntnis. So bestätigt sich der Satz der traditionellen Philosophie: „primum vivere, deinde philosophari“ (19. 18).

Pater Kntenich entwickelte einen dem „organischen Denken“ adäquaten Erfahrungsbegriff. „Organisches Denken“ verbindet denkerisch gewonnene und erfahrungsmäßige Erkenntnisse. „Organisches Denken“ nach diesem Verständnis geht von der Lebenserfahrung aus und wirkt auf die Lebensgestaltung zurück, wie es etwa auch in der Forschungsmethode Pater Kntenichs zum Ausdruck kommt, die er mit den Merkworten kennzeichnet: Beobachten, Vergleichen, Straffen und Anwenden (vgl. 19. 18). Es war sein Bemühen, die Verbindung herzustellen „zwischen allen Zweigen der Wissenschaft und dem Leben“ (15. 189).

Die These, daß dem Verständnis Pater Kntenichs von „organischem Denken“ ein von ihm entwickelter neuer Erfahrungsbegriff entspricht, ist noch zu beweisen. Die dabei einzuschlagende Richtung soll anhand dreier

Beispiele angedeutet werden: an den Ergebnissen seiner Reflexion über Erziehung, Arbeit und Organisation.

Von Pater Kentenich liegt eine zeitgemäße *Erziehungslehre* vor. Die Theorie vom persönlichen Ideal, die ein Teilbereich davon ist, wurde bereits von einem Zeitgenossen Pater Kentenichs, dem Pädagogen Friedrich Schneider, als schöpferische Synthese dessen bezeichnet, „was über diesen Problemkreis gedacht und in der pädagogischen Wirklichkeit erprobt wurde“ (8. 130). Neben der Idealpädagogik umfaßt die Erziehungslehre Pater Kentenichs zwei weitere Teilbereiche: Bewegungspädagogik und Vertrauenspädagogik. Sie wurden mit der Bündnispädagogik und der Bindungspädagogik zu einem Erziehungssystem ausgearbeitet (vgl. 4. 192 f.; 9. 332).

Schöpferische Entfaltung in der *Arbeit* ist für die menschliche Person eine unersetzliche Glücksquelle. Von dieser These ausgehend, nahm Pater Kentenich Stellung zur Problematik, die sich aus dem Charakter der Arbeit in der modernen Industriegesellschaft ergibt (vgl. 5. 74 ff.). In den von ihm gegründeten Gemeinschaften erprobte er Regeln der Einkommensverteilung und des Eigentumsgebrauchs. Die Erkenntnisse, die er dadurch gewann, münden ein in Überlegungen über ein Wirtschaftssystem, das die „brauchbaren Bausteine zu verwerten (sucht), die Kapitalismus und Sozialismus zur Verfügung stellen“ (4. 174).

Ähnliches gilt von der *Organisation* des Schönstattwerkes. Das Schönstattwerk ist international, es ist horizontal und vertikal gegliedert und als Ganzes eine Konföderation autonomer Gemeinschaften. Die Organisationsform erweist sich als Synthese geltender Verfassungsprinzipien. Diese sind vom Gründer reflexiv entfaltet und im wesentlichen zurückgeführt auf ein fundamentales dreigliedriges Baugesetz: „Bindung nur (aber auch) soweit als nötig, Freiheit soweit als möglich“ (10. 393), Geistpflege, das heißt Erziehung zum rechten Gebrauch der Freiheit, soweit als eben möglich.

Die bisherigen Ausführungen deuten an, wie komplex die von Pater Kentenich gestaltete Denkform ist. Ich möchte auf einen zentralen Aspekt noch etwas näher eingehen, nämlich auf die *Verbindung von Erst- und Zweitursache*, das heißt auf das Verhältnis von Gott und Welt im „organischen Denken“. Obwohl die Konzeption Pater Kentenichs einbezogen ist in eine theologische Synthese (und zwar durch die von ihm betonte organische Verbindung von Wissen und Glauben), verwischt er die Grenzen zwischen beiden nicht. Im Gegenteil! Er bringt mit unerbittlicher Schärfe den Wagnischarakter des Glaubens zum Bewußtsein. Auch hier bedeutet organische Verbindung nicht Ineinanderübergehen; die Eigengesetzlichkeit der Philosophie bleibt in der Synthese gewahrt.

Pater Kentenich greift auf die Ursachenlehre zurück, die – wie bekannt – Platon und Aristoteles grundgelegt haben. Der einseitig naturwissenschaftli-

chen Einstellung neuzeitlichen Denkens ist es zuzuschreiben, daß die Begriffe Ursache und Kausalität auf die Wirkursache eingeschränkt wurden. Diese Auffassung von Kausalität, die vom seinshafte Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung absieht sowie die Exemplarursache und die Finalursache ausschließt, ist philosophisch ungenügend und von Pater Kentenich nicht gemeint (vgl. 15. 198 f).

Ihm zufolge gehört es zur Originalität der abendländischen Geistigkeit, das Grundverhältnis zwischen Erst- und Zweitursache, zwischen Gott und Welt gelöst und damit die Theologie und Philosophie der Zweitursachen geschaffen zu haben. Das war vor allem die geistige Leistung von Augustinus und Thomas von Aquin (vgl. 11. 148 f; 20. 179). Augustinus integrierte die Philosophie Platons und setzte sich mit dem Neuplatonismus kritisch auseinander. Damit wird die Erstursache (Gott) „als *die* Ursache für Sein und Sendung des Menschen aufgefaßt“ (14. 77). Dieser theologisch-philosophischen Konzeption des Augustinus integrierte Thomas von Aquin die durch die Araber vermittelte Philosophie des Aristoteles und räumte dadurch „den Zweitursachen einen eigengesetzlichen Platz“ ein (14. 78). Gott, der Erstursache, gegenüber sind die innerweltlichen Ursachen Zweitursachen. Pater Kentenich formuliert im Anschluß an Thomas von Aquin: Gott wirkt durch freie Zweitursachen. Der „mit persönlicher Freiheit ausgestattete Mensch ist bei der göttlichen Weltregierung die frei mitwirkende *causa secunda*“ (9. 327).

Während aber Thomas von Aquin die Philosophie der Zweitursachen herausgearbeitet hat, befaßt sich Pater Kentenich vor allem mit der „*Psychologie der Zweitursachen*“, was nach seinen Worten nur ein anderer Ausdruck für „organisches Denken“ ist, „das organische Denken in Anwendung“ (11. 145). Mit Anwenden ist nicht zunächst die Umsetzung von Theorie in Praxis gemeint. Vielmehr handelt es sich bei der „*Psychologie der Zweitursachen*“ um eine in vielen Reflexionen vertiefte originelle Konzeption, die allerdings schöpferisch auf das Leben zurückwirken soll. Pater Kentenich geht es dabei um Antwort auf die Frage: Wie kann der moderne Mensch, also der Mensch des zwanzigsten Jahrhunderts, bis in die Tiefenseele hinein von Gott ergriffen werden?

Anfang der dreißiger Jahre hatte Pater Kentenich das Gesetz der „organischen Übertragung“ und der „organischen Weiterleitung“ formuliert (vgl. 20. 73-77). Darauf sei ein wenig näher eingegangen, um nur eine von den

4. Wie in Pater Kentenichs Konzeption der „*Psychologie der Zweitursachen*“ empirische Psychologie und philosophisch-metaphysische Psychologie ineinandergreifen, ist in einer eigenen Studie darzulegen.

Gesetzmäßigkeiten der „Psychologie der Zweitursachen“ etwas genauer zu beleuchten (vgl. 20. 99 ff.; 107; 145 f.).

Zunächst ist zum Begriff *Übertragung* das folgende zu sagen: Freud hatte diesen Begriff eingeführt und den Vorgang zu einem Angelpunkt seiner Psychoanalyse gemacht. Geistesgeschichtlich gesehen ist bei Freud die historische Priorität. Pater Kentenich hat nach eigener Aussage die tiefenpsychologische Dimension eigenständig entdeckt (vgl. 19. 72). Im Gegensatz zu Freud gewann er seine Ergebnisse aus der Kenntnis vorwiegend gesunden Seelenlebens. Er ging dabei von der Vielgestaltigkeit menschlichen Antriebslebens aus, zum Beispiel von dem aus der Geschöpflichkeit sich ergebenden Zug zum Absoluten, zum Unendlichen, zur Selbsttranszendenz in liebender Hingabe.

Pater Kentenich meint mit „Übertragung“, daß die seinsteilgebende Erstursache, der Schöpfer, den Geschöpfen, also den Zweitursachen, von seinen Vollkommenheiten mitteilt. Das heißt: Die Erstursache läßt die Zweitursache teilhaben an ihren Vollkommenheiten. Die Erstursache ist der Welt zugleich immanent und transzendent. Die Zweitursachen haben daher einen Eigenwert sowie einen Symbolwert, und in diesem Zusammenhang spricht Pater Kentenich auch von symbolhaftem Denken (vgl. 15. 188). Das Geschöpf begegnet dem Schöpfer nicht unmittelbar, sondern vermittelt durch die Schöpfung. Die auf Vollendung hin angelegten Geschöpfe – das gilt vor allem für die personalen Zweitursachen – binden sich wegen der übertragenen Vollkommenheiten an Geschöpfe. So entsteht ein Geflecht von Bindungen: an Dinge, an Ideen, an Orte, an menschliche Personen – ein ganzer Organismus von Bindungen (vgl. 11. 149 f.; 4. 189 ff.). „Organisch“ nennt Pater Kentenich die Übertragung dann, wenn die menschliche Person in ihrer Bindung an die Zweitursache die Erstursache mitsieht und mitliebt.

Das Teilgesetz der „organischen Übertragung“ wird durch das Teilgesetz der „organischen Weiterleitung“ ergänzt. Dieses besagt eine Umakzentuierung von der Zweitursache auf die Erstursache, die vielfältig begründet sein kann. Die menschliche Person kann durch ihre eigene Bindung an das absolute Du eine andere menschliche Person auf das absolute Du verweisen und an dieses weiterleiten. Die Weiterleitung kann auch durch die Erfahrung der Enttäuschung erfolgen, die ausgelöst wird durch die Begrenztheit aller Geschöpfe. Aber auch die Weiterleitung – so Pater Kentenich – muß „organisch“ sein. Das heißt: Die Bindung an die Zweitursachen darf nicht aufhören, sondern soll mit in die Bindung an die Erstursache hineingenommen werden.

Das Gesetz der „organischen Übertragung“ und das der „organischen Weiterleitung“ gilt vor allem in der Begegnung mit personalen Zweitursachen, sinngemäß aber für die Begegnung mit allem in der Welt. Findet diese Gesetzmäßigkeit Berücksichtigung, so wird die menschliche Person im Kon-

takt mit Mitmenschen, im beruflichen Engagement, im Umgang mit Dingen nicht zerstreut, nicht weggezogen vom Absoluten. Sie findet im Gegenteil immer tiefer zu ihm, weil es ihr in allem und durch alles begegnet. Es handelt sich um eine umfassende Begegnungsweise mit dem Wirklichen, einschließlich dem Unverfügbaren, dem absoluten Du. Ins Personale gewandt, ist es der Dialog zwischen der menschlichen Person und dem absoluten Du.

Unter diesem Gesichtspunkt sei noch einmal zurückgeblendet auf die drei Beispiele: Erziehung, Arbeit, Organisation.

Erziehung umschreibt Pater Kentenich bereits anfangs der dreißiger Jahre als Teilnahme an der Tätigkeit Gottes, „die sich nach dem Weltgrundgesetz der Liebe und der Freiheit des menschlichen Willens vollzieht“ (Privatbrief, nicht ediert).

Arbeit versteht Pater Kentenich als „affektbetonte Teilnahme . . . an der schöpferischen und sich verschenkenden Tätigkeit Gottes“ (5. 74).

Zur Regierungsweise schreibt Pater Kentenich: Es handelt sich um eine überzeitliche Forderung, „von der es keine Dispens gibt“. Der Mensch, der an der Regierungsmacht Gottes „teilnehmen darf“ (9. 386), muß versuchen, wie Gott den freien menschlichen Willen frei in Bewegung zu setzen.

Den Zusammenhang zwischen der Zweitursachenlehre und der Problematik des Abendlandes sieht Pater Kentenich in der Tatsache, daß der Mensch sich selbst immer mehr als Schöpfer erlebt und in der durch Wissenschaft und Technik umgestalteten Welt seiner eigenen Schöpfung begegnet, daß ihm alles machbar erscheint. Zwischen Schöpfer und Geschöpf schiebt sich die Welt der eigenen Schöpfung. Diese wertet Pater Kentenich positiv, vorausgesetzt, daß der Mensch auch seine eigene Schöpfung transparent macht auf den Schöpfer hin, mit anderen Worten, daß er „organisch denkt“. In nichts ist ja die freie Zweitursache der Erstursache so ähnlich wie im Schöpfertum, das bei der menschlichen Person freilich kreatürliches Schöpfertum ist.

In seiner Auffassung vom Verhältnis zwischen Erst- und Zweitursache, Gott und Welt, geht Pater Kentenich aus von der *analogia entis*. Da hier Sein als personales Sein verstanden ist, schließt dieses Verhältnis die *analogia caritatis* sowie die *analogia actionis* beziehungsweise *operationis* ein. In dieser Sicht des Verhältnisses zwischen Erst- und Zweitursache ist sowohl die Immanenz als auch die Transzendenz Gottes voll gewahrt, und die Zweitursachen sind in ihrer Eigengesetzlichkeit und Eigenwertigkeit ernst genommen. Das heißt: Immer und überall ist der Mensch als ganzer gefordert und gewertet. Er versteht sich daher nicht als ein in ein sinnloses Dasein Geworfener.

„Organisches Denken“ kann – besonders unter dem zuletzt angeschnittenen Aspekt – als optimistische Denkhaltung angesprochen werden. „Organi-

sches Denken“ erlaubt bei unverfälschter Sicht der irdischen Wirklichkeiten Hoffnung in die Zukunft. Welche Kraft von dieser Denkhaltung auszugehen vermag, hat sich im Leben Pater Kentenichs selbst – auch in den schwierigsten Situationen – erwiesen.

Benutzte Literatur:

1. Birnbaum, Walter: Organisches Denken als Weg in die Zukunft. Vier Entwürfe, Tübingen 1982
2. Capra, Fritjof: Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild, Bern–München–Wien 1982
3. Kentenich, Josef: Krönung Mariens – Rettung der christlichen Gesellschaftsordnung, Vallendar-Schönstatt 1977 (1946)
4. -- : Amerika-Bericht (1948), in: 19. 165–207
5. -- : Oktoberbrief 1949, Vallendar-Schönstatt 1970
6. --: Texte zum 31. Mai 1949. Als Manuskript gedruckt. Bearbeitet von P. Rafael Fernandez und P. Hans-W. Unkel
7. --: Aus den Chroniknotizen 1955–1958, in: 6. 87–140
8. --: What is my philosophy of education (1961), in: 19. 127–164
9. --: Krise um Regierungsformen (1961), in: 19. 290 f., 293 ff. u. a.
10. --: Glossen (1962), in: 19. 296 ff., 320 ff. u. a.
11. --: Aus einem Gespräch in Milwaukee vom 2. Februar 1965, in: 6. 141–153
12. --: Vortrag vom 9. 6. 1966, nicht ediert
13. --: Aus einem Vortrag für Schönstattpatres vom 8. November 1966, in: 6), 199–228
14. --: Victoria Patris. 2. Band, Vorträge von Pater Josef Kentenich anlässlich seines Besuches in Oberkirch vom 3.–4. September 1967
15. --: Weihnachtstagung 1967. Vorträge des Gründers der Schönstattfamilie Pater Josef Kentenich.
16. Krannhals, Paul: Das organische Weltbild. Grundlagen einer neuentstehenden deutschen Kultur, ungekürzte Volksausgabe, 2 Bände, München 1936 (1928¹)
17. Nailis, M. A.: Werktagsheiligkeit, Limburg/Lahn 1964 (1937¹)
18. Penners, Lothar: Eine Pädagogik des Katholischen (Schönstatt-Studien 5), Vallendar-Schönstatt 1983
19. Schlosser, Herta: Der neue Mensch – die neue Gesellschaftsordnung. Mit Originaltexten von Pater Josef Kentenich im zweiten Teil, Vallendar-Schönstatt 1971
20. Causa secunda. Textbuch zur Zweitursachenlehre bei P. Josef Kentenich. Als Manuskript gedruckt. Bearbeitet von: Rainer Birkenmaier, Karl-Heinz Mengedodt, P. Paul Vautier, Freiburg i. Br. 1979

SCHÖNSTATT SPIRITUELL

Bewegung

*Unser weg
der uns bewegt
bringt bewegung ins land
wir geben unser leben
in gottes hand*

Wilhelm Willms

Mit diesen Worten beschreibt das Musical „Wagnis und Liebe – Der gefährliche Weg des Josef Kantenich“ die Wirksamkeit Schönstatts in der Zeit zwischen dem ersten und dem zweiten Meilenstein der Gründungsgeschichte des Werkes. Es ist die Weise der Wirksamkeit jeder Bewegung, von der etwas ausgeht: daß der Weg, den die von ihr erfaßten Menschen wissen und gehen, nicht Weg für sie allein ist, sondern möglicher Weg auch für andere. Nur wenn der Weg, der sie bewegt, auch andere bewegen kann, „kommt Bewegung ins Land“. Für eine religiöse Bewegung kann dieser Weg als ganzer und in seinen einzelnen Schritten nie ein willkürlich gewählter sein, sondern nur ein Führungsweg, der letztlich aus Seiner Hand kommt und dazu einlädt, Seinen Fingerzeigen nachzutasten.

In diesen Wochen beginnt für unsere geistliche Familie in der ganzen Welt ein neuer Abschnitt des Weges – um den Gründungstag versammeln sich viele, um über die Winke Gottes im Zeitgeschehen und im Inneren der Familie nachzusinnen und sie in der Ausrichtung der neuen Jahresarbeit zu beantworten. Die entscheidende Frage über und vor allem Inhaltlichen wird lauten: Wie kann in uns und über uns hinaus neu „Bewegung“ entstehen?

Dazu ist zunächst erforderlich, daß wir Gottes „Bewegungen“ wahrzunehmen suchen – in der Zeit und in den Menschen, in uns selbst auch. Von ihnen müssen wir uns anstoßen, bewegen lassen. Nur so dürfen wir hoffen, daß wir andere und anderes bewegen können. Aber dazu gehört ein Hinhören mit dem Herzen, nicht nur ein rationales Registrieren. – Und: Wir müssen ganz offen sein für das, was ER auch in anderen gewirkt und bewegt hat. Nur wenn sie in uns etwas finden von ihrem Eigenen, kann es zur Begegnung und dann zur Bewegung kommen.

Unsere Bahn, die wir einschlagen, wird gekreuzt von vielen Wegen. Wenn es zum Bündnis kommt, entsteht Fruchtbarkeit. Verschiedene Wege, Sichtweisen und Erfahrungen können sich kreuzen, vereinigen, verstärken. Dazu muß man allzu gewohnte Bahnen mitunter öffnen. Auf diese Weise kann

der Weg, der uns bewegt, zum Weg der Begegnung und der Nachfolge werden
– im Entgegengehen auf den zu, dessen Ankunft wir in diesen Wochen neu
erwarten – der aus seiner Bahn „sprang“, weil er sich von unserem Schicksal
bewegen ließ.

Lothar Penners

bethlehem

*ein stern
springt aus der sternbahn
ganz frei
zieht er dahin*

*ein berg
steht auf und hebt sich fort
ganz leicht
von hier nach dort*

*ein mensch
verläßt den lauf der welt
ganz frei
wird er zum weg*

*ein stern
ein mensch ein weg ein licht
ganz hell
in unser dunkel bricht*

inkarnation

*die menschwerdung gottes
ist eine bewegung nach unten
dynamisch
immer noch im gang
sie ist was uns alle bewegt
und uns auch
angstfrei
furchtlos
kindlich gläubig
sein heißt*

Wilhelm Willms

Prälat Josef Schmitz †

Am 12. Mai 1986 starb in Koblenz Prälat Josef Schmitz, eine der großen Priestergestalten der Gründungsgeschichte Schönstatts. Seitdem er 1922 im Priesterseminar seiner Heimatdiözese Münster dem Gründer Schönstatts begegnet war, wurde er immer tiefer in den Geist und die Sendung Schönstatts hineingezogen, so daß er zu einem der wichtigsten Mitarbeiter Pater Kentenichs wurde. Seine Tätigkeit wurde vor allem in drei Bereichen wirksam: Viele Jahre wirkte er ab 1932 als Geistlicher Mitarbeiter an der Zentrale der Katholischen Frauenvereinigungen in Düsseldorf, besonders intensiv in der Schulung von Führerinnenkreisen. Frauenseelsorge aus dem Grund eines klar geschauten katholischen Menschen- und Frauenbildes blieb eine Sorge seines priesterlichen Dienstes. Ganz besondere Bedeutung bekam sein Wirken für den Aufbau der schönstättischen Diözesanpriestergemeinschaften. Viele Mitbrüder verdanken ihm Ermutigung und Wegweisung für ihr priesterliches Leben, viele Bischöfe vertrauten seiner Integrität auch in schwierigen Situationen um das Schönstattwerk. Und schließlich wirkte er als religiöser Schriftsteller durch viele Publikationen, die seine klare Verankerung im Glaubensleben der Kirche wie seine Sensibilität für die seelischen und religiösen Nöte des heutigen Menschen spiegeln.

REGNUM hat besonderen Grund, seiner dankbar zu gedenken. Seit der Gründung unserer Zeitschrift war er ihr verbunden. Beim Durchblättern der Hefte stellt man fest, daß kaum ein Jahrgang ohne Beiträge von ihm erschien. Die beiden Artikel aus dem Jahr 1983 greifen noch einmal zwei Themenkreise auf, die ihn bis zuletzt beschäftigten: Aus Anlaß der Bischofssynode 1983 über „Versöhnung und Buße im Sendungsauftrag der Kirche“ wollte er aus innerster Überzeugung und eigener Erfahrung die Rolle des Bußsakramentes in seiner unersetzlichen Bedeutung für das innere geistliche Leben der Kirche herausstellen. Und bei der „Präsentation eines bemerkenswerten Buches“ (Briefe eines katholischen Arztes an einen befreundeten jungen Priester in den Krisen und Kämpfen seines Lebensweges – „Lieber Herr Kaplan“) geht es ihm um Haltung und Lebensstil des Priesters heute. Der letzte Beitrag schließlich, der im Januarheft 1984 von ihm erschien, war die Predigt, die er im Vorjahr an seinem Namenstag in der Anbetungskirche auf Berg Schönstatt gehalten hatte über „Pater Kentenich und Gehorsam in der Kirche“.

Aus seinem reichen Schrifttum seien wenigstens einige Titel hier genannt, die seine weitgespannten Interessen im pastoralen Dienst aus dem Geist Schönstatts erkennen lassen. Aus den Jahren seines Schaffens im Dienst der Frauen- und Mädchenbildung: „Der Mensch, Gottes Meisterwerk“ (Düsseldorf 1939, letzte Neuauflage unter dem Titel „Vor jedem steht ein Bild“, Schönstatt 1968). „Rein-reif-reich, Wegweisung für reifende Mädchen“ (Düsseldorf 1939, viele Auflagen). „Von christlicher Witwenschaft“ (Münster 1947, Neuauflage „Die starkmütige Frau“, Limburg 1957). „Die Christusträgerin, Gedanken zum Ave Maria“ (Düsseldorf 1940, letzte Auflage „Der unendliche Gruß“, Schönstatt 1976). – Aus seinem Dienst an den priesterlichen Mitbrüdern und in der Verantwortung für die schönstättischen Priestergemeinschaften: „Dechant Josef Klein-Hessling, Lebensbild eines Seelsorgers“ (Münster 1957 – mit der Schilderung des sog. „Böhmerwald-Experimentes“ einer Gruppe von Schönstattpriestern im Auftrag des Bischofs von Münster während des zweiten Weltkrieges). „Von der Gemeinschaft der Schönstattpriester“ (Schönstatt 1960). „Säkularinstitute – Überlegungen und Aufgaben“ (Schönstatt 1963). „Ungeteilter Dienst – Von Größe, Not und Segen des Zölibates“ (Schönstatt 1971).

Nachfolgend einige Ausschnitte aus der Ansprache von Prälat Hermann Gebert, dem Generalrektor des Schönstatt-Instituts Diözesanpriester, im Gedächtnisgottesdienst für Prälat Schmitz:

„1922 begegnete er zum ersten Mal Pater Kentenich, der zu einem Vortrag für die Theologen gekommen war. Im Kollegium Borromäum bekam er besonders 1924/1925 nähere Fühlung mit der Schönstätter Theologengemeinschaft. Von da an kam es zu regelmäßigen Begegnungen mit Pater Kentenich bei Tagungen in Epe oder in Schönstatt. Darüber berichtete Prälat Schmitz vor wenigen Jahren in einer Niederschrift: ‚Noch heute bin ich erstaunt darüber, wieviel Zeit und Sorge der Herr Pater einzelnen in diesen Tagen schenkte. Er stand immer für alle zur Verfügung, und die zahlreichen Mitbrüder, die jeweils an diesen Kursen teilnahmen, sind alle mit mir der gleichen Meinung, daß diese Begegnung mit Pater Kentenich für ihr Leben segensvoll war.‘

Worin bestand der Segen dieser Begegnungen für den Seminaristen und jungen Priester Josef Schmitz? Sie wiesen ihn – der von Natur aus eher zur Strenge neigt – auf den Weg der Freiheit der Kinder Gottes, den er selber viele andere führen durfte, mit großer Ehrfurcht vor ihrer persönlichen Würde und in selbstloser Bereitschaft zum Dienen . . .

Seit seiner Priesterweihe am 27. 2. 1926 gehörte Josef Schmitz zu einer Priestergruppe im Apostolischen Bund. Mit anderen Schönstattpriestern machte

er sich schon früh Gedanken über eine Gemeinschaft auf der Grundlage der Evangelischen Räte. Als Pater Kentenich 1941 verhaftet wurde, gehörte Josef Schmitz zu den vier Priestern, denen Pater Kentenich Verantwortung für die Gemeinschaften der Schönstattpriester übertragen hatte. Am 18. 10. 1945 gründete Pater Kentenich den Verband der Schönstattpriester und ernannte Josef Schmitz zum ersten Generalrektor. Ab 1947 war er in Personalunion auch der Leiter des Priesterbundes und bald auch der Priesterliga. Seit 1947 bemühte er sich im Auftrag des Gründers intensiv um die Anerkennung des Verbandes als Säkular-Institut, die damals freilich noch versagt blieb. Im September 1952 wurde Josef Schmitz von Bischof Michael Keller für die Aufgabe bei den Schönstattpriestern freigestellt. Seitdem lebte er im Priesterhaus Marienau, das zwei Jahre zuvor von den Schönstattpriestern unter seiner Verantwortung erworben werden konnte. Es ist unmöglich, die gewaltige Arbeitslast zu schildern, die er seitdem geleistet hat, besonders seit 1954, als er zum Bundespräses gewählt und von Kardinal Frings als dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz bestätigt worden war. Er war nicht nur der organisatorische Leiter seiner Gemeinschaft. Er war vor allem ihr geistlicher Inspirator in vielen Tagungen, Exerzitien, Vorträgen und in zahllosen Einzelgesprächen. Öfters hielt er für die Schönstattpriester vierwöchige Exerzitien. Dazu kommt seine schriftstellerische Tätigkeit. – Über die Priestergemeinschaft hinaus gehörte seine Kraft der ganzen Schönstattfamilie. Bis 1974 war er Mitglied des Generalpräsidiums. Mit den Leitungen der anderen Verbände trug er in schwerer Zeit die Verantwortung, daß die Familie in Treue zum Gründer und seinem Charisma und zugleich im Gehorsam gegen die Kirche die endgültige Anerkennung fand. Es war ihm ein großes persönliches Anliegen, daß nicht nur Schönstatt die Anerkennung der Kirche fand, sondern daß auch in der Schönstattfamilie die Rechte der Bischöfe nach den Vorstellungen des Gründers gesichert waren. Seine damalige Aufgabe führte ihn wiederholt zu den deutschen Bischöfen und nach Rom. Mit den Bischöfen von Münster verband ihn allezeit ein vertrauensvolles Verhältnis. Auf Veranlassung des Bischofs Clemens August Kardinal von Galen wurde er kurz vor dessen Tod mit dem Titel eines päpstlichen Geheimkammerers (Monsignore) geehrt.

Seine unbedingte Treue und Hochschätzung gegenüber der kirchlichen Hierarchie mußte sich schmerzlich bewähren, als er durch Beschluß des Heiligen Offiziums vom 20. 11. 1961 ohne Angabe von Gründen als Bundespräses abgesetzt wurde. Er war bereit zum Gehorsam – wie Abraham, der auf Moriah sein Liebstes hergeben mußte. So hat es heute eine besondere innere Berechtigung, wenn Prälat Schmitz beim Priesterhaus ‚Berg Moriah‘ die letzte Ruhestätte findet, dem geistlichen Zentrum seiner Gemeinschaft.

Prälat Schmitz hat auch den Segen des Gehorsams erfahren dürfen. Pater

Kentenich wurde rehabilitiert und durfte heimkehren nach Schönstatt. Er dankte Prälat Schmitz für seine Treue in schwerer Zeit. Er rief ihn in seine Nähe und suchte seinen Rat. Auch der Bischof erwies ihm sein Vertrauen und übertrug ihm die Leitung des Exerzitienwerkes in der Diözese. 1969 wurde Heinrich Tenhumberg sein Bischof. Papst Paul VI. ernannte ihn 1968 zum Päpstlichen Hausprälaten. In den letzten Lebensjahren ist Prälat Schmitz ganz ein Kind und ein Kündler unseres Vaters geworden. Wie er liebte er die Kirche und lehrte sie lieben, zumal in der Verunsicherung der nachkonziliaren Zeit. Unermüdlich stand er in Schönstatt und darüber hinaus zur Verfügung für Exerzitien, für Predigten, für die Spendung des Bußsakramentes und für die Seelenführung, bis seine Kräfte ihn verließen. Am 20. 3. 1984, am Tag nach seinem Namenstag, ereilte ihn in seinem Arbeitszimmer in der Marienau ein Gehirnschlag und lähmte seine Schaffenskraft. Aber bis zuletzt nahm er Anteil an den Sorgen der Kirche, an den Sorgen der Schönstattfamilie und an den Sorgen vieler, denen er verbunden war.“

KLEINER LITERATURBERICHT

Auf der Suche nach Identität: Der neue Mann

Die Tiefe des kulturellen Umbruchs, in dem wir seit langem stehen, zeigt sich besonders deutlich an der Unsicherheit über die Identität der Geschlechter. Aufgeschreckt und angeregt durch den Feminismus, suchen viele Männer sich aus den Zwängen der gesellschaftlichen Männlichkeitsrolle zu befreien und nach ihrer wahren Identität zu fragen. Der Rowohlt-Taschenbuch-Verlag hat vor kurzem eine neue Reihe „MANN“ für spezielle Männerliteratur eröffnet. Aus der rasch anwachsenden Literatur zu diesem Trend-Thema wollen wir drei Bücher vorstellen.

Herb Goldberg, ein amerikanischer Psychologe, hatte 1979 bereits sein Buch „Der verunsicherte Mann“ veröffentlicht. In seiner neuen Schrift¹ kritisiert er die bislang in der Gesellschaft herrschende einseitige Vorstellung von „Männlichkeit“, nach der „ein echter Mann“ sich ständig als dynamisch-aktiv, rational, erfolgreich und überlegen, stark und potent, furchtlos und kühl distanziert unter Beweis stellen müßte. Aufgrund dieses öffentlichen Erwartungsdrucks will er auf keinen Fall als „weibisch“ gelten und sich deshalb möglichst nicht als passiv, gefühlvoll, irrational, ängstlich, hilfsbedürftig usw. zeigen. Weil er all diese „unmännlichen“ Lebensregungen gleichwohl in sich wahrnimmt und nur zu verdrängen sucht, wird er insgeheim von Selbstverachtung geplagt. Er ist von innerer Angst und Wut erfüllt – auch gegen die Frauen, die ihn oft ebenfalls nur nach äußeren Maßstäben bewerten. Solche inneren Spannungen führen zu psychosomatischen Störungen, belasten die mitmenschlichen Beziehungen und steigern die selbstzerstörerischen Aktivitäten des Mannes. Goldberg fordert eine „Bekehrung“ des modernen Mannes von seiner Außenorientierung an feststellbaren Leistungen zu einer Innenorientierung an Bedürfnissen und Potenzen seiner Psyche. Das bedeutet nichts anderes, als daß der Mann mehr und mehr die sogenannten weiblichen Seiten seines Selbst als zum vollen Menschsein gehörig anerkennt, entfaltet und in seine Persönlichkeit integriert. Er muß wieder lernen, mit Gefühlen wie Zu- und Abneigungen, Furcht, Zorn und Trauer, Sehnsucht, Freude und Schmerz usw. umzugehen und zuzugeben, daß auch er schwach, verletzlich und hilfsbedürftig ist. „From Macho to Sensitive“ heißt deswegen der amerikanische Buchtitel. Das im ganzen Buch hintergründig wirksame Leitbild des androgynen Vollmenschen wird vom Verfasser vorzüglich vom sogenannten „Weiblichen“ her definiert, das für ihn – als Pendelschlag zu früheren Abwer-

¹ Herb Goldberg, Man(n) bleibt Mann. Möglichkeiten und Grenzen der Veränderung (rororo MANN Nr. 8202), Reinbek 1986, 250 S., 9,80 DM.

tungen – als schlechthin lebenserhaltend erscheint, während er das sogenannte „Männliche“ als selbstzerstörerisch abqualifiziert. Hier scheinen alle strukturell-festeren, typisierbaren Geschlechtsunterschiede aufgehoben. Die Verschiedenheit der Menschen sollte allein in ihrer Individualität gründen.

So wertvoll einzelne psychologische Einsichten und Ratschläge sind, erscheint die normative Grundorientierung aus christlicher Sicht fatal. Die propagierte Befreiung aus den Zwängen gesellschaftlicher Konventionen führt auf diese Weise zur Unterwerfung unter das Diktat innerer Gefühle, die zur letzten Instanz richtigen Verhaltens werden. Es fehlt eine klare Orientierung an Seinsgründen. Dennoch ist die Tendenz zum Ganzmenschlichen sowie die betonte Hinwendung zur eigenen Innenwelt, die Überzeugung, daß die Reform der großen, gesellschaftlich-technischen Welt bei der Eroberung der persönlichen, auch emotional bewegten Innenwelt ansetzen muß, positiv zu beurteilen. Bleibt zu hoffen, daß aus einer so gerichteten Strömung sich auch neue Ansätze zur sittlich-religiösen Weiterführung ergeben.

Das zweite hier ausgewählte Buch² befaßt sich mit dem Verhältnis der Männer zur Religion unter einem speziellen Gesichtspunkt: wie sich die Beziehung der Männer – die zwar nicht alle Väter werden, aber alle Söhne von Vätern sind – zu einem Gott verändert, den wir Christen ebenfalls „Vater“ nennen. Es geht in diesem Bändchen nicht um systematische Untersuchungen. Vielmehr hat der Herausgeber eine Reihe von Lebenszeugnissen gesammelt, in denen Männer der Entwicklung ihres Verhältnisses zum Vatergott nachgehen. Allerdings wird dabei eine Tendenz der Auswahl deutlich. Was die feministische Theologie schon längst getan hat – das männliche Bild des Vatergottes als religiöse Absicherung der patriarchalischen Männerherrschaft in Frage zu stellen –, wollen die hier gesammelten Beiträge auf ihre Weise darstellen: daß die Männer nicht weniger als die Frauen „Opfer“ ihrer Verehrung des „Patriarchengottes“ sind. Diese allgemeine Tendenz erscheint in den konkreten Lebensgeschichten der 26 Autoren in sehr verschiedenen, individuell einmaligen Formen. Im Bericht des ehemaligen Priesters und Kirchenrechtsprofessors Horst Herrmann werden auch Schönstatt und sein Gründer erwähnt. Was ihn an der Bewegung angezogen hat, war das Ziel der „religiösen Weltrevolution“. Pater Kentenich war für ihn „beeindruckender als sein Gefolge“, das für seinen Geschmack zu sehr zum Gründer aufschaute. – Die meisten Autoren – die zum Teil ein ehrliches inneres Suchen erkennen lassen – weisen darauf hin, wie sie in ihrer Kindheit durch ein von der familiär-kirchlichen Vermittlung verzeichnetes Gottesbild geprägt wurden. Sehr oft kam es im Versuch, sich davon zu befreien, zu einer „Entthronung“ des Vatergottes, und es zeigt sich, daß den Söhnen die Vatererlebnisse auf der

2 Siegfried R. Dunde (Hrsg.), Vater im Himmel – seine Söhne auf Erden (rororo MANN Nr. 8203), Reinbek 1986, 269 S., 10,80 DM.

menschlichen Ebene fehlten oder sehr problematisch waren. So erzählt ein Pastorensohn, wie ihm als Kind sein Vater sehr fern und herrschaftlich erschien, der in seinem Arbeitszimmer („Zutritt streng verboten“) und in der Kirche mit Wichtigerem als ihm beschäftigt war (S. 216 ff.). Insgesamt lesen sich die Zeugnisse als negative Bestätigung der Grundthese Pater Kentenichs, daß für die Gewinnung einer lebendigen Glaubensbeziehung zum Vatergott der christlichen Offenbarung die natürlichen Vatererlebnisse eines Menschen von eminenter Bedeutung sind.

Zum Schluß kann ein erfreuliches Buch vorgestellt werden, das in frisch zupackender Sprache, aus reicher Lebensbeobachtung und tief religiös verwurzelttem Engagement das Problem der „Männerbefreiung“ aufgreift³. Auf seine Weise will das Buch des amerikanischen Franziskaners Richard Rohr im Gegenüber zu den feministischen Entwürfen helfen, die psychologischen Gegebenheiten der Geschlechter von einem „geistlichen“, im Evangelium verankerten Standpunkt aus zu durchleuchten und zu einem zeitgemäßen christlichen Mannesbild hinzuführen. Die wichtige Erfahrungsquelle und ein Prüfstein für seine Einsichten war die Geschichte der von ihm gegründeten Kommunität „New Jerusalem“. Hinzu kommen – wie der Übersetzer und Herausgeber A. Ebert in der Einführung erläutert – das franziskanische Erbe, der Umgang mit der Bibel, die charismatische Bewegung und die aus der Geisterfahrung entwickelte Trinitätslehre sowie die Tiefenpsychologie C. G. Jungs (mit der Komplementarität von „Animus“ und „Anima“ in Mann und Frau).

Wichtig zur Beurteilung ist die Tatsache, daß Rohr kein „Schreiber“, sondern ein „Sprecher“ ist, der seine Gedanken im freien Vortrag entwickelt. Seit 1984 hält er in den USA auf Kongressen und Seminaren die Vortragsreihe über „Männlichkeit und Spiritualität“, die hier wiedergegeben ist. Marriage Encounter, die größte Familienbewegung in der katholischen Kirche der USA, hat das Buch zur Pflichtlektüre für ihre Gruppen gemacht.

Die vier Reden entwickeln keine Systematik. Die pädagogisch orientierten Überlegungen wollen ein Ausbrechen aus falschen Rollenfixierungen fördern. Auf dem Weg zum befreiten, reifen Mann unterscheidet Rohr zwei „Reisen“: einmal eine „Reise ins Weibliche“, die er mit der Gestalt des Liebesjüngers Johannes veranschaulicht. Es geht dabei wesentlich um die Annahme und Entfaltung auch der weiblichen Züge des Mannseins. Das heißt, daß er zu lernen hat, auch schwach, zart, verstehend, sensibel usw. zu sein. Damit ist aber erst der Anfang der notwendigen Selbstfindung des Mannes gemacht. Die „zweite Reise“ fordert die Neugewinnung des wahrhaft Männlichen auf einer höheren Ebene. Zu ihrer Leitfigur macht Rohr den „wilden

³ Richard Rohr, Der wilde Mann. Geistliche Reden zur Männerbefreiung. Claudius-Verlag, München 1986, 151 S., 16,80 DM.

Mann“ Johannes den Täufer (von daher der zunächst befremdliche Titel). Er spricht von der „männlichen Energie“, die es tiefer im eigenen Herzen zu erschließen gilt. Es ist für ihn das lebendige Prinzip, die innere Quelle, aus der alle echt männlichen Grundhaltungen herausfließen. Dazu gehören u. a.: gesundes Selbstvertrauen, Wahrhaftigkeit, Allein-stehen-Können, schöpferische, tätige Freiheit, Entscheidungs- und Durchhaltevermögen, innere Autorität, Solidarität, Belastbarkeit, Risikofreude, Konfrontations- und Kampfbereitschaft, die Fähigkeit, neben der vergebenden und bestätigenden Liebe auch die „harte Liebe“ zu praktizieren, d. h. notwendige Forderungen zu stellen, die Dinge beim Namen zu nennen. Mit solchen Akzenten, einer Aufwertung der männlichen Seite des Menschen im Mann, spricht Rohr bewußt gegen den vielfach vorherrschenden Trend, in dem das Männliche vorwiegend negativ gewertet wird. Vom Weg der üblichen Männerbefreiung unterscheidet sich der von Rohr gewiesene am tiefsten durch seine religiös-christliche Begründung und Ausrichtung. Die beiden „Reisen“ stellt er von Anfang an in ihrer Ganzheit als eminent religiöse, geistlich-gnadenhafte Prozesse dar. Ein Satz des Johannesevangeliums spricht eine Kernwahrheit seiner Spiritualität aus: „Ich und der Vater sind eins“. Jeder Mann müßte, um innerlich frei und daher wahrhaft männlich zu sein, dasselbe in einem doppelten Sinn von sich sagen können: daß er erstens als Sohn mit seinem Vater (oder seinen Vätern) versöhnt ist, und daß er zweitens in der Verbundenheit mit Jesus mit seinem Vater im Himmel geeint ist. Dagegen steht: „In allen modernen Gesellschaften begegnen mir heute Männer, über deren Leben das Motto steht: ‚Ich und der Vater sind uneins‘“ (S. 33). Wollen wir ganze Männer werden, so „brauchen wir den Vater – wie Jesus den Vater gebraucht hat“. Daher ist es immer wieder nötig, „uns auf den Weg zu machen zu Gott, dem Vater“ (S. 124).

Als Kern einer „männlichen Spiritualität“ bezeichnet Rohr das Lebensgefühl, mit und in Christus einen bedingungslos liebenden Vater zu haben (S. 116). Wenn wir uns in grundloser Liebe so unerschütterlich, unabhängig von unserer Leistung, unseren Verdiensten und unserem Bravsein vom Vater angenommen wissen, dann können wir eben auch in echt männlicher Weise „Risiken eingehen, dann können wir mit Gott auch kämpfen, streiten und hadern. Wenn das klar ist, können wir Fehler machen, eigensinnig sein, andere Wege gehen und sogar scheitern . . . Der Sohn weiß, daß am Anfang die Einheit steht – und daß diese unauflöslich ist“ (S. 116). Ein „wilder Mann“ ist also derjenige, der sich dessen gewiß ist: „Meine Identität besteht darin, daß ich Sohn eines Vaters bin“ (S. 142). Daher ist er nicht mehr angewiesen auf Selbstbestätigungen durch Machthaber, gesellschaftliche Rollen und Status-Symbole. Er wird schöpferisch aus seiner „Identifikation“ mit dem kreativen Gott (vgl. S. 83). Auf diesem Weg kann man dem heute überall gesuchten Ideal näherkommen: dem innerlich befreiten, väterlich-schöpferischen (und darin auch mütterlichen) Mann.

Erwin Hinder

BUCHBESPRECHUNGEN

„HILDEGARD VON BINGEN“, so überschreibt Eduard Gronau seine umfassende und gut dokumentierte Biographie der größten und gebildetsten Frau des Mittelalters in deutschen Landen. Wenn heute die hl. Katharina von Siena und Theresa von Avila Kirchenlehrerinnen sind, so ist es durchaus möglich, daß eines Tages auch die hl. Hildegard zu ihnen gehören wird.

Der Autor, vor Fertigstellung des Druckes verstorben, war evangelischer Pfarrer. Er hat die Fülle des Stoffes mit tiefem Einfühlungsvermögen in die Katholizität der Mentalität Hildegards wirklich bewältigt. Prof. Dr. Ferdinand Holböck, katholischer Theologe in Salzburg, hat ein Vorwort zu Gronaus Werk geschrieben.

Historisch gut fundiert, kommt der äußere Lebenslauf Hildegards (1098 bis 1179) ausführlich und leicht lesbar zur Sprache. Doch weist Gronau stets zugleich auf den geistigen Reichtum dieser gottergriffenen „prophetischen Lehrerin“. Auch die Eigenart ihrer mystischen „Schauungen“ hat der Verfasser ehrfürchtig darzustellen versucht. Hildegard hat zeitlebens die Glaubenswahrheiten in Bildern geschaut, ohne daß sie dabei das Bewußtsein verlor oder in Ekstase geriet.

Was die innere geistige und theologische Welt dieser außergewöhnlichen Frau angeht, so ist sie schon ein Phänomen besonderer Art. Es gehört zum hildegard'schen Denken, daß sie alle Erkenntnisse aus Offenbarung und Naturordnung in einem großen geistigen Kosmos aufzuweisen wußte. Hildegard denkt ganz aus den unergründlichen Tiefen göttlicher Geheimnistätigkeit und versteht auch den Menschen als „Mysterium“. Bereits in ihrem ersten Werk „Scivias“ (Wisse die Wege) zeigt sich, daß das „Mysterium“ eine Grundkategorie ihres gesamten Denkens ist. Sie spricht vom „Geheimnis der göttlichen Offenbarung“, vom „Geheimnis des dreieinen Gottes“, vom „Geheimnis des Bösen“, vom „Geheimnis des Menschen“, vom „Geheimnis der Geschichte“, vom „Geheimnis der Kirche“.

Für Hildegard ist die Schöpfungs- und Erlösungsordnung wie eine zusammenklingende Symphonie, die in allen ihren Klängen lebhaft Resonanz in ihr weckt. Was bei vielen, selbst gläubigen Menschen heute oft in vertikale und horizontale Linien auseinanderfällt, ist in Hildegards Denken und Erleben eine Einheit.

Denn die letzten Wurzeln allen Seins gründen nach ihr im Geheimnis Gottes, in einer Realität also, die unsere menschlichen Sinne übersteigt. Doch aus dem gleichen Grund geht Hildegard auch im Bereich der sichtbaren Welt allen empirisch faßbaren Kräften und Erscheinungen nach und steht so auch naturwissenschaftlichem Forschen sehr nahe. Wo immer sie ansetzt, verliert sie nie das Zueinander der Bereiche und Ordnungen aus dem Auge.

Hildegard hat nie Theologie studiert. Sie schöpfte aus dem religiösen Klima monastischer Mentalität, in der die Psalmen, Schriftlesung, Responsorien, Antiphonen, Betrachtung und feierliche Gottesdienste auf sie einwirkten. Bei der Abfassung ihrer Schriften stand Hildegard unter dem Mandat eines höheren Müßens, dem sie zwar oft auszuweichen suchte, aber auf die Dauer nicht widerstehen konnte. Sie wußte, daß sie schreiben mußte, weil Gott sie drängte.

Es ist das besondere Verdienst des Verfassers, die sehr differenzierte Geisteswelt Hildegards immer neu mit den je entsprechenden modernen humanwissenschaftlichen Vorstellungen zu konfrontieren. So wird dem Leser bewußt, wie sehr Hildegards Grundüberzeugungen modernen Einäugigkeiten oft überlegen sind. Wenn die Kirche sich wirklich in allen Bereichen wieder stärker als Mysterium verstehen will, wie es die außerordentliche Bischofssynode 1985 in Rom zum Ausdruck gebracht hat, kann man nur jedem Gläubigen empfehlen, sich in das Studium dieser Hildegard-Biographie zu vertiefen.

Eduard Gronau: Hildegard von Bingen – Prophetische Lehrerin der Kirche an der Schwelle und am Ende der Neuzeit, Stein am Rhein/Schweiz (Christiana) 1985, 438 S., 36,- DM.
Benito Schneider

DER BEGRIFF „HAUSKIRCHE“ – früher selten gebraucht – ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil immer häufiger zu hören. Nicht zuletzt seit der Bischofssynode über Ehe und Familie im Jahr 1980 haben Papst und Bischöfe ihn sich zu eigen gemacht. Als Hauskirche, häusliche Kirche, Ecclesia domestica wird die aus der Wurzel des Ehesakramentes entspringende christliche Familie bezeichnet. In einer Zeit zunehmender Entfremdung vieler von der Kirche mag dieser

Begriff zunächst auf Unverständnis stoßen, das sich in der Frage kristallisiert, ob hier ein Sprachtrick der Kirche vorliegt. Will sie verlorrenes Terrain zurückgewinnen, indem sie der über weite Strecken der Kirchengeschichte nicht sehr beachteten Familie eine sprachliche Aufwertung zukommen läßt?

Angesichts der Modernität des Begriffs – oder der Mode, ihn zu gebrauchen – ist es begrüßenswert, daß mit dem Band „Die Familie – eine Hauskirche“ nun eine fundierte Arbeit von Elisabeth Braunbeck zu diesem Begriff vorliegt. Sie sucht einen historischen Ursprung sowohl dem Inhalt nach – und führt ihn zurück bis in alt- und neutestamentliche Zusammenhänge – als auch dem Wort nach – und findet es bereits in den Predigten des hl. Johannes Chrysostomus, der schon im 4. Jhd. von der Familie als „kleiner Kirche“ sprach.

Wenn in unserer Zeit nun dieser fast urkirchliche Begriff aufgegriffen wird, so im Kontext einer Vertiefung seines Inhaltes und einer Neubesinnung auf Wesen, Würde und Wert der christlichen Familie, die in manchem einer Neuentdeckung gleichkommt. Im Augenblick einer bisher nie gekannten Gefährdung der Familie erschließen sich hier neue Kraftreserven in den Glaubenswahrheiten, die ja als Realitäten ernstgenommen werden wollen.

Es erscheint daher folgerichtig, daß den zwei ersten Kapiteln – dem historischen und dem das Wesen der Hauskirche entfaltenden theologischen – pastoral orientierte Ausführungen folgen, deren Anliegen die praktische Umsetzung der theologischen Inhalte zum Thema Hauskirche in eine gegenwartsorientierte Familienpastoral ist.

Widerstände, die heute dem christlichen Familienkonzept entgegenstehen, werden namhaft gemacht, Spannungen aufgezeigt, diskutiert, aber auch als mögliche Triebfedern der Erneuerung erkannt. Gläubigen Ehepaaren öffnet sich mit der Wirklichkeit „Hauskirche“ eine Fülle von Lebensperspektiven, deren Sichtung und Realisierung vor dem Versiegen der Aufbruchsstimmung, die jeder Hochzeit anhaftet, im Einerlei des Alltags bewahren kann.

Die Lektüre des vorliegenden Buches, das durch seine detaillierte und übersichtliche Aufgliederung gut lesbar ist, empfiehlt sich daher zunächst den Eheleuten selbst. Darüber hinaus aber werden alle, die als Priester oder pastoral Beauftragte für die christliche Familie wirken, dieses Buch mit Gewinn lesen. Am Beispiel der von Pater Kentenich gegründeten Familienbewegung wird deutlich, wie hilfreich Gemeinschaft von Familien untereinander für die Aneignung und Umsetzung der Ehe- und Familienspiritualität ist. Die Verankerung der christlichen Familie in der Theologie des österlichen Bundes Christi mit der Menschheit, deren sichtbarer Ausdruck die Kirche ist, und die Ausfaltung dieser Theologie in aktuelles Leben der Familie als Hauskirche gehört zu den wichtigen stabilisierenden Diensten, die die Kirche heute der Welt bieten kann. Als Beitrag zu diesem Dienst ist das vorliegende Buch zu sehen.

Elisabeth Braunbeck: Die Familie – eine Hauskirche. Aktualität und Möglichkeiten eines christlichen Ideals. Schönstatt-Verlag, Valendar 1985, 200 S., 18,- DM. Renate Martin

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

HERTA SCHLOSSER, geboren 1926 in Reischdorf/Böhmen. Seit 1970 an der Erziehungswissenschaftlichen Hochschule Rheinland-Pfalz, Abtlg. Koblenz, tätig als Akademische Direktorin (Kath. Theologie). Zugleich Privatdozentin an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz (Philosophie).

Bei dem Beitrag auf S. 169 handelt es sich um die Antrittsvorlesung vom 29. 1. 1985 an der Universität Mainz.

CAECILIA BONN OSB, geboren 1925 in Kornelimünster bei Aachen. Seit 1947 Benediktinerin der Abtei St. Hildegard, Rudesheim-Eibingen.

ERWIN HINDER, geboren 1928 in St. Gallen/Schweiz. Schönstattpater. Seit drei Jahren Mitarbeiter an der Zentrale der Schönstattbewegung in Deutschland im Bereich der Männerseelsorge.

REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Zwanzigster Jahrgang
1986

INHALTSVERZEICHNIS

I. ZEICHEN DER ZEIT

<i>G. M. Boll: In eigener Sache</i>	Heft (1)	1
-: Die außerordentliche Bischofssynode 1985	(2)	49
-: Die neuen geistlichen Bewegungen	(3)	97
-: Geistliche Bewegungen – Modellfall kirchlicher Erneuerung?	(4)	145

II. ABHANDLUNGEN

<i>Albrecht, Barbara: Eine Gründergestalt am Beginn der Neuzeit: Angela Merici</i>	(1)	31
-: Die Bedeutung Pater Kentenichs für die Kirche vor dem Horizont der Zukunft	(3)	101
<i>Birkenmaier, Rainer: Heiligtumsfahrt 1986</i>	(3)	133
<i>Boll, Günther M.: Ein Charisma für die Kirche. Rückblick auf das Jubiläumsjahr in Schönstatt</i>	(1)	3
<i>Bonn, Caecilia OSB: Ganzheitsschau bei Hildegard von Bingen. Brückenschlag</i>	(4)	161
<i>Penner, Lothar: Kairos für eine Bündnisspiritualität?</i>	(4)	147
<i>Schlosser, Herta: Organisches Denken bei Pater Josef Kentenich</i>	(4)	169
<i>Strada, Angel L.: Das Verhältnis von Gründer und Gründung in der Tradition der Kirche</i>	(1)	17
-: Die Theologie der Befreiung. Bedeutung und Grunddimensionen	(2)	63
-: Die Theologie der Befreiung. Würdigung und kritische Anfrage	(3)	114
<i>Wolf, Peter: Pater Kentenich und die Weitergabe des Glaubens</i>	(2)	51

III. SCHÖNSTATT SPIRITUELL

<i>Penners, Lothar</i> : Meditation zur Pater-Kentenich-Statue von J. E. Fernandez	(1)	-
-: Gnadenlose Zeit – Zeit der Gnade? Meditation zu Versen von I. Bachmann	(2)	79
-: Reich und Bund. Meditation zu einer Grafik von M. J. Fernandez	(3)	-
-: Bewegung. Meditation zu Versen von W. Willms	(4)	181

IV. SCHÖNSTATT INTERNATIONAL

<i>Bracht, Antonio</i> : Joao Pozzobon und die pilgernde Gottesmutter . .	(2)	81
<i>Pollak, Gertrud</i> : Ein Netz durch Kontinente und Völker. Chroniknotizen zum Gedenkjahr 1985	(1)	36
<i>Stadelmann, Niklaus</i> : Die Landessendung der Schweizer Schönstattfamilie	(3)	138
Prälat Josef Schmitz †	(4)	183

V. KLEINER LITERATURBERICHT

<i>Hinder, Erwin</i> : Auf der Suche nach Identität: Der neue Mann	(4)	187
<i>King, Herbert</i> : Neuere marianische und mariologische Werke	(2)	85

IV. BUCHBESPRECHUNGEN

<i>Alliende-Luco, J.</i> : Wallfahrt und Fest (R. Birkenmaier)	(3)	141
<i>Braunbeck, E.</i> : Die Familie – eine Hauskirche (R. Martin)	(4)	191
<i>Courth, F.-Weiser, A. (Hrsg.)</i> : Mitverantwortung in der Kirche. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Gründung Vinzenz Pallottis (P. Zingg)	(1)	46
<i>Gronau, E.</i> : Hildegard von Bingen (B. Schneider)	(4)	191
<i>Johannes Paul II.</i> : Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Katechesen 1979–1981	(2)	94
-: Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe. Katechesen 1981–1984	(2)	94
-: Die Familie – Zukunft der Menschheit (J. Piegsa)	(2)	95
<i>Köhler, M.</i> : Maria Ward. Ein Frauenschicksal des 17. Jahrhunderts (O. Bühler)	(1)	47
<i>Lejeune, R. et A.</i> : Schoenstatt – Chemin d'Alliance, Joseph Kentenich 1885–1968 (G. M. Boll)	(1)	45
<i>Linge, R. (Hrsg.)</i> : Aus Liebe zur Kirche. Beiträge zur Spiritualität der Schönstattfamilie (G. M. Boll)	(1)	46

<i>Lobfink, G.:</i> Gottes Taten gehen weiter (B. Albrecht)	(2)	95
<i>Monnerjahn, E.:</i> Joseph Kentenich – A life for the Church. –: José Kentenich – Una vida para la Iglesia (G. M. Boll)	(1)	45
<i>Neuenhofer, J. M. – Zillekens, E. M.:</i> Auf die Spur kommen – Pater Kentenich 1885–1968 (G. M. Boll)	(1)	46
<i>Peldaños al Padre:</i> Zwischen Rhein und Anden. Kantate von R. Cori nach Texten von J. Alliende (G. M. Boll)	(2)	93
<i>Spaemann, H.:</i> Drei Marien (B. Albrecht)	(3)	141
<i>Wagnis und Liebe. Der gefährliche Weg des J. Kentenich.</i> Ein Musical. Text: W. Willms, Musik: L. Edelkötter (F. Brügger)	(2)	94
<i>Weimer, L.:</i> Die Lust an Gott und seiner Sache (B. Albrecht)	(3)	142

