

N 9853 F

# REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

## ZEICHEN DER ZEIT Bürgerliche Religion

M. Erika Frömbgen  
Pädagogische Reflexionen  
zu einer neuen Bildungskrise

Herta Schlosser  
Biblischer Bund und politischer Vertrag

Barbara Albrecht  
Jesusgebet und Rosenkranz

## SCHÖNSTATT INTERNATIONAL

Zum Tod Kardinal Höfners

Oda Schneider †

Frühe Rezensionen von Pater Kantenich

## BUCHBESPRECHUNGEN

21. Jahrgang

Heft 4

November 1987

## Inhalt

<b>ZEICHEN DER ZEIT</b>	
Bürgerliche Religion	145
M. Erika Frömbgen	
<b>Pädagogische Reflexionen zu einer neuen Bildungskrise</b>	147
Herta Schlosser	
<b>Biblischer Bund und politischer Vertrag</b>	
Ein Diskussionsbeitrag	157
<b>KLEINER LITERATURBERICHT</b>	
Jesusgebet und Rosenkranz (B. Albrecht)	170
<b>SCHÖNSTATT INTERNATIONAL</b>	
Protector des Schönstattwerkes	
Zum Tod Kardinal Höffners (G. M. Boll)	179
Karmelzelle und Schönstattheiligtum	
Oda Schneider †	182
Frühe Rezensionen von Pater Kantenich	185
<b>BUCHBESPRECHUNGEN</b>	189

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 Bitter GmbH & Co, 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

BÜRGERLICHE RELIGION. Wer Gelegenheit hat, über längere Zeiträume hinweg mit einer gewissen Regelmäßigkeit Länder und Kontinente zu bereisen und in die unterschiedlichsten politisch-sozialen, aber auch kulturell-religiösen Situationen einzutauchen, wird vieles in der eigenen Heimat mit anderen Augen sehen lernen. Gerade im Vergleich lassen sich Unterschiede der Mentalitäten und ihre lebensmäßigen Auswirkungen deutlicher erfassen. Fast unmerklich verschieben sich Wertungen positiver wie negativer Anlagen, treten Möglichkeiten und Gefahren schärfer hervor. In einem Zeitalter weltweiter Verflechtungen und gegenseitiger Abhängigkeiten sind solche Einsichten und die dadurch geprägten seelischen Einstellungen wichtig zum Gelingen gemeinsamer Aufgaben. Das gilt nicht zuletzt im Blick auf die Kirche.

Zwei Eindrücke bringt wohl jeder mit, der offenen Auges und Herzens etwa die Länder Afrikas oder Lateinamerikas bereist: es sind junge Länder mit einem erheblich höheren Anteil Jugendlicher – Europa ist demgegenüber ein alter Kontinent. Und: das Miteinander der Menschen gestaltet sich dort persönlicher und spontaner, man hat nicht die Hemmung, seine Gefühle zu zeigen, Kopf und Herz gehen leichter miteinander. Sobald man hier aus dem Flugzeug steigt, spürt man fast körperlich, daß Europa kopflastig, unpersönlicher und kälter ist. Selbstverständlich wird eine nachfolgende Reflexion mancherlei Differenzierungen anbringen. Aber mit der Zeit setzen sich doch Grundmuster fest, die gerade bei ruhigem Vergleichen nachdenklich machen.

Ein solches Grundmuster hat sich mir im Blick auf das religiöse Leben in Europa ergeben. Hinter mancherlei Tendenzen, die zunächst stärker zutage treten (vor allem dem Ringen um die Bewahrung des vollen, unverkürzten Glaubensgutes bei aller notwendigen Anpassung an neue Gegebenheiten), zeigen sich doch deutliche Züge einer *verbürgerlichten Religion*. Sicher haben sich ursprüngliche Tugenden des europäischen Menschen im Raum der Kirche konkretisiert: Einsatz für die Sache, Zuverlässigkeit, Organisation und Planung. Dazu solide, ansprechende Bauten. Und doch – wenn man die Lebensnähe und Vitalität kirchlicher Aufbrüche in außereuropäischen Ländern erlebt hat, bleibt ein zwiespältiger Eindruck. Wo liegt mehr Zukunft? Haben unsere europäischen Kirchen die spirituelle Kraft zur Neu-Evangelisierung, die Papst Johannes Paul II. so eindringlich fordert? Demütige Offenheit vor dem anders gearteten Leben kann uns vielleicht helfen, Gefahren bei uns zu signalisieren und ihnen zu begegnen.

Im Schauen auf das, was Pater Kentenich seiner geistlichen Familie im Blick auf die Zukunft mitgegeben hat, lassen sich zwei Züge ausmachen, die entscheidend mithelfen können, die Gefahr einer verbürgerlichten Religion von innen her zu überwinden.

Da ist einmal das Zentralanliegen Pater Kentenichs vom *Vorrang des Lebens über die Organisation*. Selbstverständlich war er nicht so naiv zu glauben, daß Leben ohne Form etwas Dauerhaftes gestalten könne. Aber für ihn war Organisation, festgelegte Form und verpflichtende Norm nur soweit berechtigt und sinnvoll, als sie Kanal und Sicherung des geistigen und seelischen Lebens sind. Sobald sich die Gewichte zu einem irgendwie gearteten Formalismus hin verschoben, trat er auf den Plan, sah er sein Eigentlichstes in Gefahr. Werden äußere Formen und Bindungen zu stark, „so bringen sie die Gefahr der Formversklavung mit sich. Sie werden dann leicht geisttötend und lebenserdrosselnd. Das will die schroffe Formulierung besagen: Die Form frißt den Geist auf.“ Im Sinne Pater Kentenichs muß eine geistbeseelte und geistbewegte Kirche im vielfältigen Wechselspiel zwischen Geist und Form immer den Vorrang des Lebens suchen. Nach dem Konzil sprach er deswegen unumwunden von der dauernden Gefahr der „seßhaften“ Kirche, die sich so sehr in Tradition und festgefügtter Form eingerichtet hat, daß sie nicht mehr beweglich und offen genug ist, dem immer neu an sie heranbrandenden Leben aus ihrem eigenen Innern her zu begegnen.

Das zweite Kennzeichen unbürgerlicher Religiosität im Sinne Pater Kentenichs ist *das wagemutige Sich-ausliefern an die Führung durch Gottes Geist*, das Aufgeben nur irdischer Sicherheiten. Die Tendenz zum Sich-einrichten im Bekannten, Überschaubaren, Planbaren ist tief in unserer menschlichen Natur verwurzelt. Ehe man sich versieht, wird aus dem Willen zur Treue ein Sichklammern an irdische Sicherheiten. „Baut Eure Häuser am Vesuv!“, hatte Pater Kentenich den Seinen aus Dachau geschrieben, Nietzsche zitierend. Es drückte seine Haltung wagemutiger, vorsehungsgläubiger Sicherheit auf einer höheren Ebene aus, mitten in apokalyptischen Gewittern. Das Zukunftsweisende im neuen Kirchenbild des Konzils sah er darin: „Es sollte eine Kirche werden, die durch und durch vom Heiligen Geist regiert wird, also eine Kirche, die sich nicht so sehr verläßt auf eigene Gesetze. Das war das größte Versprechen, das das Konzil gegeben: Vertrauen auf den Einbruch des Göttlichen in den Raum der Kirche. Stehen in göttlichem Lichte, in der göttlichen Zuversicht, der göttlichen Kraft und der göttlichen Sicherheit!“ Der hohe Lebensstandard unserer westlichen Staaten hat die Gefahr der Verbürgerlichung in die Mitte des kirchlichen und religiösen Lebens getragen. Wagemutiger Glaube, Sich-ausliefern an die unberechenbare Führung durch Gottes Geist, Vertrauen auf die zutiefst göttlichen Kräfte im Schoß der Kirche – danach sich auszustrecken in einem ständigen Wachstumsprozeß ist für Pater Kentenich gleichbedeutend mit der Überwindung bürgerlicher Religion.

GMB

M. Erika Frömbgen

## Pädagogische Reflexionen zu einer neuen Bildungskrise

*Klaus Haefner* diagnostizierte bereits 1980 auf dem Hintergrund einer zehnjährigen Erfahrung als Berater des Bundesministers für Forschung und Technologie in Bonn „Chancen und Gefahren für eine informierte Gesellschaft“.<sup>1</sup> Dabei stellte er – im Rückblick auf Orwells Zukunftsroman – die neuen Technologien, auch „neue Medien“ genannt, als „großen Bruder“ vor. Zwei Jahre später präziserte der gleiche Autor seine Erfahrungen unter dem Titel „Die neue Bildungskrise“, näher gekennzeichnet als „Herausforderung der Informationstechnik an Bildung und Ausbildung“.<sup>2</sup>

Seitdem hat die Diskussion über diesen Themenkomplex an Intensität und kontroversen Aspekten um ein Vielfaches zugenommen. Ihre Breitenwirkung erreicht inzwischen vermehrt auch den pädagogischen Alltag in Schule, Ausbildungsbetrieb und Freizeit.

Der aktuelle Diskussionsstand über die neue Bildungskrise im Verbund mit den neuen Medien auf der Grundlage neuer Technologien ist für den einzelnen nur noch selektiv und damit punktuell überschaubar, es sei denn, er hat alle einschlägigen Autoren und Titel kontinuierlich auf einen entsprechend zugestellten Informationsträger gespeichert. Abgesehen davon, ermöglicht schon eine kleinere Auswahl dieses Materials einen aufschlußreichen Einblick in die kritisch-kontrovers angelegte Diskussionsbreite und die darin enthaltenen zum Teil spannungsgeladenen Kontrastpunkte.

Hier setzt auch die pädagogische Reflexion ein, zumal wenn Pro und Contra hinsichtlich der Konturen einer „neuen Bildungskrise“ durch entsprechende Fragen und Problemstellungen zur Sprache kommen. Eine Auswahl davon war Thema und Inhalt einer Lehrerfortbildungsveranstaltung für Multiplikatoren im Unterrichtsfach Datenverarbeitung an berufsbildenden Schulen, auf die der folgende Beitrag zurückgeht. Hier fiel mir als „Außenseiter“, weil kein Medienexperte, die Aufgabe zu, aus der Sichtweise des Pädagogen die psychologischen und sozialen Aspekte für den Bildungsauftrag in Schule und Beruf am Thema der neuen Medien aufzuzeigen.

Die folgenden Ausführungen spiegeln zum Teil die dort eingebrachten Diskussionsanteile, gehen aber mit Rücksicht auf den hier zu erwartenden Leser über den dort anvisierten Reflexionsradius hinaus.

---

1 Haefner, Klaus: Der „große Bruder“ – Chancen und Gefahren für eine informierte Gesellschaft, Düsseldorf 1980

2 Ders.: Die neue Bildungskrise – Herausforderung der Informationstechnik an Bildung und Ausbildung, Basel. Boston. Stuttgart 1982

## *Die Zerstörung der Bildung durch den Fortschritt*

In dem Lehrbuch „Datenverarbeitung an Wirtschaftsschulen“ von *Dieter Wettig* (1985) – und nicht nur hier – findet sich eingangs ein defensives Plädoyer für die neuen Medien mit Blickrichtung auf den erreichten und noch zu erwartenden Fortschritt. Dieser wird letztlich als „Verbesserung von Lebens- und Arbeitsqualität“ gekennzeichnet.<sup>3</sup> Der gleiche Autor schreibt in seinem zweiten Lehrbuch „Anwendungsorientierte Datenverarbeitung für hauswirtschaftliche Schulen“ zur allgemeinen Einführung und persönlichen Ermunterung: „Auf Ihrer Entdeckungsreise in die Computerwelt wünschen wir Ihnen Spaß, Geduld und viel Erfolg“<sup>4</sup>, eine Aussage, die sich für die junge Generation der Erwachsenen bis zu unseren Kindern in der Grundschule bereits verallgemeinern läßt.

Demgegenüber gibt *Birgit Breuel* als Ministerin für Wirtschaft und Verkehr (Niedersachsen) bereits 1982 zu, daß die Informationstechnik von vielen mit Unbehagen betrachtet wird, nicht zuletzt, weil sie markante strukturelle Veränderungen auf den verschiedenen Ebenen des sozialen und kulturellen Lebens zur Folge hat, konkret: Neue Berufsfelder mit geänderten Anforderungen verlangen nach einer veränderten Inhaltsqualität für Bildung und Ausbildung in Schule und Betrieb.<sup>5</sup>

Kurz und bündig heißt das: Der „neue“ Mensch im Informationszeitalter muß gelernt haben,

- die Prinzipien der neuen Informationstechnik zu verstehen,
- mit den neuen Techniken zu leben und
- sich auf lebenslanges Lernen einzustellen.

Von der Lernzielseite aus betrachtet, geht es sowohl um eine neue Inhaltsqualität wie auch um eine neue Verhaltensqualität.

Die Häufung des Wortes „neu“ oder „ändern“ findet sich in den aktuellen Beiträgen zur Situationszeichnung der medienbedingten Reflexion nicht zufällig, sondern kennzeichnet – wenn auch wahrscheinlich nicht immer bewußt und gewollt – die pädagogische Dimension der Problemanalyse. Veränderung wird intendiert, Veränderung findet statt und hat zu geschehen. Das Ergebnis, ein „neuer Mensch“, ist dabei entweder gewollt und geplant oder es wird als mehr oder weniger zufällig signalisiert, vielleicht auch nur als Randergebnis zur Kenntnis genommen. Die Bildung des Menschen im engeren und weiteren

---

3 Wettig, Dieter : Datenverarbeitung für Wirtschaftsschulen, Darmstadt 1985

4 Ders.: Anwendungsorientierte Datenverarbeitung für hauswirtschaftliche Schulen, Darmstadt 1986

5 Siehe Vorwort zu 2

Sinne kommt jedenfalls in diesem Fortschrittsprozeß lediglich als Sekundärergebnis in den Blick, „Sorge um die Zukunft unserer Jugend“ kennzeichnet inzwischen nicht nur den Diskussionsbeitrag von Haefner. Denn sie erhält und vollzieht ihre Bildung und Ausbildung in einer „mit Information und Informationstechnik überladenen Welt“ – wie auch hier noch näher zu erläutern ist.

*Haefners Thesen* zur Krisensituation beginnen mit Blick auf die Veränderung des Denkens und Handelns, da der Mensch von jung auf über den Weg des input und output zur Anpassung an die Mikroprozessoren gezwungen wird.

Eine zweite These gibt – über den Anpassungszwang hinaus – zu bedenken, daß die „erkennbaren Grenzen der Bildungs- und Ausbildungsfähigkeit“ beim Menschen dadurch kompensiert werden, daß „menschliches Denken in vielen Bereichen“ durch die Nutzung der Informationstechnik nicht nur ersetzt, sondern überholt wird. Wohin aber – so muß sich der pädagogisch Reflektierende fragen – steuert ein vom Menschen, von seiner personalen Verantwortung freigesetztes, entfesselt „Denken“?

Bedenkenswert erscheint zudem die Frage: Wohin steuert der Mensch, dessen Denken bereits ersetzt ist oder der sich des Denkens entledigt hat? Noch präziser gefaßt: Was ist das für ein Mensch, der – obwohl dafür ausgestattet – nicht mehr bedenkt, was er in Handlung umsetzt oder umzusetzen vermag?

Eine weitere „Freisetzung“ im Sinne des Fortschritts erschließt die dritte These nach Haefner, insofern das Beschäftigungssystem nicht mehr in dem Maße wie zuvor auf den gebildeten Menschen angewiesen ist, sobald die Techniken der Informationsverarbeitung weitgehendst ohne ihn die Bedürfnisse der Wirtschaft bis hin zur Automation der bisherigen Arbeitswelt befriedigen. Der bislang geläufige Verbund von Beruf und Bildung im engeren und weiteren Sinne wird somit – weil vom ökonomischen Nutzwert befreit – in Frage gestellt, in wesentlichen Bezügen gelockert oder auch – je nach Situation und Bedarf – ganz gelöst.

Folgerichtig wird daher mit einer vierten These beanstandet, daß das „Bildungswesen“ – was immer man in diesem Zusammenhang unter diesem globalen Kennwort verstehen mag – den Zugang zur Basistechnologie nicht in angemessener Weise vermittelt. Dadurch wächst – nach seiner Auffassung – „der unreflektierte Einfluß der Medien“.

Die Thesen 5 und 6 stufen mit Blick auf die situative Entwicklung die „Institution Bildungswesen“ als unfähig ein, weil sie einerseits den geforderten Bildungswandel in Richtung Anpassung nicht mit „Kraft und Entschlossen-

---

6 In 2: Vorbemerkung

heit“ zu vollziehen vermag und andererseits diesem Wandel nicht aktiv entgegentritt. Dieses Ja und Nein zugleich – in der Psychologie als neurotisierende Doppelbindung gekennzeichnet – wird auch hier folgerichtig als Krisensituation angezeigt, die letztlich die Lehrenden wie auch die Lernenden gleichermaßen betrifft. Die Thesenauflistung bei Haefner mündet schließlich in die „Notwendigkeit einer Neugestaltung der Bildung“, genauer: in die Forderung nach einem „seelisch stabilen Menschen, der in der Welt der Informationstechnik leben kann“.

Gleichzeitig wird Besorgnis angezeigt, weil das kulturelle Erbe langfristig zu versiegen und „im Netzwerk der Informationstechnik unterzugehen droht“, sofern keine kompensatorische Bildungsalternative dieser Entwicklung entgegensteuert<sup>7</sup>.

### *Das Unbehagen in der Kultur*

Unter dieser Überschrift lassen sich eine ganze Anzahl von Diskussionsbeiträgen subsumieren, die sich derzeit auf dem Buch- und Zeitschriftenmarkt mit Blick auf die Medientechnik zu Wort melden.

*Sigmund Freud* sprach bereits 1913 von diesem Unbehagen, damals jedoch primär mit Bezug auf eine selbstgenügsame Gesellschaft mit elitärem Bewußtsein, die zu verdrängen trachtete, was sie bedrohte. Zwei Weltkriege, ihre Bedingungen und Nachwirkungen haben seine Befürchtungen – und nicht nur die seinen – in tragischer Weise verifiziert.

Im Vergleich dazu erlangt das Unbehagen, verursacht durch die Herausforderung der Computer- und Informationstechnik, zumindest in den Industrienationen einen weit größeren Einfluß auf die öffentliche und private Bewußtseinsbildung. Unverkennbar zeichnen sich bei diesem Prozeß Widerspruch und widerstrebende Positionen ab. Diese sind nicht zuletzt mitbestimmt von den Zwängen des wissenschaftlichen Fortschritts und wirtschaftlichen Nutzens einerseits und von ernster Besorgnis um die Zukunftsgestaltung andererseits, verbunden mit einer zum Teil verdeckten Ratlosigkeit. Beide Seiten des Unbehagens spiegeln sich jeweils in den bibliographischen Angaben einzelner Diskussionsbeiträge wie auch in den aktuellen Fachzeitschriften der „Computerwelt“ wider. Exemplarisch sei hier auf zwei Beiträge näher eingegangen, die das Unbehagen ausdrücklich auf den kulturellen Veränderungsprozeß hin artikulieren.

---

<sup>7</sup> Ebenda: S. 15 ff.



Norbert Meder setzt sich (1985) unter dem Titel „Bildung im Zeitalter der neuen Technologien oder der Sprachspieler als Selbstkonzept des postmodernen Menschen“ kritisch mit Haefners oben kurz skizzierten „neuen Bildungskrise“ auseinander und gibt dazu McLuhans These zu bedenken: „Das Medium ist die Botschaft, nicht der Inhalt“.<sup>8</sup> Der Extrakt seines Beitrages läßt sich – unter Vernachlässigung vieler bedenkenswerter Zwischen- und Zusatzüberlegungen – etwa dahin disponieren:

- Unsere Sprache verändert sich durch die Selektion des Mediums Computer.
- Unser Denken verändert sich durch den Strukturzwang des Mediums und die veränderte Sprache.
- Unsere „Weltsicht“ verändert sich durch das, was das Medium leistet bzw. nicht leistet.
- Unser Selbstverständnis verändert sich, sofern wir das kommunikative Verhältnis zu dem Medium nicht kompensatorisch gestalten.

Die kulturelle Entwicklung hinsichtlich menschlicher Information und Kommunikation kann nach Meder im Rückblick als ein Weg von der oral-rhythmisch bestimmten Weitergabe des Erzählens, wahrgenommen über das Hören, zu den Schriftzeichen im Bezug zum Raum, wahrgenommen über das Sehen, bis hin zur Zerlegung in einfachste duale Elemente, „dem Einschalten und Ausschalten von Strom: 0 und 1“ verstanden werden.<sup>9</sup>

Zur Kennzeichnung unserer jetzigen kulturellen Situation halte ich die konkreten Entwicklungsfaktoren für bedeutsam, wie sie Meder mit Blick auf den Software-Anwender beschreibt:

„Das Medium Computer ist ein Medium der geschriebenen Sprache, aber derart, daß die Schrift beweglich geworden ist. Die Botschaft dieses neuen magischen Kanals ist jenes uns altbekannte Medium literaler Sprache. Und indem diese Botschaft das thematisiert, was wir nun jahrhundertlang in Gebrauch hatten: die *Beweglichkeit der Information* durch das geschriebene Wort, macht sie diese Beweglichkeit zum Gegenstand des tätigen Umgangs des Menschen mit der Welt.

Ist diese Beweglichkeit die Botschaft des neuen Mediums, dann wird Sprache zur Simulation möglicher Welten. Der Inhalt des neuen Mediums ist das Programm einer möglichen Welt.

Als bloß mögliche Welt verweist das Programm bei aller Geschlossenheit stets auf weitere Alternativen. In solcher Verweisung liegt die explosive Kraft der Vervielfältigung von Sprachen und damit der Vervielfältigung von möglichen Welten.

Der Umgang mit Sprachen wird somit zum Spiel. Der Mensch, der sein Selbst- und Weltverstehen darauf aufbaut, ist *der Sprachspieler*. Dies ist das Bildungsideal des Zeitalters der neuen Technologien.“<sup>10</sup>

8 Meder, Norbert: Bildung im Zeitalter der neuen Technologien oder der Sprachspieler als Selbstkonzept des postmodernen Menschen, in: Wissenschaftliche Pädagogik, Heft 3/85, Münster/Bochum (Vierteljahresschrift)

9 Ebenda: S. 332

10 Ebenda: S. 335

Die Folgerungen daraus kommen an anderer Stelle zu Wort:

„Gehen wir davon aus, daß das Rationalisierungsproblem in der inneren Struktur der Informationsmaschine gelöst ist, dann scheidet der Mensch als notwendiges Glied des rationellen Gliederungsprozesses aus und ebenso die soziale Gruppe als Integrationsfaktor. Der Verlust an Rationalität bedeutet die Möglichkeit, daß andere Formen der Erlebnisvollzüge wieder Raum gewinnen können.

In ihrer Reinheit ist Rationalität nach außen verlagert. Der neuzeitliche Mensch, der sich so lange mit ihr identifiziert hat, veräußert Rationalität an einen Automaten. Dies verändert sein Selbstkonzept . . .“<sup>11</sup>

Damit gewinnt der Computer in seiner nicht mehr überprüfbaren Leistungskapazität eine sowohl quantitative wie auch qualitative Überlegenheit gegenüber dem, der ihn geschaffen und benutzt, dem „postmodernen Menschen“. Dieser bleibt aufgrund des nicht mehr selbst nachvollziehbaren Rationalisierungsprozesses schließlich abhängig vom Produkt der Maschine.

Hier läßt sich mit Recht einwenden, daß wir bereits auf breiter Basis von den Produkten der Maschine und damit von unserem eigenen Produkt abhängig geworden sind. Man braucht nur an die Industrie und Wirtschaft allgemein zu denken oder an den Verkehr zu Land, zu Wasser und in der Luft. Bislang wurde von dieser Abhängigkeit keine öffentlich diskutierte Bildungskrise abgeleitet, schon eher ein Unbehagen der Natur, wie es sich inzwischen aus der Sorge um den Umweltschutz in den Industrieländern ausbreitet.

Das Unbehagen in der Kultur weitet sich derzeit vorwiegend mit Blick auf die Informationsverarbeitung durch den Computer aus und unterliegt damit einem gewissen Verdrängungseffekt, wenn man an andere Ursachen denkt, die uns ebenfalls kulturelles Unbehagen anzeigen sollten. Unverkennbar vollziehen sich aber gerade hier auf breiter Basis revolutionierende Veränderungen sowohl im Gebrauch der Kulturtechniken wie auch im Umgang mit tradiertem Wissen. Letzteres wird zerlegt und „in der Gleichzeitigkeit eines räumlich-materiellen Trägers“ gespeichert. Wie zuvor das Erzählen und Hören, danach das Schreiben und Sehen in der Vielfalt der verschiedenen Kultursprachen den Inhalt unseres Denkens und Wissens nach Art von „magischen Kanälen“ (McLuhan) über Jahrhunderte geformt haben, so werden auch die neuen Medien der Information und Kommunikation als magische Kanäle Einfluß auf den Inhalt unseres Denkens und Wissens, auf unsere Entscheidungen und Handlungen ausüben. Beobachtungen des „Sprachspielers“ bestätigen auf eindruckstarke Weise die oben erwähnte These von McLuhan: „Das Medium ist die Botschaft, nicht der Inhalt.“

Das Unbehagen konzentriert sich zunächst vorwiegend bis ausschließlich auf den Verlust der Rationalität und auf die Faszination an den Sprachspielen mit möglichen, aber zeitlosen Welten. Meder spricht in diesem Zusammenhang nicht nur vom Sprachspieler, sondern noch anschaulicher vom *Hacker*.

---

<sup>11</sup> Ebenda: S. 333

Bei entsprechender Intensität mangelt ihm auf Dauer die Kraft und die Fähigkeit zur Integration der Werte und Erfahrungen, die soziales und sinnerefülltes Leben ausmachen. Die statt dessen bis zur Erschöpfung ausgelebte Fähigkeit, Erfinder von Sprachen und Sprachvariationen zu sein, läßt möglicherweise die Voraussetzungen für die Entfaltung von Selbsterfahrung und Selbstbewußtsein, von Vernunft und Rationalität derart verkümmern, daß nach Meder *die Bildung* des Sprachspielers aufgrund des so veränderten Selbstkonzepts nicht mehr zu garantieren ist.<sup>12</sup>

Auf diesen Aspekt des kulturellen Unbehagens geht auch *Theodore Roszak* in ihrem Diskussionsbeitrag „Der Verlust des Denkens“ ein, den sie 1986 mit dem Untertitel vorlegt: „Über die Mythen des Computer-Zeitalters“. In einem Kapitel „Von Ideen und Daten“ sucht die Autorin auf der Basis einer vielfältigen Erfahrung als amerikanische Hochschullehrerin die These herauszuarbeiten: „Der Geist denkt in Ideen, nicht in Informationen.“<sup>13</sup> Die Relation wird näher präzisiert und kann Aufschluß geben über den Mangel, der entsteht, wenn die Unterschiede zwischen beiden – wie oben bei Haefner angedeutet – in Bildung und Kultur verlorengehen:

„Informationen können eine Idee hilfreich illustrieren oder ausschmücken; sie können, wo sie im Dienste einer gegensätzlichen Idee stehen, dazu beitragen, andere Ideen in Zweifel zu ziehen. Aber Informationen bringen keine Ideen hervor; für sich genommen bestätigen oder widerlegen sie nichts.

Eine Idee kann nur von einer Idee hervorgebracht, revidiert oder entkräftet werden.

Eine Kultur überlebt kraft der Macht, Beweglichkeit und der Fruchtbarkeit ihrer Ideen.

Der Primat liegt bei den Ideen; denn Ideen definieren, enthalten und erzeugen schließlich Informationen. Die Hauptaufgabe der Bildung ist es daher, den kindlichen Geist darin zu schulen, wie man mit Ideen umgeht: wie man sie bewertet, erweitert, neuen Verwendungsweisen zuführt . . .“<sup>14</sup>

Die vergleichenden Überlegungen und Erfahrungen führen bei Roszak zu thesenhaft formulierten Aussagen wie

- „Große Ideen beruhen auf keinerlei Information“ (S. 140).
- Ideen werden „nicht aus Daten geboren, sondern aus einer absoluten Überzeugung, die den Geist erst eines einzelnen, dann einiger weniger und schließlich vieler entflammt“ (S. 141).
- „Ideen sind integrierende Muster“ (S. 137 f.).

---

12 Ebenda: S. 336

13 Roszak, Theodore: Der Verlust des Denkens – Über die Mythen des Computer-Zeitalters, München 1986, S. 135

14 Ebenda

*Fritz Malchup* – bei Roszak zitiert – kommt zu dem Ergebnis:

„Information erwirbt man durch Mitteilung, während man Wissen durch Denken erwirbt“ (S. 142).

Die pädagogische Folgerung daraus sollte demnach heißen:

„Wenn es eine Kunst des Denkens gibt, die wir die Kinder lehren sollten, dann liegt sie im wesentlichen darin, aufzuzeigen, wie der Geist sich am Spektrum der Informationen entlangbewegt, um solide Generalisierungen von Vermutungen und Hypothesen von leichtfertigen Vorurteilen zu unterscheiden“ (S. 139).

### *Die Forderung nach einem neuen Menschen*

Jedes Unbehagen drängt zur Einsicht und auf Veränderung hin: entweder um Abhilfe oder um Verbesserung zu erreichen, so auch das an den neuen Medien entwickelte Unbehagen in der Kultur. Letztlich endet fast jedes ernsthafte Bedenken desselben in der Frage oder auch der Forderung nach einem „neuen“ Menschen, der die Gefährdung nicht nur erkennt, sondern ihr entgegenwirkt und nicht erliegt. Roszak meint dazu:

„Eine Idee zu verstehen, heißt, das Leben derjenigen zu verstehen, die sie hervorgebracht haben. Es heißt, ihren besonderen Quellen der Inspiration, ihren Grenzen, ihren wunden Punkten und ihren blinden Flecken nachzuspüren.

Was unsere Schulen den Kindern anbieten müssen, ist eine Bildung, die ihnen erlaubt, diese Reise durch einen fremden Geist im Lichte fremder Ideen zu machen, einschließlich einiger Ideen, die sie selbst aus ihren eigenen Erfahrungen geschaffen haben.

Der Geist, der über wenige Ideen verfügt, wird dazu neigen, mißmutig, engstirnig, kleinlich und abwertend zu urteilen. Andererseits ist der Geist, dem ein großer Reichtum an Ideen gegeben ist, gerüstet, seine Werturteile angemessener zu fällen. Er ist offen und empfängsbereit für seine eigenen Erfahrungen und doch in der Lage, diese Erfahrungen wachen Sinnes mit dem Leben anderer zu vergleichen, um so mit Sorgfalt und Behutsamkeit zu seinen Überzeugungen zu gelangen“ (S. 143 f.).

Ein Blick in die Unterrichtspraxis unserer Schulen zeigt, daß wir zur Zeit eher einer Forderung im umgekehrten Sinne Rechnung tragen. Geschichte, Sozialkunde, Religion oder auch Sport werden hier und da im Lehr- und Lernangebot zugunsten von Datenverarbeitung gekürzt oder ganz gestrichen. Der neue Mensch soll den Qualifikationsanforderungen im wirtschaftlich-technischen Wandel gewachsen sein. Zugleich hat er sich den schnell verändernden Strukturen einer offenen, mobilen Gesellschaft anzupassen. Wertewandel und Zielorientierung sowie „feste Bindung an die Werte einer freiheitlichen und humanen Lebensordnung“ bei wachsender Informationsflut und persönlicher Freiheit stehen gleichzeitig auf dem Lehrplan.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Bundesvereinigung der deutschen Arbeitgeberverbände (Hrsg.): Schule der Zukunft – Thesen und Tatbestände, Köln, April 1987

All das spiegelte sich bereits in der oben zitierten Doppelforderung nach Haefner: „seelisch stabil“ und „voll Sorge um das kulturelle Erbe“. Werner S. Nicklis kritisiert sie unter dem Titel „Antiquiert‘ oder ‚informiert‘?“ in aller Schärfe, um dann seinerseits Gefahren zu benennen, die ebenfalls als pädagogische Herausforderung zu verstehen sind:

- die „Überwucherung aller nichtformalen wertbestimmten Denkweisen durch die vermeintlich ‚wertfreie‘ Formallogik des Computers“: Wo nur „harte“ Daten gefragt sind, interessieren nicht Lebensschicksale, Versuche, Verzicht, Freude und Leid;
- die „Kultur des Sich-Leichtmachens“, verbunden mit dem „Wuchern des technomorphen Denkens“: „Die primitiven Freuden des Denkens auf Programmschienen begünstigen den narzistisch-individualistischen Spielertyp . . .“;

– das Problem der Anonymisierung und

- die seelischen Störungen als „Nebenwirkung der Computermanie wie Angstzustände, Phobien, Panikanfälle und Zwangsverhalten“.<sup>16</sup>

Der neue Mensch von morgen und übermorgen bedarf demnach – neben seinem technischen Fitneßtraining – der *Kultur des Geistes und des Herzens*. Nur wenn es gelingt,

- glaubhafte Antwort auf die Sinnfrage zu geben,
- überdauernde Wertvorstellungen und -beziehungen zu vermitteln,
- den einzelnen durch personale und ideelle Bindungen ganzheitlich zu fördern und zu beheimaten sowie auch aktiv zu stabilen Wert- und Lebensbeziehungen zu befähigen,

dürfte es möglich sein, dem pädagogischen Anspruch einigermaßen zu genügen, der uns am Ende des Jahrhunderts zur Wende ins dritte Jahrtausend als Kulturaufgabe zugewachsen ist. Diskutieren und kritisieren oder gar lamentieren auf seiten derer, die als Erwachsene diese Erziehungssituation geschaffen oder zumindest zu gestalten haben, genügt nicht.

### *Fragen an Schönstatt als Erzieher- und Erziehungsbewegung*

Wer den pädagogischen Nachlaß des Gründers Schönstatts dahin zu sichten und auszuwerten sucht, was er zu der hier skizzierten Krisensituation und der daraus uns zugewachsenen Aufgabe beizusteuern vermag, wird auf Impulse stoßen, die Fragen wecken und auf Antwort drängen.

---

<sup>16</sup> Nicklis, Werner S.: „Antiquiert“ oder „informiert“? in: *Wissenschaftliche Pädagogik*, Heft 3/85, S. 404 f.

Der erste Impuls, der hier zur Sprache kommen soll, lautet: „*Schwierigkeiten sind Aufgaben.*“ Die sich anschließende Frage wäre demnach: Wie lassen sich die hier angezeigten Aufgaben angemessen lösen?

Mir scheint, es müßten alle Verantwortlichen dahin angeregt werden, ihre bisherige Erziehungspraxis, sowohl in den Intentionen wie auch in den Stilelementen und Randbedingungen, zu überdenken, ob sie einer *kompensatorischen* und einer *integrativen* Erziehung in allen Details gerecht wird.

Die konkrete Frage muß daher jeweils lauten:

- Was bedarf der *Ergänzung*: weil es fehlt, weil es zu kurz kommt, weil es nicht ausgeprägt genug einbezogen ist, weil es überstark das Erleben, das Handeln, die Sprache, das Denken bestimmt?
- Was bedarf der *Integration*: weil es nur oberflächlich berührt, weil es keine Unterstützung erfährt, weil die Gegenbewegung im sozialen Umfeld behindert?

Der Begründungen mag es noch viele andere geben.

Der zweite Impuls aus der Schule P. Kantenichs kann heißen: „*Der Dienst am einzelnen ist das Primäre.*“

Die daraus entwickelte Frage könnte lauten: Was kann ich tun, um die Du-Ich-Erfahrung so zu gestalten, daß ein personales Selbstwertbewußtsein im einzelnen zur Entfaltung kommen kann? Die Gefahr des Individualismus ist nach der Erfahrung des Gründers Schönstatts gering einzuschätzen, wenn Gemeinschaft – nicht ein Kollektiv – aufgrund „fester, freier, bindungsfähiger und verantwortungsbereiter Persönlichkeiten“ besteht.

Die hier kurz angesprochenen Impulse und Fragen sollten nur eine Art Anstoß zu eigenem Fragen und Antworten sein.

Herta Schlosser

## Biblischer Bund und politischer Vertrag

Ein Diskussionsbeitrag

Die Wirklichkeit dessen, was in Schönstatt mit „Bund“ und „Liebesbündnis“ umschrieben wird, läßt sich von immer neuen Seiten her beleuchten. So wird gegenwärtig in verschiedenen Wissenschaften untersucht, wie religiöser Bund und gesellschaftlich-politische Strukturen sich gegenseitig beeinflussen. Einige Aspekte dieser Diskussion sollen in den folgenden Überlegungen aufgegriffen und mit der Konzeption Pater Kentenichs verglichen werden. Eine systematische Auseinandersetzung mit den einschlägigen Theorien ist in diesem Rahmen allerdings nicht möglich.

Die neuere sozialwissenschaftliche Forschung (vgl. Oestreich und Siep) kommt zu dem Ergebnis, daß der bedeutende Einfluß der biblischen Bundesidee auf die politische Vertragslehre noch kaum untersucht worden ist. Was von allen prägnanten Begriffen der modernen Staatslehre festgestellt wird, gilt auch in diesem Fall: sie sind in letzter Konsequenz ein säkularisierter theologischer Gedanke. Vermittler war dabei die sog. „Föderaltheologie“ der protestantischen Dogmatik des 16. und 17. Jahrhunderts (vgl. Schrenk). Dabei erhielten die humanistischen Naturrechtslehren erst durch ihre Verbindung mit den föderaltheologischen Ideen ihre Prägekraft, deren historisches Ergebnis der moderne demokratische Verfassungsstaat ist.

Die Reflexion über den Zusammenhang zwischen der biblischen Bundesidee und der Lehre vom Staatsvertrag (Gesellschafts- und Herrschaftsvertrag) richtet sich zunächst auf das Problem der Herrschaft und deren Legitimierung (vgl. Buber). Es geht um das Verhältnis: Gott-König-Volk. Von dieser Diskussion angeregt, wollen wir einen Blick auf die Konzeption Pater Kentenichs werfen. Es wird sich zeigen, daß zwei Elemente konstitutiv sind für das vielverzweigte Sozialgebilde des Schönstattwerkes: ein religiöses – der Bund (oder das Liebesbündnis) und ein naturrechtliches – der Vertrag.

Interessant ist, daß die protestantische theologische Reflexion neuerdings unter einem anderen Gesichtspunkt an die Föderaltheologie des 17. Jahrhunderts anknüpft und diese politisch-theologischen Gedanken weiterentwickelt. Das Bundesmodell habe einerseits einen biblischen Ursprung und lenke andererseits die Aufmerksamkeit auf die ursprünglichen Bündnisse, auf die sich die Gesellschaften gründen. Die enge Verbindung zwischen Bund und Föderalismus sei wieder herzustellen. Das erinnert sofort an den Zusammenhang zwischen der föderativen Struktur und dem Bundesgedanken in der Konzeption Pater Kentenichs.

In der Theologie gibt es aber noch von einem ganz anderen Ansatzpunkt her Überlegungen zu dem Wechselverhältnis zwischen Politik und Religion. Es ist die Frage, ob und inwieweit altorientalische Staatsverträge das israelitische Bundesverständnis beeinflusst haben. Diese Diskussion führt in ihrer radikalen Konsequenz zu der Forderung, den Begriff Bund im theologischen Bereich überhaupt zu streichen. In der Diskussion über den Zusammenhang zwischen israelitischem Gottesbund und altorientalischen Staatsverträgen geht es erstens um *das sprachliche Problem*, ob berit mit „Bund“ übersetzt werden kann. Das hängt zweitens davon ab, ob *Bund* verstanden wird *im Sinne von Vertrag mit gegenseitiger Rechtsverpflichtung* zwischen Jahwe und dem Volk Jahwes. Es handelt sich drittens um die Klärung, ob berit tatsächlich eine geschichtsbildende und damit *gemeinschaftsbildende Kraft* war. Auch zu diesen Fragen hat sich Pater Kantenich geäußert. Mit den zuletzt genannten Problemen seien die Ausführungen begonnen.

### *I. Das terminologische Problem: der Begriff „Bund“*

Kann mit dem Begriff „Bund“ wiedergegeben werden, was das hebräische Wort „berit“ ausdrückt?

*Walther Eichrodt* hatte 1933 in einem großangelegten Entwurf die alttestamentliche Theologie unter dem Bundesgedanken gefaßt und systematisch dargestellt. Gegen alle Einwände hielt er am Zentralbegriff des Bundes (im Hebräischen berit) fest, wenn er auch einräumte, daß die Übersetzung des Begriffes berit mit Bund „nur als Notbehelf anzusehen“ (I, 30) sei.

Auch nach *Martin Buber* wird der Begriff berit nur „nothalber“ (95) mit Bund übersetzt und zu „Unrecht mit dem geläufigen Bundesbegriff identifiziert“ (98). Berit sei nicht auf einen Vertrag eingengt, der zwischen zwei einander bis dahin fremden Partnern eine „Interessengemeinschaft“ (98) stifte. Eine berit setze ein Verhältnis nicht bloß ein, sondern könne ein bestehendes in seiner Art verändern. Im Sinaibund sei der Begriff berit seinem Maximalsinn nach realisiert „als eine Umschränkung der beiden Partner zu einer Gemeinschaft, die die Verschiedenheit und Getrenntheit der beiden durchaus bestehen läßt, sie aber in ein Verhältnis von unbedingter Über- und Unterordnung bringt, von denen jene wie diese in der Gegenseitigkeitsbindung ihre eigene, ihr eigentümliche Bindungsform hat“ (96 f).

Israel habe seinen Gottesglauben – so *Lothar Peritt* – weder ausschließlich noch zu allen Zeiten gleichmäßig mit dem Stichwort berit bekannt. Außerdem sei die Übersetzung von berit mit dem deutschen Wort „Bund“ in den wenigsten Fällen angemessen. Das in diesem Schlüsselwort konzentrierte Reden von Jahwes Dasein für Israel und Israels Dasein zu Jahwe hin teile „die völlige Inadäquatheit aller menschlichen Rede von Gott. Aber im schwersten



Jahrhundert des alttestamentlichen Israel“ – und das sei hier mit Nachdruck hervorgehoben – „trug nicht zuletzt diese Redeweise über den Abgrund“ (284).

*Ernst Kutsch* ist der Auffassung, der These, Israel habe schon in der Frühzeit seiner Geschichte sein Verhältnis zu Jahwe als Bund verstanden, fehle „die terminologische, darüber hinaus aber auch die sachliche Grundlage“ (92). In dieser Hinsicht stimmt er mit dem auf anderem Weg gewonnenen Ergebnis des Buches von Perliitt überein.

Der hebräische Begriff *berit* meine im Alten Testament zunächst und ursprünglich Verpflichtung. Kutsch ist daher der Auffassung, das Wort „Bund“ solle als Begriff gestrichen werden. Sein Gebrauch im Bereich alttestamentlicher und neutestamentlicher Theologie sei wegen des heute üblichen Verständnisses von „Bund“ irreführend.

Eichrodt geht auf die These von Kutsch ein, die Übersetzung des Begriffes *berit* mit Bund erscheine geradezu als Irrtum. Ursprünglich sei dahinter „eine ganz andere Größe verborgen“ (193) gewesen. Die neuen kritischen Untersuchungen lehren uns zwar nicht (so folgert Eichrodt), „die Übersetzung von *berit* mit Bund als falsche Wiedergabe des eigentlichen Sinnes der Vokabel zu erkennen und auszumerzen, wohl aber den Wechsel ihrer Bedeutung schärfer ins Auge zu fassen und als Folge eines allmählich erweiterten Inhalts des vielgebrauchten Wortes zu begreifen“ (206). Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch *Dennis J. McCarthy*: Die Grundgefahr besteht darin, „daß man den Bund in Israel als univoke Größe ansieht“ (53).

Der Vorschlag, den Ausdruck „Bund“ ganz fallen zu lassen, ist damit überzeugend zurückgewiesen, denn als „Inbegriff des Handelns Gottes in der Geschichte ist der Bund“ *menschlicher* Ausdruck einer zunehmend – weil geschichtlich – sich vertiefenden Erfahrung.

Das Schönstätter Liebesbündnis – eine konkrete Form des Gottesbundes

*Pater Kentenich* übernimmt die biblische Bundesidee, den alttestamentlichen und neutestamentlichen Bundesgedanken. Nach ihm ist die gesamte Heilsgeschichte Bündnisgeschichte. Der Gottesbund zwischen Gott und Volk ist Grundsinn und Grundform, Grundkraft und Grundnorm der ganzen Heilsgeschichte, „angefangen von Adam bis zur Zeit, wo der Herr auf den Wolken des Himmels mit großer Macht und Herrlichkeit erscheint“.

Das Schönstätter Liebesbündnis ist eine „originelle, konkrete Form des Bundes“, den Gott mit den Menschen geschlossen hat und den er durch die Heils- und Weltgeschichte verwirklichen will. Die Originalität des Schönstätter Liebesbündnisses liegt in seiner „stark marianischen Prägung“ und in seiner Verbindung mit dem Heiligtum. Sowohl die von Pater Kentenich herausgestellten Ähnlichkeiten zwischen der biblischen Bundesidee und dem Schön-

stätter Liebesbündnis als auch dessen Originalität dürfen hier als bekannt vorausgesetzt werden. Nur auf die den jeweiligen Zusammenhang berührenden Grundaussagen sei kurz eingegangen.

Die Worte „Ego diligentes me diligo“ kennzeichnen den historischen Bündnisschluß vom 18. Oktober 1914, der als Gründungsakt Ursprung Schönstatts ist. Obwohl das Geschehen seinem Wesen nach ein Bund ist, findet sich dieser Ausdruck nicht in der ersten Gründungsurkunde. In der zweiten Gründungsurkunde gebraucht Pater Kentenich den Begriff „Gründungskontrakt“, was dem Begriff nach an Vertrag erinnert. Erst in der dritten Gründungsurkunde erscheint der Zentralbegriff „Liebesbündnis“. Pater Kentenich stellt die Verbindung mit der ersten Gründungsurkunde her und fügt eine Ergänzung hinzu, welche die Entfaltung des Liebesbündnisses ausdrückt: „Ego perfecte diligentes me perfecte diligo.“

## II. Das Problem der Gegenseitigkeit des Gottesbundes

In bezug auf das Verhältnis Gott-Volk ergibt sich die Frage: Ist Bund ein juristischer Begriff im Sinne von Vertrag? In welcher Weise ist Bund ein einseitiges oder wechselseitiges Verhältnis?

Nach Eichrodt ist die religiöse *berit* ein wechselseitiges Verhältnis, und die Meinung, „im alten Israel denke man bei *berit* immer nur an eine Selbstverpflichtung Jahwes“ (9), weist Eichrodt als Irrtum zurück.

Bei *Leo Krinetzki* schlägt sich bereits die Diskussion der neueren Forschung nieder. Er versteht Bund (*berit*) im weiteren Sinn als Vertragsverhältnis. Die den menschlichen Verträgen eigenen Elemente gelte es bei der Darstellung des alttestamentlichen Gottesbundes „im Auge zu behalten, da in diesem Bund die Analogien mit den altorientalischen Verträgen immer wieder durchscheinen“ (10).

Die These Eichrodts vom alttestamentlichen Zentralbegriff des Bundes schien bestätigt durch den entdeckten Zusammenhang zwischen altorientalischen Staatsvertragsformularen und alttestamentlichen Bundestexten. Der durchgehende Einfluß der Vertragsgestalt auf den Bundesgedanken wird aber durch neuere Forschungen wieder in Zweifel gezogen.

McCarthy vermerkt in seinem Forschungsbericht kritisch, das ganze Gebäude stehe auf einem einzigen Träger, nämlich auf der angenommenen „Formübereinstimmung zwischen dem altorientalischen Vasallenvertrag und dem alttestamentlichen Bund“ (30 f.). Aus literarischen vertragsformularähnlichen Formen lassen sich nach McCarthy aber nicht ohne weiteres historische Schlüsse ziehen.

Grundsätzlich wird nicht bestritten, „daß das Vertragsformular auf das Alte Testament eingewirkt hat“ (50). Es bleibe aber noch viel Arbeit, „bis die

Geschichte des Bundesformulars und sein Sitz im Leben Israels wirklich geklärt sind“ (86).

Perlitt hingegen bezweifelt, daß die antiken Dokumente von Staatsverträgen neuerdings zur Erklärung der alttestamentlichen Religion verhelfen. Wenn die Vorstellung von einem an Vasallenverträgen geschulten „Bundesformular“ im Alten Testament überhaupt Spuren hinterlassen habe, dann in dem Jahrhundert, „in dem Israel am eigenen Leib erfuhr, was Vasall-sein heißt“ (282). In diesem historischen Bereich seien Vergleiche sinnvoll und reichlich vorgenommen worden.

Kutsch stimmt Eichrodt's These vom Bund in der Bedeutung eines wechselseitigen Verhältnisses von (wenn auch ungleichen) Partnern nicht zu. Der theologische Bereich kenne nur die einseitige Verpflichtung. Als Subjekt einer berit erscheine Jahwe, und zwar sowohl im Sinne der Selbstverpflichtung durch Verheißung (Abraham-berit, David-berit) als auch im Sinne der Fremdverpflichtung durch Gesetz (Sinai-berit). Gott wende sich seinem Volk zu „in seiner Gnade und mit seinem Gesetz“ (152). Der Sinngehalt von beidem finde seinen Ausdruck im Begriff berit. Eine berit als gegenseitige Verpflichtung im Verhältnis Gott-Volk kenne das Alte Testament nicht. Das entspreche dem Sachverhalt, daß es das Verhältnis Jahwe-Israel nie als Bund verstanden habe.

Demgegenüber betont Eichrodt, die Bedenklichkeit dem Ausdruck „Bund“ gegenüber sei nur dann berechtigt, wenn seine Herkunft aus der juristischen Sprache nicht beachtet werde.

Die terminologische Unterscheidung zwischen den Begriffen Bund und Vertrag ist nicht geklärt. McCarthy beispielsweise macht auf zwei Bereiche aufmerksam, „aus denen das Alte Testament sein Verständnis des Bundes (ebenfalls) nährt. Es ist das Bild der Ehe und das Bild der Vater-Sohn-Beziehung“ (54). Er deutet diese Analogien allerdings anders als Eichrodt. Sowohl die Ehe als auch die Vater-Sohn-Beziehung – verstanden als Adoptivkindschaft – sei ein Vertragsverhältnis. Andererseits seien sogar Staatsverträge so verstanden worden, „als erzeugten sie gleichsam eine Familien-Beziehung“ (55).

Eichrodt hingegen versteht den Begriff Bund der Rechtssphäre zugehörig, im Gegensatz zu den gewachsenen Verhältnisbestimmungen des menschlichen Lebens, die ebenfalls auf das Verhältnis zu Gott angewandt werden. Durch den Begriff berit sieht er die Verhältnisbestimmung aus der Familie (Vater-Sohn) sowie die aus dem politischen Leben (Herrscher-Volk) „außer Geltung gesetzt“ (31). Das Nebeneinander der rechtlichen und lebensmäßigen Verhältnisbestimmungen bringe das Gottesbild klarer zum Ausdruck. Gott werde als der Fordernde und Gnädige in gleicher Unmittelbarkeit erlebt.

Der Mensch ist jedoch nicht Objekt göttlichen Handelns. Es könne sich – so Eichrodt – beim Bund im Verhältnis Gott-Mensch durchaus um eine auf

Gegenseitigkeit berechnete Abmachung handeln. Beispielsweise werde Abraham durch den Bund in ein neues Gottesverhältnis hineingenommen, denn die „aufrichtige und unbeschränkte Hingabe Abrahams an seinen göttlichen Herrn“ (205) sei unerläßliche Grundvoraussetzung für die Realisierung des Bundes..

Es zeigte sich also, daß die Frage, ob Bund auch als juristischer Begriff im Sinne von Vertrag verstanden werden kann, nicht eindeutig geklärt ist. Soviel wird aber ersichtlich, daß Gegenseitigkeit im Verhältnis zwischen Gott und Mensch (Volk) bestehen kann, ausgenommen allerdings, daß der Mensch Gott rechtlich verpflichten könnte. Den Gefahren, die von Kutsch aufgezeigt wurden, stehen nach Eichrodt die großen „Heilsinhalte“ gegenüber, „die sich an das Wort ‚Bund‘ heften“ (204).

#### Das Schönstätter Liebesbündnis – contractus bilateralis gratuitus

Pater Kentenich versteht Bund als ein gegenseitiges Verhältnis. Ausdrücklich nennt er ihn einen „beiderseitigen Kontrakt“. Es ist selbstverständlich kein Verhältnis im Sinne eines Rechtsvertrages, kein contractus bilateralis onerosus, sondern ein contractus bilateralis gratuitus. „Weil beide vielfach miteinander verwechselt werden, entsteht leicht Verwirrung und Unsicherheit. Es sei darum noch einmal hervorgehoben, daß wir immer nur von einem Liebesbündnis, vom contractus bilateralis gratuitus sprechen“. Es ist ein „beiderseitiges Liebesbündnis“.

Die Begründung für dieses Verständnis von Bund ist das neutestamentliche Gottesbild. An vielen Stellen finden sich Ausführungen von Pater Kentenich über die Liebe als Weltgrundgesetz und damit als Lebens- und Erziehungsgrundgesetz. Die Liebe ist in Gott der Grund aller Gründe. „Gott tut alles, was er tut und wirkt, primär aus Liebe, durch Liebe und für Liebe.“ Die Liebe ist auch beim Menschen, dem Abbild Gottes, die Grundkraft und der Urtrieb schlechthin.

Aus diesem Gottes- und Menschenbild ergeben sich die vier konstitutiven Elemente des Liebesbündnisses: erstens „Liebeshingabe“, zweitens „Liebespreisgabe“. Personale Liebe umfaßt ja das doppelte Paradox: je intensiver die Selbsthingabe, um so tiefer ist die Selbstfindung; je tiefer die Bindung an das Du, um so freier wird das Ich. Das vollkommene Liebesbündnis wird daher im Lebensvollzug mehr und mehr ein „vollkommener gegenseitiger Güter- und Herzensaustausch“ (KLLK, 57). Das dritte konstitutive Element des Liebesbündnisses ist die „Liebesweitergabe“. Damit weist Pater Kentenich auf den gesamten natürlichen und übernatürlichen Bindungsorganismus hin. In dem Maße, in dem der menschliche Bündnispartner sich um die Verwirklichung dieser drei Elemente bemüht, darf er auch „Liebesansprüche“ geltend machen (KLLK, 58). So wörtlich versteht Pater Kentenich die Gegenseitigkeit, daß er

den „Anspruch“ der Liebe als Konstituens – das vierte Element – des Liebesbündnisses auffaßt.

In diesem Sinne versteht er den Bund sogar als gegenseitige Verpflichtung und formuliert kurz vor seinem Tod: „Unser Liebesbündnis verpflichtet beide Partner. Wir wollten uns ihr – Maria – vollkommen ausliefern und von ihr erziehen lassen. Und sie, die große Volks- und Völkererzieherin, hat sich verpflichtet, uns von ihrem Heiligtum aus an sich zu ziehen, um uns zu erziehen zu brauchbaren Werkzeugen in ihrer Hand für die marianische Christusgestaltung der kommenden Welt zur Verherrlichung des Vaters“ (KLK, 59). Damit ist angedeutet, wie das Liebesbündnis langsam ausreifte bis zu dem Universalismus oder Infinitismus „der Tiefe, der Höhe, der Breite und der Länge“.

### *III. Die gemeinschaftsbildende Funktion des Gottesbundes*

Die Ausführungen von Kutsch haben Eichrodt zu der Abhandlung veranlaßt: „Darf man heute noch von einem Gottesbund mit Israel reden?“ Eichrodt vertritt die Auffassung, im Bund fasse sich die Grundüberzeugung Israels von seinem besonderen Verhältnis zu Gott zusammen. Nicht einmal das Vorkommen oder Fehlen des Begriffes berit in den biblischen Texten sei dafür entscheidend.

Gott ist ein persönlicher Gott, und er offenbart sich in der Geschichte. Als Inbegriff des Handelns Gottes in der Geschichte ist der Bund kein „Lehrbegriff“, sondern die charakteristische Bezeichnung einer Lebensbewegung, die zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort eingesetzt hat, „um eine in der ganzen Religionsgeschichte einzig dastehende Gotteswirklichkeit offenbar zu machen“ (VII).

Im Sinaibund, dem bedeutendsten aller Bundesschlüsse im Alten Testament, sieht Krinetzki ein Ereignis von einmaliger Größe, „vor allem in seiner unvergleichlichen geschichtsbildenden Kraft“ (22). Der Begegnung mit dem lebendigen Gott am Sinai verdanke Israel, daß es als erstes aller uns bekannten Völker zu einer „zusammenhängenden Geschichtsdarstellung und zu dem Begriff einer Heilsgeschichte kam“ (22).

Eichrodt weist außerdem darauf hin, daß der Begriff Bund „durch seinen Übergang in das Neue Testament zu einer steten Erinnerung an die alttestamentliche Heilsgeschichte geworden (sei), in die wir durch Christus hineingestellt sind“ (204). In der Begegnung mit Christus tut sich eine gewaltige Lebenswirklichkeit auf, die so untrennbar mit der alttestamentlichen Vergangenheit verbunden ist, wie sie in die Zukunft weist: auf den Einbruch und die Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes in dieser Welt, der die beiden Welten des Alten und Neuen Testaments unlösbar zusammenschließt. Die

Königsherrschaft Gottes beruht auf dem Tun des „einen Gottes, der in Verheißung und Forderung, in Evangelium und Gesetz ein und dasselbe große Ziel verfolgt, den Bau seines Reiches“ (2).

Damit ist auch die dritte durch die Diskussion aufgeworfene Frage mindestens inklusive mitbeantwortet und der gemeinschafts- beziehungsweise gesellschaftsbildende Charakter des Bundes aufgezeigt.

#### Das Schönstätter Liebesbündnis als *lex unionis*

Es wurde bereits deutlich, daß das Liebesbündnis nicht nur die Dimension der „Tiefe bis zur Inscriptio oder Kreuzesliebe, der Höhe bis zur Dreifaltigkeit“ (KLK, 57) und die der Länge hat („nicht nur für heute“), sondern auch die der Breite, das heißt: es umfaßt alle Völker und Nationen, wie sie auch immer heißen und welche Geschichte sie auch haben mögen. Das vollkommene Liebesbündnis soll mehr und mehr auch zum vollkommenen Liebesbündnis unter- und miteinander werden, zu einer vollkommenen Liebesgemeinschaft. Dadurch bekommt „unser Ringen und Streben diesen starken sozialen, gesellschaftsbildenden Charakter. Ein Idealreich wollen wir schaffen!“

Unter organisatorischem Gesichtspunkt bezeichnet Pater Kentenich das Liebesbündnis als *lex unionis*, als Einheits- oder Einigungsgesetz. Damit ist gemeint das Hineingezogenwerden in den Bündnisschluß vom 18.10.1914 und die Bindung an Maria, an ihr Heiligtum in Schönstatt und „an den Gründer als überzeitliche personale Mitte“. Diese geschichtlich-konkrete Integrationsmitte nennt Pater Kentenich auch „soziologische Verklammerung“ (KLK, 81).

Nicht nur das Liebesbündnis ist konstitutiv für das Schönstattwerk, sondern auch der naturrechtliche Vertrag. Die Konstituierung der Schönstätter Säkularinstitute durch einen naturrechtlichen Vertrag ist eine originelle Schöpfung Pater Kentenichs. Es wird sich zeigen, daß er gerade in der Organisation der Säkularinstitute die Errungenschaften des modernen Verfassungsstaates aufgegriffen hat, obwohl er nicht auf humanistische Naturrechtslehren zurückgreift, sondern auf das in der thomistischen Tradition verwurzelte Naturrecht.

#### *IV. Zum Verhältnis von biblischer Bundesidee und politischer Vertragstheorie*

*Gerhard Oestreich* macht auf die enge Verknüpfung, ja „innere Harmonie zwischen der Idee des religiösen Bundes und der Vertragslehre“ aufmerksam. Er will nur einen Anstoß geben, denn bislang fehlte es noch an einer umfassenden Darstellung des Problems. Die „strahlende“ Idee des Bundes als tragender Grund der Vertragslehre verblaßte mit fortschreitender Säkularisierung, und

so konnte die naturrechtliche Vertragstheorie schließlich das Ansehen „einer reinen Konstruktion gewinnen“ (185).

Wie Oestreich darlegt, findet sich die Idee des biblischen Bundes voll ausgeprägt und gestaltet „in der berühmtesten monarchomachischen Schrift, den *Vindiciae contra tyrannos* (1574, gedruckt 1579), einem schnell weit verbreiteten und oft nachgedruckten theologischen und juristischen Meisterwerk“ (171). Die wesentlichsten Gedanken seien nachgezeichnet:

Vier Fragen werden erörtert und alle vier sind zustimmend beantwortet. „Sind die Untertanen einem Fürsten zum Gehorsam verpflichtet, dessen Gebote dem Gesetz Gottes widersprechen? Darf man dem Fürsten Widerstand leisten, wenn er das Gesetz Gottes verletzt? Ist es erlaubt, einem Fürsten zu widerstehen, der den Staat zugrunde richtet?“ (172). Ferner wird gefragt, ob benachbarte Fürsten fremden Untertanen helfen dürfen und sollen. Da Gott der *eine* Bundesherr ist, gelten dieselben Bedingungen auch für die christlichen Könige. Bund wird offensichtlich als Vertrag verstanden, denn es ist von den „gleichen Vertragsbedingungen“ (173) die Rede. Der König, so wird begründet, gilt „als Gottes Vasall“ (172), er besitzt nur eine abgeleitete Gewalt im Gegensatz zur selbständigen absoluten Herrschaft Gottes. Gott nimmt das Volk „feierlich in den Bundesvertrag auf“ (174).

Der Bund ist ein Doppelbund „zwischen Gott und den Königen“ einerseits und zwischen „Gott und dem Volke“ (174) andererseits. König und Volk verpflichten sich zur Aufrechterhaltung des Bundes. „Der König haftet, wenn er den Abfall Israels von Gott untätig zuläßt. Und das Volk haftet“ (174), wenn es nicht gegen den König einschreitet, falls dieser dem Bund untreu wird.

Oestreich erwähnt noch, daß sich aus dem Vertrag die wichtige Bestimmung ergibt, daß „selbst wenn der König und der größte Teil des Volkes abgefallen sind, die Minderheit Widerstand zu leisten hat, weil jeder Teil des Ganzen Gott Treue geschworen hat“ (175). Der Bund, mit und vor Gott geschlossen, bindet König und Volk gegenseitig. In der späteren Entwicklung dieser Theorie bleibt neben dem *ius* diese *mutua obligatio*, „neben dem rein rechtlichen das sittlich-religiöse Prinzip“ (179) als konstitutiv anerkannt.

Die religiöse Bundesidee, die beim Verfasser der *Vindiciae* eine zentrale konstitutive Stellung einnahm, ist bei *Althusius* weitgehend verdrängt. An die Stelle der biblisch-moraltheologischen Grundlage der Vertragstheorie tritt das „moralphilosophische Prinzip des humanistischen Naturrechts“ (180), obwohl das Vertragsdenken in der umfassenden Soziallehre des *Althusius* eine zentrale Stellung einnimmt.

Oestreich weist darauf hin, daß „in der gesamten Literatur“ die verfassungsgeschichtlich und staatsrechtlich ebenso interessante wie wichtige Formulierung „*populus omni obligatione solutus*“ (176) in den *Vindiciae* bisher nicht beachtet wurde.

Demgegenüber zieht *Thomas Hobbes* ganz andere Schlußfolgerungen aus der Heiligen Schrift über „das Recht der Herrschaft“ (187). Er vertritt und begründet den berühmten römischen Rechtssatz: *princeps legibus solutus*. „Ich habe (so beginnt Hobbes seinen Beweisgang) den Anfang des institutiven oder politischen Staates von der Einwilligung der Menge so abgeleitet, daß entweder alle ihre Einwilligung geben oder für Feinde gehalten werden müssen. Einen solchen Anfang nahm auch die Herrschaft Gottes über die Juden (187).“ Und um das Recht der Fürsten nicht Stück für Stück zu beweisen, „führe ich nur die Stellen an, wo ihre ganze Gewalt zusammenfassend festgesetzt wird, nämlich daß die Untertanen ihnen den einfachen und absoluten Gehorsam schulden“ (189 f).

Bei Hobbes handelt es sich bekanntlich um einen Herrschaftsvertrag. Die Fürstensouveränität ist bei ihm absolut; es ist die höchste, durch Gesetze ungebundene Gewalt über die Bürger und deren Eigentum. Die Konsequenzen dieser Vertragstheorie sind bekannt: Es bedarf keiner institutionell gesicherten Sphäre des Einzelmenschen gegenüber der Macht, es gibt keine institutionell gesicherten Menschenrechte, keine Gewaltenteilung und daher keine unabhängige Rechtsprechung, kein Widerstandsrecht. Hobbes hatte 1642 – so Oestreich – „eine kurze und prägnante Darstellung der Idee des religiösen Bundes gegeben, ohne jedoch ihre Beziehung zur Vertragstheorie aufzuzeigen“ (159 f).

Während Oestreich der Auffassung ist, die Darstellung der Bundesidee und die Vertragstheorie seien bei Hobbes ohne Beziehung zueinander, vertritt *Ludwig Siep* die These, Hobbes sei von drei Vertragsideen beeinflusst: dem Entäußerungsvertrag, dem Beauftragungsvertrag und der Bundesidee. Bei Rousseau und Kant hingegen – so Siep – „ist die leitende Vertragsidee die eines Bundes zur Verwirklichung der dem Menschen als Vernunftwesen angemessenen Lebensform“ (136). Kant unterscheidet allerdings zwischen Vertrag und Bund. Er sieht zwei konstitutive Ideen für menschliches Zusammenleben in Frieden: erstens die Idee des ursprünglichen Vertrages, welche die republikanische Verfassung konstituiert, und zweitens die Idee der Föderalität, welche die Vereinigung freier Staaten begründet. Denn zwischen den Staaten gibt es keine oberste gesetzgebende Gewalt.

In der amerikanischen Sozialphilosophie – so Siep – ist eine Erneuerung der Vertragstheorie festzustellen. Deren Vertreter gehen von der Vorstellung aus, sie könnten zu Prinzipien sozialer Ordnung kommen, „ohne eine bestimmte Anthropologie, Geschichts- oder Moralphilosophie voraussetzen zu müssen“ (139). Demgegenüber ist Siep der Auffassung, daß es nicht nur um die Sicherung ungestörter Handlungsspielräume des einzelnen gehen kann. Außer den „Bedingungen subjektiver Gütereinschätzung und freier Selbstbindung an öffentliche Normen“ muß auch das Prinzip der Anerkennung des



anderen in einem vernünftigen Gemeinwesen gesichert sein. Zur Lösung dieser Aufgabe wird die Vertragstheorie „nicht viel beisteuern können“ (143).

Die weitgehenden politischen Folgerungen für die Vertragstheorie, die sich aus dem von der religiösen Idee des Bundes beeinflussten Begriff des Doppelbundes ergeben, werden mit zunehmender Säkularisierung immer problematischer. Diese zeigt sich in letzter Konsequenz in der nur noch angedeuteten Richtung der amerikanischen Sozialphilosophie. Was geschieht, wenn die Freiheit (*populus omni obligatione solutus*) nicht mehr im Rahmen des Gottesbundes um einer höchsten Bindung willen angestrebt wird?

Ebenso problematisch ist die Schlußfolgerung, zu der Hobbes gelangt, der dem Fürsten (*princeps legibus solutus*) höchste Gewalt zuerkennt, der auf seiten der Untertanen absoluter Gehorsam entspricht. Was geschieht, wenn diese unkontrollierte Macht mißbraucht wird und nicht eingeschränkt ist durch das konstitutionelle und institutionelle Instrumentarium des modernen demokratischen Verfassungsstaates?

Es sei abschließend noch erinnert an die These von *Charles S. McCoy*. Er geht davon aus, daß es zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte eine globale Kultur gibt. Nach welchem Muster und nach wessen Willen wird dieser Prozeß sich vollziehen? Müssen sich Vielfalt und Menschheitseinheit ausschließen? McCoy sieht eine Lösung in föderaler Pluralität, die durch das „Paradigma des Bundes“ begriffen und organisiert werden könnte. Aber was geschieht, wenn kein gemeinsamer Wertmaßstab gefunden wird, wie etwa die kontroverse Interpretation der allgemein anerkannten Menschenrechte zeigt?

#### Bund und Vertrag – konstitutive Elemente des Schönstattwerkes

Pater Kentenich unterscheidet zwischen Vertrag und Bund. Durch beide Formen der Vergemeinschaftung entsteht eine familienhafte Gemeinschaft, die Schönstattfamilie. In dieser wird – um die genannten Fragen vorwegnehmend zu beantworten – die gewährte Freiheit vor Mißbrauch geschützt durch Erziehung und Geistpflege, die das einzelne Mitglied zum Liebesbündnis befähigen. Die Freiheit wird gegen Machtmißbrauch gesichert durch eine dem modernen Verfassungsstaat ähnliche Organisation, eine gewaltenteilige, föderative, rechtlich gestaltete Ordnung. Die föderative Struktur des Schönstattwerkes ist einerseits gesichert durch die soziologische Verklammerung im Liebesbündnis, andererseits durch den innersten Kern, die vertraglich konstituierten Gemeinschaften.

Den Vertragsgedanken hat Pater Kentenich in Analogie zur Familie entwickelt. Nur die Verbände, der innerste Kern des Schönstattwerkes, werden durch Vertrag konstituiert. Dieser Vertrag wirkt zugleich gemeinschaftsbildend-horizontal, ähnlich dem Gesellschaftsvertrag – und durch die Begründung von Befehlsgewalt (*potestas dominativa*) ordnungsgestaltend-vertikal,

ähnlich dem Herrschaftsvertrag. Gemäß der Geschichtlichkeit des Naturrechts hat dieses Vertragsmodell eine zeitgemäße Form: der Vertrag ist kündbar und enthält die genannten machteinschränkenden Elemente. Nur in diesem innersten Kern des Schönstattwerkes gibt es für die Vertragspartner verpflichtende Rechtsbeziehungen.

Die Verbände haben unter diesem Gesichtspunkt für das Schönstattwerk als Ganzes eine Garantiefunktion. Aber obwohl der Vertrag durch diese Funktion ein für das ganze Schönstattwerk konstitutives Element ist, hat er seinen letzten Rückhalt im Liebesbündnis.

Keine Gemeinschaft kann auf Dauer ohne Leitung beziehungsweise Führung bestehen. Pater Kentenich unterscheidet zwischen innerer Autorität – auctoritas – und äußerer Autorität – potestas. Leiten und Führen heißt nach seinem Autoritätsverständnis nicht Herrschen und Macht-ausüben, sondern Dienen durch schöpferische Teilnahme an Gottes Tätigkeit; sie weckt Leben, gestaltet und erhält es, und zwar nach dem Willen Gottes, nicht in der Durchsetzung des eigenen Willens.

Innere Autorität soll immer die Wurzel der äußeren sein, und sie erhält wie diese ihre Legitimation durch die Bindung an Gott im Liebesbündnis, durch das Naturrecht, durch das göttliche Recht sowie durch die mens fundatoris. Innere Autorität ist Führungsfähigkeit in allen Bereichen des individuellen und sozialen Lebens. Sie bewirkt und legitimiert Einfluß auch dort, wo übertragene Macht (potestas) nicht als weitere Legitimationsquelle hinzukommt. So verstandene Autorität ist „lebensmäßige Machtfülle“, die ihre tiefste Wurzel im Leben aus dem Liebesbündnis hat. So zeigt sich, daß beide konstitutiven Elemente des Schönstattwerkes – Bund und Vertrag – nicht nur Gemeinschaft konstituieren, sondern auch Leitung beziehungsweise Führung.

Das Schönstattwerk als Ganzes wird durch das Liebesbündnis konstituiert, denn alle werden Mitglied durch das Liebesbündnis: die Mitglieder der Verbände, der Bünde und der Liga, sogar die Mitarbeiter der Liga. Pater Kentenich hält es für selbstverständlich, daß die Mitglieder der Verbände und Bünde nach der geschichtlich gewordenen Höhenlage des Liebesbündnisses streben. Die Bünde, deren Mitglieder die Gemeinschaftsbindung ohne vertragliche Verpflichtung, lediglich aus der Realität des Liebesbündnisses, übernehmen, sind für das gesamte Schönstattwerk Modell der Konföderation.

Die föderative Struktur des Schönstattwerkes ist nuancenreich. Das föderative Prinzip hat in den Verbänden, Bündnen und im Schönstattwerk als Ganzem eine unterschiedliche Konkretisierung gefunden. Verallgemeinernd und nur die Grundtendenz treffend ist festzuhalten, daß im Falle der Verbände die Richtung von oben nach unten verläuft (Delegation), im Falle der Bünde von unten nach oben (Abgabe von Kompetenzen); im Falle des Schönstattwer-

kes als solchem ist es ein Zusammenschluß autonomer Gemeinschaften und verbleibt auf der gleichen Ebene, eine Konföderation.

Das Schönstattwerk hat seinen Ursprung und Bestand im Liebesbündnis. Der naturrechtliche Vertrag in den Kerngemeinschaften mit seinen daraus folgenden Rechtsbindungen unterfängt den Bund, der das eigentliche Einigungsgesetz ist. Der Bund ist der innerste Gehalt und der letzte Sinn auch des Vertrages. Alle Beziehungen werden durchlichtet vom Bund mit Gott, der die Geschichte sowohl jedes einzelnen Mitgliebes als auch die der einzelnen Gemeinschaften sowie des ganzen Schönstattwerkes lenkt.

#### *Benutzte Literatur:*

- Martin Buber, *Königtum Gottes*, Heidelberg 1956<sup>3</sup>
- Walther Eichroth, *Theologie des Alten Testamentes*, Teil 1, Stuttgart 1968<sup>8</sup>; Teil 2/3, Stuttgart 1974<sup>6</sup>
- ders., *Darf man heute noch von einem Gottesbund mit Israel reden?*, in: *Theologische Zeitschrift*, 4/1974, 193–206
- Thomas Hobbes, *Vom Menschen – Vom Bürger*, Hamburg 1959
- Joseph Kentenich, *Krönung Mariens – Rettung der christlichen Gesellschaftsordnung*, Vallendar-Schönstatt 1977
- ders., *Das Lebensgeheimnis Schönstatts*, Teil II Bündnisfrömmigkeit, Vallendar-Schönstatt 1972
- ders., *Texte zum Verständnis Schönstatts*, Vallendar-Schönstatt 1974
- Leo Krinetzki, *Der Bund Gottes mit den Menschen nach dem Alten und Neuen Testament*, Düsseldorf 1963
- Ernst Kutsch, *Verheißung und Gesetz*, Berlin 1973
- Dennis J. McCarthy, *Der Gottesbund im Alten Testament*, Bericht über die Forschung der letzten Jahre, Stuttgart 1966
- Charles S. McCoy, *Götter ändern sich. Hoffnung für die Theologie*, München 1983
- Gerhard Oestreich, *Die Idee des religiösen Bundes und die Lehre vom Staatsvertrag*, in: Theodor Strohm/Heinz-Dietrich Wendland (Hg.), *Kirche und moderne Demokratie*, Darmstadt 1973, 157–185
- Lothar Perlit, *Bundestheologie im Alten Testament*. Neukirchen-Vluyn 1969
- Gottlob Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus*, Nachdruck Gießen/Basel 1985
- Herta Schlosser, *Zentrale Begriffe Schönstatts – Kleiner lexikalischer Kommentar (KLK)*, Vallendar-Schönstatt 1979<sup>2</sup>

## KLEINER LITERATURBERICHT

### Jesusgebet und Rosenkranz

Während des Marianischen Jahres findet die Tausendjahrfeier der Taufe des hl. Wladimir, des Großfürsten von Kiew, statt, ein Ereignis, mit dem die Christianisierung Osteuropas bis zu den nördlichen Bereichen des asiatischen Kontinents begonnen hat und das angesichts der heutigen Lage der Christen dort nicht nachdrücklich genug in unser Bewußtsein gerückt werden kann.

Papst Johannes Paul II. hat in seiner Marienzyklika „Redemptoris Mater“ auf diesen Zusammenfall hingewiesen (50) und uns mit spürbarer Bewegung an die Verbundenheit von katholischen, orthodoxen und altorientalischen Christen in der Liebe und Verehrung der jungfräulichen Gottesgebärrin erinnert (31). Es ist „marianisches Licht, das auf den Ökumenismus fällt“ (50) und bewirkt, daß wir uns trotz der noch bestehenden schmerzlichen Trennung „vor der Mutter Christi als wahre Brüder und Schwestern innerhalb jenes messianischen Volkes fühlen, das dazu berufen ist, eine einzige Gottesfamilie auf der Erde zu sein“ (50).

Der Heilige Vater verweist ausdrücklich auf die Theologie der griechischen Väter und der byzantinischen Tradition, in der es immer wieder darum ging, „die Tiefe jenes geistigen Bandes zu durchdringen. . . , das Maria als Muttergottes mit Christus und mit der Kirche verbindet“ (31). Doch diese Theologie war und ist im Osten eingebettet in Liturgie und persönliche Frömmigkeit, eine Einheit, die wir Christen im Westen seit Jahrhunderten weithin verloren haben. Gerade diese Einheit hat wesentlich mit dazu beigetragen, daß die Geschichte der östlichen Christenheit bis heute „eine Geschichte der Treue zum Herrn, eine wahrhafte ‚Pilgerschaft im Glauben‘ durch Orte und Zeiten“ ist, während der „die orientalischen Christen immer mit grenzenlosem Vertrauen auf die Mutter des Herrn geschaut, sie mit Gesängen gefeiert und mit Gebeten unaufhörlich angerufen haben“ (31).

Die Vermutung liegt nahe, daß der Papst hier an jenes Buch gedacht hat, das Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts für die Christen des Ostens eine ähnliche Bedeutung gewonnen hat wie für uns in früheren Zeiten die „Nachfolge Christi“. Dieses „Substanzstück russischer Frömmigkeit“ (R. v. Walther) trägt den Titel „*Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers*“ (AE). Es handelt sich um Berichte eines anonym gebliebenen Christen etwa aus den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts an seinen geistlichen Vater über seine „Pilgerschaft im Glauben“ durch die Weiten Rußlands. Dieser Pilger war erfüllt von der brennenden Sehnsucht, des Paulus Aufforderung zu verwirklichen: „Betet ohne Unterlaß!“ (1 Thess 5, 17). Anders ausgedrückt: Laßt das eure eine Sorge sein: „das Gott-Gedenken unablässig im Herzen zu bewahren, um dadurch mit Gott völlig eins zu werden“ (AE, Einführung 11).

Auf der Suche nach dem „Wie“, nach der praktischen Möglichkeit, das Beten ohne Unterlaß zu verwirklichen, stieß der russische Pilger auf die „*Philokalie*“, eine Sammlung von Unterweisungen ostkirchlicher Mönchsväter vom 4.–14. Jahrhundert über das Gebet. Mit Hilfe dieses Buches und der Heiligen Schrift lernte der Pilger nach dem Vorbild des biblischen Zöllners (vgl. Lk 18, 9–14) und des Blinden (Lk 18, 38) das Jesusgebet. Es wurde in ihm (wie seit dem 4. Jahrhundert bei den Mönchen – vorwiegend denen des Ostens) allmählich vom unablässigen, an den Perlen seines Rosenkranzes wiederholten mündlichen Lippengebet zum innerlichen Herzensgebet, eins mit dem Rhythmus seines Atmens: „Herr Jesus, du Sohn des lebendigen Gottes, erbarme dich meiner!“ Die Formulierung kann im einzelnen variieren. Manchmal wird auch ein Geheimnis aus dem Leben Jesu eingefügt, meistens entsprechend der Zeit des Kirchenjahres. Entscheidend ist jedoch die Anrufung des Namens Jesu, der größer ist als alle Namen (Phil 2, 9) und in dem der, der glaubt, Leben und Heil empfängt (vgl. Joh 20, 31; 1 Joh 2, 12 u. a.).

Die „*Aufrichtigen Erzählungen*“ erschienen 1884 in russischer, 1925 in deutscher Sprache. Herausgegeben und eingeleitet von Emmanuel Jungclaussen OSB erschien 1986 die 15. Auflage (!) dieses Pilgerbuches, und zwar erstmals ungekürzt. Ganz offensichtlich ist seine Anziehungskraft auf heutige Christen auch bei uns zulande völlig unverbraucht. Wie ist das zu erklären?

Sicherlich kommen mehrere, sehr unterschiedliche Gründe zusammen:

- z. B. die Sehnsucht vieler Menschen nach Innerlichkeit, nach Meditation als Gegengewicht nicht nur zu einer hochtechnisierten Berufs- und Arbeitswelt, sondern auch als Gegengewicht zu einer weithin völlig verkopften Verkündigung der Kirche, die auch in ihrem gottesdienstlichen Leben keinen Raum mehr läßt für das Mysterium, für Stille und eine aus ihr erwachsende Gottes- und Gebetserfahrung.
- Erschöpfung aufgrund von zuviel weltlicher Betriebsamkeit in einer lärmenden Verwaltungs- und Wohlstandskirche;
- der fast totale Ausfall von geistlicher Führung durch erfahrene Priester (den russischen Starzen ähnlich) und darum Suche nach dem „Meister“, dem „Guru“;
- eine neue Offenheit für den Heiligen Geist und das Beten im Geist, für das Pilgern und Wallfahren, das Verlangen der Gläubigen vor allem nach einem „einfachen“ Leben mit Gott und seinem Wort, das überall und zu jeder Zeit möglich ist, und dies alles auf dem Fundament eines nicht historisch-kritischen, sondern meditativ-mystischen Umgangs mit der Heiligen Schrift;
- schließlich sicher auch das Verlangen, Meditationstechniken zu erlernen, um mit ihrer Hilfe selber Gotteserfahrung „machen“ zu können. Schon der russische Pilger (im Rückverweis auf die Väterüberlieferung), vor allem aber so kundige Meister des Gebetes wie E. Jungclaussen und der orthodoxe Bischof Kallistos Ware weisen wiederholt darauf hin, daß man der Atemtechnik keine

zu große Rolle beimessen soll, und die Konzentration auf Herz und Herzschlag nicht ohne Kontrolle eines in dieser Gebetsform erfahrenen Christen geschehen darf.

Emmanuel Jungclaussen verdanken wir nicht nur die Herausgabe der „Aufrechten Erzählungen eines russischen Pilgers“, sondern – gewissermaßen als Ergänzung dazu – auch die Herausgabe einer Anleitung zur Anrufung des Namens JESUS von einem Mönch der Ostkirche aus unseren Tagen. Die kleine Schrift trägt den Titel „*Das Jesusgebet*“ und gibt Aufschluß über Form und Praxis dieses Gebetes und die besondere Gottesverehrung, die sich in ihm ausdrückt. Vor allem aber handelt es sich um eine tiefe bibeltheologische Besinnung auf den Namen JESUS, die innere Verbundenheit dieses Namens mit dem Vater und dem Heiligen Geist und das sich in diesem Namen äußernde Geheimnis der Erlösung und der allumfassenden Gegenwart des Herrn.

In seiner Einführung lenkt der Herausgeber die Aufmerksamkeit allerdings bewußt zunächst auf die praktischen Hinweise (Nr. 1–14) zur Übung des Jesusgebetes (z. B. Gebetshaltung, Ort, Dauer u. a. m.). Der ostkirchliche Verfasser nennt sein Büchlein selber in einer Vorbemerkung „rein praxisorientiert“. „Es wurde in der Hoffnung geschrieben, den Christen in der Welt – oder vielleicht auch denen im Kloster – eine kleine Hilfe zu geben“ (S. 17). Vor allem aber ist dies wichtig: Dieses Büchlein über das Jesusgebet wurde für alle Christen geschrieben, weil diese Gebetsform gleichermaßen griechisch-orthodoxe wie römisch-katholische Christen, Anglikaner wie Protestanten anzieht.

Ein paar Kostproben aus dem praktischen Teil erscheinen mir besonders wichtig für das, was nachfolgend über das Rosenkranzgebet zu sagen ist. Vielleicht ist am wichtigsten des Mönches schlichte Ermunterung:

„Fang einfach an. Um Gehen zu lernen, muß man den ersten Schritt wagen; um Schwimmen zu lernen, muß man sich ins Wasser stürzen. Genauso ist es bei der Anrufung des Namens. Beginne ihn ehrfürchtig und liebevoll auszusprechen. Bleibe fest dabei. Wiederhole ihn. Denke nicht daran, daß du den Namen anrufst; denke nur an JESUS. Sprich seinen Namen langsam, sanft und ruhig aus“ (9).

„Wie ein Öltropfen auf einem Tuch sich ausbreitet und es durchtränkt, so laß den Namen deine Seele durchdringen“ (10).

„Denken wir nicht, wir hätten unsere Zeit verschwendet und unsere Bemühungen seien fruchtlos gewesen, wenn wir der Anrufung eine bestimmte Zeit gewidmet haben, ohne auch nur das Geringste dabei gefühlt zu haben. Im Gegenteil. Dieses scheinbar so trockene Gebet wird Gott vielleicht mehr erfreuen als ein augenblicklicher Begeisterungstaumel, denn es war frei von jedem selbstsüchtigen Streben nach geistlichem Genuß. Es ist das Gebet des schlichten und reinen Willens. Wir sollten deshalb daran festhalten, der Anrufung des Namens jeden Tag regelmäßig eine bestimmte Zeit zu widmen, auch wenn es uns so vorkommt, als ließe uns dieses Gebet kalt und trocken. Und eine derart ernsthafte Willensübung, ein derart nüchternes ‚Harren‘ auf den Namen JESUS wird nicht ohne Segen und Kraft für uns bleiben“ (13).

„Die Anrufung des Namens macht unser geistliches Leben einfacher und einheitlicher. Kein Gebet ist einfacher als dieses ‚Ein-Wort-Gebet‘, in dem der heilige Name zum alleinigen Mittelpunkt des ganzen Lebens wird. Komplizierte Gebetsformen ermüden oft und lenken ab. Aber der Name JESUS vereinigt alles mühelos in sich. Er hat eine vereinigende und vereinheitlichende Kraft“ (19).

„Der Name selbst ist ein Weg der Reinigung und Vervollkommnung, ein Prüfstein, ein Filter, den unsere Gedanken, Worte und Werke passieren müssen, damit sie geläutert werden“ (20).

„Mit dem Namen JESUS im Herzen und auf den Lippen sollten wir uns allen Menschen nähern – auf der Straße, im Geschäft, im Büro, in der Fabrik, im Bus, beim Anstehen –, besonders aber denen, die uns lästig und unsympathisch sind. Über sie alle sollten wir den Namen JESUS aussprechen, denn das ist ihr wirklicher Name“ (39).

Dies alles vorausgesetzt, „darf gesagt werden, daß nicht wenige Menschen unserer Tage offen bekennen, mit Hilfe des Jesus-Gebetes einen Weg gefunden zu haben, der ihnen – nach langem Suchen – die Möglichkeit eines geistlichen Lebens inmitten der Welt aufatet und sie dabei selbst von Grund auf verwandelt“ (Einführung, S. 16).

Zusammen mit dem griechisch-orthodoxen Bischof und Mönch der Ostkirche Kallistos Ware, einem gebürtigen Engländer, hat Emmanuel Jungclaussen 1982 unter dem Titel *„Hinführung zum Herzensgebet“* eine weitere kleine Schrift herausgegeben, die als „geistlicher Führer zum Jesusgebet“ zu verstehen ist. Der I. Teil stammt aus der Feder von Bischof Ware. Er gibt unter der Überschrift „Die Macht des Namens“ eine Einführung in das Jesusgebet, wie es in der orthodoxen Spiritualität bekannt ist und mit Seele und Leib gläubig gebetet wird.

Im II. Teil rückt Jungclaussen das Jesusgebet in die geistige Situation unserer Zeit, und zwar in Verbindung mit einem kleinen Überblick über seine Geschichte, verbunden mit einem Hinweis auf wegweisende Bücher. Vor allem aber verweist er auf die Notwendigkeit, die Übung des Jesusgebetes mit der Lesung des Neuen Testaments, zumal der Evangelien, zu verbinden. So erhält der Leser nicht nur eine Hinführung zum Jesusgebet, sondern auch eine Anleitung zur Schriftbetrachtung – dies alles allerdings nicht um irgendeines Genusses, sondern um der Bekehrung des Herzens und um der Liebe willen, ohne die es nie zum Herzensgebet kommen kann. Unter dieser geistlichen Voraussetzung möchte das Büchlein des orthodoxen und katholischen Verfassers „der verborgenen ‚Ökumene des Herzensgebetes‘ dienen, in der Christen etwas von einer zutiefst vorgegebenen Einheit der Kirche erfahren. Diese Erfahrung bildet ja die Voraussetzung für alle Bemühungen um die sichtbare Einigung der Christenheit“ (S. 4). Hier zeigt sich der gleiche Geist, der auch Papst Johannes Paul II. in seiner Marienzyklika bewegt, sei es, daß er von Maria im Geheimnis Christi, sei es, daß er von der Gottesmutter inmitten der pilgernden Kirche und von der Einheit der Christen auf dem Weg der Pilgerschaft im Glauben spricht.

Bevor wir uns mit dem Jesusgebet, seiner Beziehung zu Maria und dem Rosenkranz befassen, muß noch auf ein 1985 bei O. Müller, Salzburg, erschienenenes Buch russischen Ursprungs hingewiesen werden: „*Schule des Herzensgebetes. Die Weisheit des Starez Theophan*“. Die Einführung schrieb J. Sudbrack SJ. Starez Theophan (1815–1894) war Mönch, Priester, Professor der theologischen Akademie in St. Petersburg. Er wurde Bischof, verzichtete aber auf sein Amt und lebte noch rd. 30 Jahre lang als Einsiedler. Er wird von der heutigen russisch-orthodoxen Christenheit als „Kirchenvater“ verehrt (J. Sudbrack).

Texte aus seiner umfangreichen geistlichen Korrespondenz wurden 1936 erstmals in russischer Sprache veröffentlicht. Nach englischen und französischen Übersetzungen liegen sie jetzt erstmals in einer sehr guten Übertragung durch Fides Buchheim OSB in deutscher Sprache vor. Die Texte kreisen alle um das Jesusgebet, stellen es aber in den größeren Zusammenhang einer Gebetsschule überhaupt. Es ist die Rede vom Wesen des Gebetes, von seinen Früchten, von Gebetskämpfen u. a. m. In allem geht es jedoch letztlich darum, zum wahren Herzensgebet zu gelangen, denn „im Herzen hat die gesamte geistliche Tätigkeit des Menschen ihre Mitte“ (S. 13). Und jedes Gebet (mit und ohne Worte) soll „aus dem Herzen kommen“, aus wahrer Liebe und Hingabe an den Herrn. „Alles andere Beten ist kein Gebet“ (S. 29).

So geht es denn darum, das Jesusgebet, das ja zunächst nur ein Lippengebet ist, zu verinnerlichen. Und das erfordert, daß der Beter seinen Geist, seinen Verstand, seine ganze Aufmerksamkeit vom Kopf in das Herz hineinzieht und sich dort sammelt, um so in größter Aufmerksamkeit vor dem Antlitz Gottes zu verweilen.

Starez Theophan weiß um die Gefahren eines Wiederholungsgebetes. Was er dazu sagt, ist auch für das Rosenkranz-Beten wichtig:

„Das Jesus-Gebet ist kein Talisman. Seine Macht kommt aus unserem Glauben an den Herrn und aus einer tiefen Vereinigung des Geistes und Herzens mit ihm. Sind wir in dieser Disposition, dann ist die Anrufung des Jesus-Namens wirklich wirkkräftig; aber die einfache Wiederholung der Worte allein bedeutet absolut nichts“ (S. 59).

„Nicht die Worte zählen, sondern allein unsere Gottesliebe“ (S. 65).

„Ihr sucht den Herrn? Ja, sucht ihn, aber sucht ihn in euch selbst! Er ist nicht weit von einem jeden von uns. Der Herr ist nahe allen denen, die ihn wirklich suchen. Findet einen Platz in eurem Herzen, und dort spricht mit dem Herrn. Euer Herz ist der Empfangssaal des Herrn. Wer ihm begegnen will, kann ihn dort finden“ (S. 121).

Doch die wichtigste Voraussetzung dafür ist, daß der Beter seine inneren Kräfte nicht zersplittert. „Der Intellekt und das Herz müssen eins sein. Dann hört das Herumschweifen der Gedanken auf, und man hat ein Steuer gefunden, um seine Barke zu lenken, einen Hebel, mit dessen Hilfe sich die ganze innere Welt in Bewegung bringen läßt“ (S. 102).

Alles in allem geht es um die Verwirklichung von Kol 3, 17: „Was ihr auch tut in Wort oder Werk, tut alles im Namen des Herrn Jesus, und sagt Gott dem Vater durch ihn Dank!“



Inhaltlich ist das Jesusgebet im Grunde eine Kurzformel für unseren Glauben an die Gottessohnschaft („Herr Jesus, du Sohn des lebendigen Gottes“). Zugleich geht es um seine wahre Menschheit („Herr *Jesus*“), und schließlich ist das Gebet ein einzigartiger Ausdruck der Sehnsucht des sündigen Menschenherzens nach Erlösung („Erbarme dich meiner, unser. . .“). Mal wird der Beter um das eine, mal um das andere Geheimnis kreisen. Das Gebet ist unerschöpflich.

Von der Anrufung des Namens JESUS aus kommt selbstverständlich auch Maria in den Blick und damit eine dem Jesusgebet der Ostkirche innewohnende Verbundenheit mit dem Rosenkranz der katholischen Kirche. Die Brücke zeigt sich m. E. besonders deutlich in einem kleinen Abschnitt aus dem Büchlein „Das Jesusgebet“:

„Im Namen JESUS begegnen wir der ganzen Schar der Heiligen: ‚Sein Name steht auf ihrer Stirn geschrieben‘ (Offb 22, 4). In ihm begegnen wir den Engeln. Gabriel war es, der als erster auf Erden den heiligen Namen verkündete, indem er zu Maria sagte: ‚Ihm sollst du den Namen Jesus geben‘ (Lk 1, 31). In ihm begegnen wir der Frau, ‚die gebenedeit unter den Frauen ist‘, zu der Gabriel diese Worte sprach und die so oft ihren Sohn mit seinem Namen rief.

Möge der Heilige Geist in uns den Wunsch wecken, den Namen zu hören, wie ihn die Jungfrau das erstmal hörte, und ihn so zu wiederholen, wie ihn Maria und Gabriel aussprachen. Möge unsere eigene Anrufung des Namens zu dieser Tiefe der Anbetung, des Gehorsams und der Zärtlichkeit vordringen!“ (44).

Die innere Verwandtschaft zwischen Rosenkranz und Jesusgebet ist im letzten Jahrzehnt vor allem in den Blick gekommen durch die anregende Arbeit von Rainer Scherschel „*Der Rosenkranz – das Jesusgebet des Westens*“ (Freiburger theologische Studien), Freiburg 1979. Es handelt sich um eine Dissertation, die 1977/78 von der Theologischen Fakultät Trier angenommen worden ist. Inhaltlich hat sich der Verfasser mit den Ursprüngen des Jesusgebetes und des Rosenkranzes befaßt, mit dem Ave Maria als christozentrischem Wiederholungsgebet, mit Name, Begriff und Geschichte des Rosenkranzes u. a. m.

Scherschel weist nach, daß im Verlauf eines langen geschichtlichen Prozesses beide Gebetsformen je in ihrem Bereich zu sehr volkstümlichen, auch für Laien geeigneten Gebeten geworden sind, die jedoch ursprünglich dem monchischen Milieu des Ostens entstammen. Auch „das Ave Maria kommt offenkundig aus dem Osten“ (S. 53). Es ist vermutlich über alte Liturgien in den Westen gelangt und steht von Anfang an auch in einem asketisch-spirituellen Kontext, „der dem ursprünglichen Kontext des Jesusgebetes im Osten sehr ähnlich ist“ (S. 60). Es ging auch beim Ave um das immerwährende Gedenken des Herrn, um die „memoria“ in Verbindung mit häufiger Wiederholung des Englischen Grußes (S. 60, Anm. 174).

Das alte biblische Ave bestand bis ins Spätmittelalter nur aus dem Grußwort des Engels (Lk 1, 28) und dem Segenswort Elisabeths über Maria (Lk 1, 42). „Die Kernaussage des Ave Maria ist das Christosdogma . . ., denn

jedes Ave Maria mündet in den Lobpreis der Frucht ihres Leibes“ (S. 68). Im Laufe des 13./14. Jahrhunderts wurde dann sehr bewußt an diese biblischen Formulierungen der Name „Jesus“ angefügt (S. 154). „Die Anrede ‚Ave Maria‘ spricht nicht dagegen, daß man das Ave fortan auch als ausdrückliches Jesusgebet bezeichnen kann“ (S. 89). Denn Jesus und Maria gehören unlöslich und untrennbar zusammen. „Maria ist integrierender Bestandteil der gottmenschlichen Jesuswirklichkeit“ (S. 89). „Nimmt man dies alles zusammen, so kann man sagen, daß das Ave Maria in dem angehängten Namen Jesu seinen Höhepunkt erhalten hat.“

Wenn das Ave auch vorher schon in einem theozentrischen und christozentrischen Sinnzusammenhang stand – als Mittel zum immerwährenden Beten, als Mittel zur Wachhaltung der ‚memoria dei‘, . . . – so erhält dieser Zusammenhang eine eindeutige ‚Sinnspitze‘ durch die Hinzufügung des Namens Jesu. Das Ave Maria wird Jesusgebet im eigentlichen Sinn, da die Intentionen der Namen Jesu-Verehrung mit ihm verbunden werden.

Dies ist jedoch noch nicht das Ende einer Entwicklung, die das Ave in einen christusbezogenen Zusammenhang stellt. Diese Entwicklung geht vielmehr weiter, indem die Leidens- und Leben-Jesu-Betrachtung des Spätmittelalters mit dem wiederholenden Ave-Maria-Gebet zum ‚Leben-Jesu-Rosenkranz‘ mit seinen zahlreichen Gesetzen oder Geheimnissen verknüpft wird. Es entsteht der Rosenkranz als eine neue Weise und Stufe von Jesusgebet“ (S. 89).

Der Rosenkranz, eine christozentrische Gebetsform, in der der Beter sich von Maria hinführen läßt zu Jesus – diesen Gedanken betont auch Papst Johannes Paul immer wieder. Gerade um dieser Führung willen verlangt der Rosenkranz (wie das Jesusgebet), daß er gestützt wird durch die betrachtende Lesung des Neuen Testaments, zumal der Evangelien (es sei daran erinnert, daß schon der russische Pilger in seinem Sack nicht nur die Philokalie, sondern auch die Heilige Schrift als seine tägliche geistliche Nahrung bei sich trug).

Die reife Frucht aller genannten Werke zu unserem Thema ist das 1986 erschienene Büchlein des Erfurter Exegeten Heinz Schürmann *„Rosenkranz und Jesusgebet. Anleitung zum inneren Beten“*.

Das Büchlein enthält (unter kritisch wertender Einbeziehung auch von Anregungen im Gotteslob) eine Fülle bester praktischer Vorschläge sowohl für das betrachtende Rosenkranzbeten als auch für das Jesusgebet. Ein besonders beeindruckender Vorschlag Schürmanns lautet: „Wir schließen uns dem Kirchenjahr an und lassen betend das Evangelium des vergangenen Sonntags oder Festes die Woche hindurch nachklingen.“ Dafür gibt er für das gesamte Kirchenjahr anhand aller drei biblischen Lesezyklen Anregungen. Besser wäre es allerdings, „wenn der Hörer des Evangeliums sich selbst aus diesem einen Satz herausnimmt, der ihn besonders angesprochen hat und den er in ein Gesätz seines Jesusgebetes . . . einfügen kann“ (53).

Schürmann zeigt, wie man den Rosenkranz in Angleichung an das Jesusgebet und umgekehrt das Jesusgebet in Angleichung an den Rosenkranz beten kann, weil „beide Gebete im tiefen Grund, der Jesus ist, eins sind“ (42). In großer Dankbarkeit und Freude sei darauf verwiesen, daß sich in diesem Büchlein nicht nur ein Professor der Theologie sehr schlicht als Beter zu erkennen gibt, sondern daß er sich auch den Anfängern zuwendet und versucht, ihnen behutsam und ehrfürchtig vom Kreuzzeichen und Vaterunser an zu helfen, sich in die eine oder andere Weise des Betens einzuleben. Darum überlegt er, „wie wir mit Hilfe des Rosenkranzes – besser: ‚mit dem Blick‘ und ‚an der Hand‘ der Muttergottes – betrachten lernen können“ (18).

Das Beglückende dieser Art der Hinführung ist vor allem für den Einzelbeter die Ermütigung, sich dem stillen Verweilen und meditativen Kreisen um das jeweilige Geheimnis hinzugeben, denn es ist „nicht gegen den Geist dieses tiefen Gebetes, wenn dann ein einzelnes Gesätz gerade soviel Gebetszeit beansprucht, wie das sonst etwa ein ganzer Rosenkranz tat“ (17). Der Beter soll ganz einfach „Mut zu dem haben, was in der Tiefe seiner Seele ihm das Beten leicht macht“ (39).

Einige kritische Hinweise könnten vielleicht bei der zu erwartenden zweiten Auflage berücksichtigt werden. Meiner Ansicht nach sind ein paar Einfügungen (im Zusammenhang mit den Vorschlägen des Verfassers zum Jesusgebet) zu abstrakt geraten, z. B.

„Herr Jesus Christus,  
erbarme dich meiner.  
Reaktionslos gut wie du,  
erbarme dich meiner“ (80).

„Herr Jesus Christus,  
erbarme dich meiner.  
Nächstendienst ist Gottesdienst,  
erbarme dich meiner“ (136).

Vor allem aber sollten die Zwischensätze beim Jesusgebet in der direkten Rede und also Du-bezogen verbleiben. Statt

„Herr Jesus Christus,  
erbarme dich meiner.  
Der uns geliebt hat bis ans Ende,  
erbarme dich meiner“

wäre die Formulierung „der du uns geliebt hast bis ans Ende“ m. E. sehr viel persönlicher. Ähnliches gilt für den Zwischensatz (118) „der die Niedrigen erhöht“ (statt dessen: der du die Niedrigen erhöhst . . .); ebenfalls (122) „heute ist uns der Retter geboren“. Statt dessen könnte es im Rahmen des Gebetes sehr persönlich heißen: „Heute bist du uns als Retter geboren, erbarme dich unser (meiner)“. Schließßlich auch S. 134:

„Herr Jesus Christus,  
erbarme dich meiner.  
Der alle Tränen trocken wird (statt dessen:  
Der du alle Tränen trocken wirst),  
erbarme dich meiner.“

Umschlossen sind die praktischen Meditationsanregungen von einer Einführung in Rosenkranz und Jesusgebet und einer abschließenden Besinnung auf die Mitte (die für „Anfänger“ allerdings etwas reichlich hohe und abstrakte Theologie enthält).

In der Einführung differenziert Schürmann beide Gebetsformen und weist doch immer wieder auf ihre tiefere Übereinstimmung hin. Selbst die marianische „Grundmelodie“ beim Rosenkranz, die dem Jesusgebet zu fehlen scheint, ist doch die Melodie des Heiligen Geistes in der Kirche, „in dem es allein zu echter Christusbegegnung kommen kann“ (13). „Der ‚marianische Raum‘ des Rosenkranzes ist der ‚kirchliche Raum‘ des Jesusgebetes. Die marianische Komponente des Rosenkranzes leistet einen Dienst, den auch das Jesusgebet . . . benötigt. Freilich: Den Rosenkranz kann man mit viel Recht ‚das Jesusgebet des Westens‘ nennen, kaum aber wohl mit gleicher Richtigkeit das Jesusgebet auch den ‚Rosenkranz des Ostens‘. Schon darum wäre es eine ungeistliche Torheit, den Rosenkranz durch das Jesusgebet verdrängen zu wollen“ (13).

Doch beide Gebetsweisen „ergänzen einander, weil sie in der Tiefe eine große Gemeinsamkeit haben. Ein Rosenkranzbeter wird sehr leicht das Jesusgebet lernen. Es wäre zu wünschen, daß Beter des Jesusgebetes Freude fänden am Rosenkranzgebet. Wenn diese ‚Geschwister‘ in der Ost- und in der Westkirche gleichermaßen Heimatrecht bekämen, wäre das eine Hilfe auf die volle Einheit der Kirche hin“ (14).

---

Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers. Erste vollständige deutsche Ausgabe. Herausgegeben und eingeleitet von Emmanuel Jungclaussen, Freiburg (Herder) <sup>1</sup>1986, 238 S., 28,00 DM.

Das Jesusgebet. Anleitung zur Anrufung des Namens JESUS, von einem Mönch der Ostkirche. Herausgegeben und eingeleitet von Emmanuel Jungclaussen, Regensburg (Pustet) <sup>1</sup>1985, 72 S., 9,80 DM.

Kallistos Ware/Emmanuel Jungclaussen: Hinführung zum Jesusgebet. Freiburg (Herder) <sup>1</sup>1986, 127 S., 12,80 DM.

Kleine Philokalie. Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet. Reihe: Klassiker der Meditation. Zürich/Einsiedeln/Köln (Benziger) 1976, 190 S., 8,80 DM.

Rainer Scherschel: Der Rosenkranz – das Jesusgebet des Westens. Freiburger theol. Studien, Freiburg (Herder) <sup>1</sup>1982, 26,80 DM.

Heinz Schürmann: Rosenkranz und Jesusgebet. Anleitung zum inneren Beten, Freiburg (Herder) 1986, 175 S., 18,80 DM.

Schule des Herzensgebetes. Die Weisheit des Starez Theophan. Mit einer Einführung von Josef Sudbrack SJ, Salzburg (Otto Müller) 1985, 197 S., 27,80 DM.

Barbara Albrecht

## Protector des Schönstattwerkes Zum Tod Kardinal Höffners

Die weltweite Anteilnahme am Tod von Kardinal Höffner hat gezeigt, welches ungewöhnliche Maß an Achtung und moralischer Autorität sich der Erzbischof von Köln und langjährige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz erworben hatte. Sein Abschiedswort „im Zeichen des Kreuzes“ gehört sicher zu den bewegendsten Zeugnissen ungebrochener Gläubigkeit und „Geborgenheit in der Kirche“ in unserem Jahrhundert. Sein vielfältiges Wirken ist von den verschiedensten Seiten gewürdigt worden. Hier soll als Zeichen des Dankes und der bleibenden Verbundenheit ein Aspekt seines Hirtendienstes im Gottesvolk beleuchtet werden, der ihn mit dem Schönstattwerk und seinem Gründer verbindet.

In Rom, während der letzten Sitzungsperiode des Konzils und in einer dramatischen Situation der Schönstattgeschichte, hat Bischof Höffner im Kreis der damals versammelten Schönstätter – unter ihnen auch Weihbischof Tenhumberg – erzählt, wie er zum ersten Mal mit Schönstatt in Berührung gekommen sei. Zu Anfang des Krieges nahm er an Priesterexerzitien teil, die P. Kentenich unter dem Thema und mit dem Anliegen „Der apokalyptische Priester in apokalyptischer Zeit“ hielt. Später, in seiner Zeit als Professor in Münster, kam er auf verschiedene Art und Weise – auch durch wissenschaftliche Arbeiten seiner Schüler – mit der Organisation und Spiritualität Schönstatts in Berührung. Zu einer folgenreichen Neubegegnung kam es ab 1963, als er im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz eine besondere Verantwortung für die Schönstattbewegung übernahm und ihn der Heilige Vater zum „Custos et Moderator“, zum „Protector des Schönstattwerkes“ ernannte und ihm Prälat Wilhelm Wissing als Assistenten zur Seite gab. Schönstatt war seit dem Beginn der Apostolischen Visitation und der Verbannung seines Gründers 1951 in einer schwierigen Situation. Wie viele andere Lebensaufbrüche in der Kirche mußte es lange ringen um seine Anerkennung durch die kirchliche Autorität. Bischof Höffner kam nach sorgfältiger Prüfung zu der Überzeugung, daß das neue Leben in Schönstatt echt und von Gottes Heiligem Geist gewirkt sei.

Diese seine Auffassung vertrat er – verbunden mit entsprechenden Vorschlägen zur praktischen Lösung umstrittener Fragen – in der Folgezeit vor den

Autoritäten der Kirche in Deutschland und in Rom. Daß dem Schönstattwerk 1964 die rechtliche Autonomie gewährt wurde, 1965 die Gemeinschaft der Schönstattpatres gegründet werden konnte, vor allem aber, daß Ende 1965 und Anfang 1966 die schwierigen Fragen um den Gründer geklärt wurden, ist wesentlich mit sein Verdienst. Im Januar 1966 schrieb er an Mitglieder des Deutschen Episkopates: „Der Heilige Stuhl hat die einschränkenden Bestimmungen, denen H. H. Kentenich und das Schönstattwerk bisher unterstanden, aufgehoben. Mit Zustimmung des Hl. Stuhles hat H. H. Kentenich die Gesellschaft der Pallottiner verlassen und ist von mir in die Diözese Münster aufgenommen worden. Er darf sich mit Erlaubnis des Hl. Stuhles uneingeschränkt der Vollendung des von ihm gegründeten Schönstattwerkes widmen.“

Als Pater Kentenich an seinem 80. Geburtstag von Bischof Höffner als Priester in die Diözese Münster inkardiniert wurde, hat er seinem neuen Bischof ein Treueversprechen eigener Art abgelegt: „Wir wollen uns bemühen, mitzuhelfen, daß die Diözese eine ausgeprägte Familie wird . . . Die Kirche soll künftig mehr als bisher eine einzige, große Familie Gottes darstellen. Und wo eine Familie, da ist es selbstverständlich, muß auch ein Paterfamilias sein. Und der Paterfamilias jeder Diözese soll der Bischof sein . . . Offenbar von innen heraus, nicht nur aus der Erkenntnis der Notwendigkeit, steht hier ein Bischof vor uns, der das als ein besonderes Anliegen auffaßt, was das Konzil so überaus stark ersehnt: Bischof – ein Paterfamilias.“ Jahre später, als sich die Wellen und Wogen um Schönstatt beruhigt hatten und das Werk in seinen einzelnen Gemeinschaften seinen endgültigen kirchenrechtlichen Ort suchte, schrieb Kardinal Höffner an eine römische Amtsstelle: „Ich kann bezeugen, daß die Schönstattbewegung bei allem eigenständigen Leben und Streben keinerlei Tendenz zur Absonderung zeigt, sondern im Gegenteil eine strukturelle und geistige, ja auch emotionale Hinordnung auf den Bischof und den Hl. Vater bekundet.“

Als Bischof der Weltkirche mit klarem Blick für die Zeitlage, aber auch sicherem Gespür für das Wirken des Heiligen Geistes in dieser Zeit, hat Kardinal Höffner sehr früh das Aufkommen der neuen geistlichen Bewegungen signalisiert und sie als Hoffnungszeichen für die Kirche der Zukunft erkannt. Grundsätzlich und praktisch hat er ihnen Wege zu ebnen versucht. Schönstatt durfte sich in all diesen Jahren seiner Wertschätzung und vielfältigen Hilfe versichert halten.

Zum letzten Mal kam Kardinal Höffner nach Schönstatt zur Feier des 100. Geburtstags von Pater Kentenich am 15. September 1985. In Konzelebration mit vielen Kardinälen und Bischöfen aus der ganzen Welt und zusammen mit den 13 000 Pilgern feierte er auf dem Pilgerplatz die Eucharistie. In seiner Predigt kam er im Schlußabschnitt auf die großen Ideale zu sprechen, die Pater

Kentenich seiner geistlichen Familie mitgegeben hat. Der Kardinal schloß mit den für ihn bezeichnenden Worten, die ganz der Haltung Pater Kentenichs entsprachen: „Wenn Sie die Hundertjahrfeier der Gründung Ihrer Bewegung begehen, zählen wir das 2014. Gehen Sie mit Mut und Gottvertrauen dem neuen Jahrtausend entgegen. Gott tröstet Sie: ‚Kann wohl eine Mutter ihr Kind vergessen? Und vergäße sie es auch – ich vergesse Dich nicht. Denn siehe: Ich habe Dich in meine Hände geschrieben‘ (Jes 49, 16). Und Gottes Hände sind gute Hände.“ *GMB*

## Karmelzelle und Schönstattheiligtum

### Oda Schneider †

Am 12. März 1987 starb im Alter von 95 Jahren im Karmel St. Josef zu Graz Oda Schneider, Sr. Maria Cordis OCD. Was sie auf Wunsch ihrer Priorin den Mitschwestern in den letzten Jahren von ihrem überaus bewegten Leben als Kind einer österreichischen Offiziersfamilie und Frau eines Offiziers, als Schriftstellerin, Dichterin und schließlich Karmelitin erzählt hat, haben die Schwestern in einem kleinen Bericht zusammengestellt, der in der Zeitschrift „Christliche Innerlichkeit“ (Heft 2/1987) veröffentlicht worden ist. Da Oda Schneider vor ihrem Eintritt in den Karmel (1947) geistlich in Schönstatt beheimatet war, übernehmen wir mit Erlaubnis der Priorin einige Abschnitte aus dem Lebensbericht dieser großen Frau und ergänzen, was zum Verständnis der Situation im Blick auf Schönstatt wissenswert sein dürfte.

„Als Neunzigjährige erinnerte sie sich vor allem daran, daß ihr (in den 30er Jahren) die Frauenfrage sehr am Herzen gelegen war. In dem schon damals neuerwachten Mitverantwortungsbewußtsein der Laien in der Kirche galt es vor allem, die spezifische Verantwortung der Frau aufzuzeigen. Neben den Vorträgen versuchte sie das auch in dem Büchlein ‚Vom Priestertum der Frau‘. Die berechtigte Freude am Frausein wachhalten und in den Frauen ihrer Zeit ein neues Verantwortungsbewußtsein für Kirche und Welt wecken, das wollten in den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen neben ihr auch Gertrud von Le Fort, die das Buch ‚Die Ewige Frau‘ herausgegeben hat, und Dr. Edith Stein, die, von diesem brennenden Anliegen erfüllt, Vorträge in Deutschland, Österreich und der Schweiz hielt. Im Jahre 1931, als Edith Stein das Büchlein ‚Ethos der Frauenberufe‘ veröffentlichte, kam es zu einer Begegnung zwischen ihr und Oda Schneider.

In dem Büchlein ‚Die Macht der Frau‘ versuchte Oda Schneider die Größe gottgeinteten Frauentums darzustellen. Die spätere dritte Auflage dieses Werkes wurde von den nationalsozialistischen Machthabern konfisziert und eingestampft. Als Begründung dafür wurde ‚Judenverherrlichung und Hellscherei‘ angegeben.

Nach einem ihrer Vorträge, im Jahre 1935, wurde sie von Pater Greb, einem Schüler Pater Kentenichs, angesprochen. Hier erfuhr sie zum ersten Mal von der Schönstattbewegung. Immer häufiger führten sie ihre Vortragsreisen nun neben Berlin und Stuttgart auch nach Schönstatt, der Wiege der neuen, von Pater Kentenich ins Leben gerufenen Bewegung. Bei ihm, dem sie allzeit mit großer Verehrung und Liebe zugetan blieb, machte sie in der Folge auch Exerzitien. Das Thema dieses Kurses war: ‚Das Eingehen auf den Willen Gottes‘. Der Mensch müsse, so erinnerte sich Sr. Maria Cordis noch als Vierundneunzigjährige, dem Willen Gottes ganz eingefügt sein und sich darin bewegen wie ein Federflöckchen im Wind. Während dieser Tage sei sie Pater



Kentenich einmal im Stiegenhaus begegnet. Er habe sie freundlich angelächelt und dann gesagt: ‚Auch Sie sind so ein Federflöckchen im Wind.‘ Dieses Wort des geistlichen Vaters habe sie unendlich beglückt.

In einer Zeit, da nationalsozialistisches Gedankengut alle Gesellschaftsschichten zu durchdringen begann, wurde ihr Schönstatt zur geistigen Heimat. Die Leitgedanken dieser Bewegung – das Reich Gottes überall hintragen, Apostolat auf allen Gebieten, innige Marienverehrung – schienen ihr das Gebot der Stunde zu sein. Konstituiert sich die Schönstattbewegung heute auch vorwiegend als Säkularinstitut, waren ihr ursprünglich noch verheiratete Laien angegliedert. So wurde Frau Oda Schneider damals für viele Mädchen und Frauen die ‚Mutter Oda‘. Es mag dazu, so scheint uns, nicht nur ihre gediegene Frömmigkeit und ihre hohe Bildung, sondern auch ihre einfühlsame Mütterlichkeit beigetragen haben.“

Einige Erklärungen könnten die hier angesprochenen geschichtlichen Entwicklungen in Schönstatt und die Rolle, die Oda Schneider dabei gespielt hat, noch stärker durchsichtig machen. Innerhalb der Schönstattbewegung – die ja in ihrer organisatorischen Gliederung grundsätzlich für alle offensteht – hatte Oda Schneider sich dem Apostolischen Frauenbund angeschlossen. Aus diesem hatte sich in den zwanziger Jahren bereits die eigenständige Gemeinschaft der Marienschwestern entwickelt. Aber auch in dem Teil der verbliebenen Bundeskurse, zu dem Oda Schneider gehörte, wurde in diesen Jahren ein Sehnen und Streben nach einem „Orden in der Welt“, nach einem Leben radikaler Christusnachfolge im Geist der Gelübde mitten in der Welt. Es war die Zeit, in der an mehreren Stellen in der Kirche gleichzeitig eine neue Form religiösen Gemeinschaftslebens entstand, die später „Säkularinstitute“ genannt wurde. Innerhalb Schönstatts führte diese Entwicklung aus dem Frauenbund heraus 1938 zum ersten Satzungsentwurf der „Frauen von Schönstatt“. Diesen Namen verdankt das Institut Oda Schneider, die an diesem Prozeß des gläubigen Suchens engagiert beteiligt war. Das Ringen um die endgültige Lebensform der „Frauen von Schönstatt“ bis hin zur Konstituierung durch den Gründer am 2. Februar 1946 brachte auch für sie eine Neuentscheidung. Während es 1938 in den Satzungen noch hieß: „Die Ordensfamilie der Frauen von Schönstatt nimmt grundsätzlich ihre Kinder sowohl aus dem jungfräulichen als auch aus dem Ehestand auf“, bestimmten die Satzungen 1945: „Der jungfräuliche Stand ist die Voraussetzung für die Zugehörigkeit zur Familie.“ So konnte Oda Schneider in der Gemeinschaft, die sich kontinuierlich zu einem Säkularinstitut entwickelt hatte, nicht mehr verbleiben. Nach dem Tod ihres Gatten (1947) trat sie in den Karmel ein.

Mit dem Institut der Frauen von Schönstatt (und manchen anderen Schönstättern) blieb sie zeitlebens durch ihr nahestehende Mitglieder verbunden. Dies zeigte sich bei persönlichen Gesprächen, bei Besuchen und nicht

zuletzt in ihrem Gebet und Opfer, das sie immer wieder versprach. Ebenso begleitete sie das Schicksal Pater Kentenichs mit lebendigem Interesse. Besonders während der langen Jahre seiner Verbannung bekundete sie häufig ihre Anteilnahme und ihr fürbittendes Gedenken. Eine reife Frucht ihres Karmeldienstes hat die Verstorbene noch 1979 in Gestalt der Bibelmeditation „Abraham glaubt an die Liebe“ dem Schönstatt-Institut Priesterverband (Diözesanpriester) in seinem „biblischen“ Ort Moriah gewidmet. Im Vorwort zu dieser kleinen Schrift ist die Rede von dem „Jahrzehnte fortwirkenden Vatererleben“, das die Verfasserin dazu gedrängt hat, „sozusagen die Meerestiefe im Herzen der Vatergestalt des Patriarchen auszuloten. Dabei entdeckt sie in dem ‚spannungsreichen Liebespiel zwischen göttlicher Fügung und menschlicher Fügsamkeit‘ (Pater Kentenich) jene den Menschen führende und formende Vaterliebe Gottes, die sich in der Botschaft Jesu . . . offenbaren wird. Dabei wird Abraham zum klassischen Vorbild des Glaubens an die Liebe Gottes nur auf dem Wege herbster Prüfungen in den ‚dunklen Nächten der Sinne und des Geistes‘, wie sie gerade die Karmelspiritualität in ihren großen Heiligen herausgemeißelt hat.“

Daß hinter dem kleinen Werk die Gestalt Pater Kentenichs steht, dessen Lebensgeschichte ja mit besonderer Deutlichkeit abrahamitische Züge trägt, hat Sr. Maria Cordis selber bekundet. Mit dieser Abraham-Meditation sollte „gebeteter Dank aus einer Karmelzelle ins Urheiligtum zu Schönstatt“ strömen. Umgekehrt geht nun unser Dank für die große christliche Frau Oda Schneider, Sr. Maria Cordis, vom Urheiligtum zum barmherzig liebenden Vatergott im Himmel. Er möge ihr die Vollendung dessen schenken, was ihr Herz in ihrem Leben und Dienst für Ihn auf Erden ersehnt hat.

## Frühe Rezensionen von Pater Kentenich

Vor einiger Zeit hat man in der Trierer pastoraltheologischen Zeitschrift „Pastor bonus“ einige Beiträge von Pater Kentenich aus dem Jahre 1913 entdeckt. Neben einem Aufsatz über „Praktische Missionsarbeit“ erschienen auch vier Buchbesprechungen aus der Feder des damaligen Spirituals am Studienheim der Pallottiner in Vallendar. Es war die Zeit zwischen der Vorgründungsurkunde und der Gründung Schönstatts. Diktion und Anliegen der hier veröffentlichten Rezensionen erinnern stark an die Vorträge und spirituellen Schwerpunkte der Tätigkeit Pater Kentenichs unter den jungen Seminaristen, wie sie uns aus „Unter dem Schutze Mariens“ bekannt sind. – Wir danken Herrn Franz Lüttgen, Köln/Kerkrade, für die Mitteilung der bisher unbekanntenen Stücke und die Anregung zur Veröffentlichung.

*Mariens Erdenglück. Mai-vorträge, gehalten bei St. Ludwig in München von Dr. theol. Franz Klasen. Dritte und vierte Auflage. Mit oberhirtlicher Druckgenehmigung. 12. (IV, 92 Seiten.) Regensburg 1913, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, broschiert, M. 1.00.*

Ein Einblick in die Predigtliteratur älterer und neuerer Zeit zeigt, daß mit Vorliebe die einzigartige Stellung der Gottesmutter in der Heilsökonomie und ihre entsprechende Würde und Seligkeit in begeisterten Lobreden gefeiert wird. Daneben sind aber auch die Predigten berechtigt, die uns Maria menschlich näher rücken. Denn trotz ihrer Größe hat die Gebenedeite den unendlichen Abgrund zwischen Geschöpf und Schöpfer nicht überschritten: sie ist und bleibt Mensch. Ja, wie es bei den neueren Heiligen-Leben mit großem Beifall aufgenommen wird, daß neben dem „Außergewöhnlichen“ auch das „Gewöhnliche“ voll und ganz Berücksichtigung findet, so dürfte ein ähnliches Verfahren auch bei Marienpredigten – schon allein der Abwechslung wegen – zuweilen sogar sehr erwünscht sein.

Von diesen Erwägungen ausgehend, hat Klasen einen glücklichen Wurf getan. Der unbefriedigte Glückshunger drängt unsere Zeit immer mehr in ein fieberhaftes und kostspieliges Suchen und Ausschürfen neuer Glücksquellen, die zumeist vergiftet sind. Klasen deckt uns nun im Erdenleben Mariens Quellen auf, die jedem leicht und dauernd zugänglich sind, Quellen, aus denen sogar die Schmerzensmutter wahres Erdenglück geschöpft hat. Sie heißen: Zufriedenheit, Pflege des inneren Menschen, Arbeit, Berufsliebe, Gebet, Geduld, Nächsten- und Gottesliebe.

Die Beweise – entnommen der Hl. Schrift, Philosophie (Psychologie) und den Sitten und Gebräuchen der damaligen Zeit – sind scharf durchgeführt. Durchweg wird die – in vorliegender Materie nicht von allen beobachtete – syllogistische Regel: *Aequae ac praemissae extendat conclusio voces* streng beobachtet. Auch die Saiten des Herzens, des Gemütes werden in entsprechender Weise angeschlagen.

Die Sprache, die sich zuweilen zu rhetorischer Kraft und poetischer Fülle aufschwingt, ist – geringere sprachliche Härten abgerechnet – einem gebildeten Publikum angepaßt. Die praktische Brauchbarkeit des kleinen Werkchens

dürfte noch wesentlich erhöht werden, wenn die folgenden Auflagen mehr Gewicht legen wollten auf eine straffere und für das Auge leicht wahrnehmbare Disposition.

*Einunddreißig Betrachtungen über das Ave Maria. Vorträge für die Maiandachten mit einer Einleitungsrede für den 30. April abends. Verfaßt von Anton Thim, Dechant und Pfarrer. Zweite, durchgesehene Auflage. Mit kirchlicher Druckgenehmigung. 8. (IV, 200 Seiten.) Regensburg 1913, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Preis broschiert M. 2.80.*

Es handelt sich hier um mehr als eine bloße Durchschnittsleistung. Dafür bürgt der Name des Verfassers sowie des verstorbenen P. Hattler SJ, dessen „Lehrreiche Auslegung des Ave Maria“ in Form einer Pilgerreise nach Mariazell den Vorträgen zugrunde liegt. Die Wahl der Beweise, der Bilder und Redeweise gibt dem Ganzen ein echt volkstümliches Gepräge, das überall erfrischend, reinigend und heiligend auf Herz und Gemüt wirkt. Etwas eigentümlich mag es berühren, daß der eine oder andere Gedanke des vorhergehenden Vortrags zu Anfang des folgenden vielfach unverhältnismäßig lange weitergesponnen wird. Dadurch verliert die einzelne Predigt ihre engere thematische Einheit. Doch dürfte dieses Verfahren seine Begründung und praktische Berechtigung finden in dem Bestreben des Verfassers, größere, verwandte Partien nach Möglichkeit zusammenzuschließen und so in ihrer ganzen Wucht auf den Zuhörer einwirken zu lassen. Alles in allem wird hier nicht nur dem Prediger – besonders, wenn er vor dem Volk oder als Anstalts-erzieher vor den unteren Jahrgängen seiner Pflegebefohlenen zu sprechen hat – ein schätzenswertes Hilfsmittel an die Hand gegeben, die reichhaltige Sammlung kann auch mit Nutzen als Betrachtungsbuch und geistliche Lesung – sowohl privatim als gemeinschaftlich – benutzt werden.

*Geist des hl. Franz von Sales, Fürstbischof von Genf. Gesammelt aus den Schriften des Joh. Pet. Camus, Bischof von Belley. Neu dargestellt von Dr. Leopold Ackermann, Stadtpfarrer und bischöflich-geistlicher Rat. 2. Aufl. Mit kirchlicher Druckgenehmigung. 8°. XVI u. 360 S. brosch., 3.00 Mk., in hocheleg. Halbfranzband, 4.50 Mk., Regensburg (Manz) 1913.*

Das moderne Seelenleben steht nach mannigfachen gefährlichen Revolutionen vor einer neuen bedeutungsvollen Krisis. Übertriebene Verstandeskultur und gänzliche Veräußerlichung an materiellem und technischem Fortschritt oder – in neuester Zeit – einseitige Konzentrierung auf körperliche Ertüchtigung haben im Herzen eine gähnende Lehre geschaffen, deren Ausfüllung zu einem gebieterischen Imperativ unserer Tage geworden ist. Mehr denn je wird darum die Eroberung der Innenwelt, die harmonische Ausbildung aller Kräfte, besonders die Willensschulung in den Mittelpunkt eines regen ethischerzieherischen Interesses gestellt. So ist es nicht zu verwundern, daß uns nicht selten aus fremdem Lager theoretisch wie praktisch eine gründliche Rechtferti-

gung unserer vielgeschmähten Aszese geboten wird. In immer weitere Kreise dringt das rechte Verständnis für eine zielbewußte, systematische Selbstzucht und Selbstbehauptung. Gleichzeitig beginnt auch die lange, lange unterbundene religiöse Ader wieder zu schlagen. „Der moderne Mensch schleicht in der Mitternachtsstunde um das Grab seines Gottes“ (Nietzsche).

Aus dieser günstigen Sachlage erwächst für alle, denen die Verteidigung der Rechte Gottes auf Erden als Aufgabe gestellt ist, die dringliche Pflicht, den neuen Strömungen die gottgewollte Bahn zu weisen. Es gilt, mit klugem Anpassen an das moderne Empfinden den notwendigen psychischen Kontakt herzustellen oder zu befestigen, um dann „aus dem uralten echten Christentum und einem neuen Menschentum eine neue Harmonie zu schaffen“ (Lippert). Eine wesentliche Erleichterung in diesem schwierigen Unternehmen bietet offenbar ein sicherer, zuverlässiger Führer.

Diesen finden wir im hl. Franz von Sales. Pius IX. steht nicht an, zu erklären: „*Coelestis eius doctrina, veluti aquae vivae flumen, rigando ecclesiae agro, utiliter populo Dei fluxit ad salutem*“. Nicht nur einzelne Größen, wie Bischof Paul von Keppler, sondern ganze religiöse Genossenschaften gehen lernbegierig bei diesem großen Heiligen in die Schule<sup>1</sup>. Wer von seinem Geiste, von seinen Grundsätzen durchdrungen ist, wer sich, wie er, zu einem milden, stillen, innerlichen Mann Gottes, zu einem Apostel und Held der christlichen Geistesfreiheit<sup>2</sup> herangebildet hat, der findet sich mit sicherem Blick in den verwickelten Problemen der modernen Seelsorge zurecht, nicht umsonst wird er all seine Kraft und Zeit seiner Lebensaufgabe widmen: mit pädagogischer Meisterschaft wird er den stürmischen Freiheitsdrang unserer Zeit ausnutzen für eine praktische, christliche Lebensrichtung, nicht aus Furcht, nicht aus Zwang, sondern aus dem edelsten Motiv, aus Liebe.

Aufrichtig begrüßen wir darum mit Bischof Paul v. Keppler, P. Meschler SJ und Universitätsprofessor Dr. Zahn die Neuauflage und praktische Umarbeitung des „Geist des hl. Franz von Sales“. Es ist ein Verdienst des Bearbeiters, die durchweg kurzen Kapitel systematisch geordnet zu haben. Wer das Buch mit Verständnis liest, wird es ungern beiseite legen wollen. Für die verschiedensten Lebenslagen bietet es Aufklärung, klargezeichnete Richtlinien und Trost. Ein ausführliches Sachregister dürfte den Wert einer wohl zu erwartenden weiteren Auflage bedeutend erhöhen. Aber auch in seiner jetzigen Gestalt verdient es die weiteste Verbreitung sowohl im Klerus als unter den Laien.

---

1 Cfr. Constitutiones P.S.M. n. 145. In vita et directione spirituali praecipue S. Franciscus Salesius pro duce habeatur.

2 Vgl. Weiß, Philosophie der Vollkommenheit<sup>4</sup>, S. 889, Herder.

*Eucharistia. Die Geheimnisse der Liebe Jesu Christi im allerheiligsten Sakramente zur Betrachtung für alle Freunde Jesu dargestellt. Ein Handbuch für die Vereine der ewigen Anbetung und der Herz-Jesu-Andacht. Verbesserte und vermehrte Ausgabe, herausgegeben von Jos. Ziegler, Kanonikus und geistl. Rat. 4. Aufl. Mit 1 Stahlstich, 12<sup>o</sup>. VIII u. 392 S., brosch., 2.40 Mk., eleg. Ganzleinen, gbd., 3.20 Mk., Regensburg (Manz) 1913.*

Die Kirche, die gottgesetzte Erzieherin der Völker für den Himmel, hält es bei den schwierigsten Zeitverhältnissen für notwendig, den natürlichen und übernatürlichen Erziehungsmitteln ihre Verwandlung, ihre Krönung zu geben in der Eucharistie. Darum die große eucharistische Bewegung, die – vielleicht wider Erwarten – bereits weite Kreise gezogen hat. Vorliegendes Werkchen kommt der Absicht der Kirche im allgemeinen entgegen. Es „will die Zahl der Freunde Jesu, die Verehrer des allerheiligsten Sakramentes vermehren und seinen alten und neuen Freunden eine reichliche Nahrung bieten für die Stunden der Anbetung vor dem Tabernakel“ (Vorwort VI). Darum wechseln zweckentsprechend Gebete und Meßandachten mit Besuchungen des Allerheiligsten und Erwägungen über das Liebesgeheimnis als Sakrament, Kommunion und Meßopfer. Form und Inhalt machen letztere geeignet „für alle Stände, für alle gottliebenden Seelen“ (Vorwort VI).

Bei diesen Vorzügen und bei dem klar ausgesprochenen Zwecke des Buches dürfte es recht befremdend sein, daß die Belehrungen und Erwägungen über die hl. Kommunion (S. 179 u. f.) nicht vom Geiste der neueren Kommuniondekrete inspiriert sind. Seite 180 heißt es: „Dennoch enthält eine einzige Kommunion an sich selbst Gnade genug, uns heilig zu machen, wenn unsere Inbrunst nur hinreichend aus ihrer unerschöpflichen Quelle trinken würde.“ Verfasser läßt also das Maß der Gnaden beim Kommunionempfang einzig von der Disposition des Empfängers bestimmt werden, ohne ein näher determinierendes allgemeines oder besonderes Dekret Gottes anzunehmen<sup>1</sup>. Dieser Ansicht können wir uns schon deswegen nicht anschließen, weil wir in der Wahl des Brotes als Materie dieses Sakramentes nicht nur einen Anhaltspunkt sehen für seine Wirkung<sup>2</sup>, sondern auch für die Häufigkeit seines Empfanges<sup>3</sup>. Dabei soll gerne anerkannt werden, daß die in Frage stehenden Kapitel geeignet sind, beim Leser – vorausgesetzt, daß er schon von anderer Seite über die notwendigen Bedingungen und den Wunsch Christi und seiner Kirche unterrichtet ist – dem Empfang dieses Himmelsbrotes im Sinne des Dekretes Sacra Tridentina Synodus recht fruchtbar zu machen.

1 Vgl. Bartmann, Lehrb. der Dogm., 638, Herder; Pesch, Praelectiones De sacram. P, n. 133.

2 Decretum pro arm.; Denzinger n. 593: Omnem effectum, quem materialis cibus et potus quoad vitam agunt corporalem sustentando, augendo, reparando et delectando, saramentum hoc quoad vitam operari spiritualem.

3 Vergleiche in der zitierten Stelle den Ausdruck: Omnem effectum . . . und die Ausführungen bei Lintelo, Das euchar. Triduum<sup>2</sup>, 60 u. f. Saarlouis, Hausen; Gatterer, Wie oft sollen täglich Kommunizierende beichten?, Linzer Quartalschrift 1913, S. 743.

Vallendar (Kl. Schönstatt).

J. Kenterich P.S.M.

## BUCHBESPRECHUNGEN

INTEGRATION. Es war ein ernsthafter und gelungener Versuch, der anlässlich des Gedächtnisjahres zum hundertsten Geburtstag des Gründers Schönstatts über 80 engagierte Vertreter verschiedener Disziplinen, darunter namhafte Wissenschaftler und Künstler aus sechzehn Ländern, vom 25. bis 29. 9. 1985 zu einem Symposium in Schönstatt zusammenführte. Es war ein wirkliches Symposium, auf dem referiert, diskutiert und in offener und ernsthafter Weise um die Diagnose der Zeit und die Konturen einer christlichen Kultur des dritten Jahrtausends gerungen wurde. Daraus ist ein stattlicher Band von nahezu 450 Druckseiten geworden, der nicht nur die Teilnehmer des Symposiums, sondern alle, die sich der Frage nach der christlichen Gestalt einer Kultur des nächsten Jahrtausends stellen, zur Fortsetzung des Gesprächs einlädt. Der Band ist zweisprachig. Er enthält die Referate in der Sprache, in der sie gehalten wurden (Deutsch/Spanisch). Soweit sie nicht auch ganz in der Übersetzung geliefert werden, ist jeweils eine kurze Zusammenfassung in der anderen Sprache beigelegt.

Das Symposium versuchte, sich unter dem Leitwort „Integration“ der Herausforderung, die unsere ganze Kultur heute betrifft und viele Fragen aufwirft, zu stellen. Daß heute die desintegrativen Tendenzen vorherrschen, dürfte weniger umstritten sein als die Frage, wie dem weiteren Auseinanderfallen der seelischen Kräfte im Menschen und dem drohenden Zerfall unserer christlichen Kultur begegnet werden kann. Das Symposium galt daher vor allem der Frage, wieweit durch ein integratives, organisches Denken, wie es Joseph Kentenich eigen war, Ansätze und Leitlinien für eine neue christliche Kultur sichtbar gemacht werden können. Es ist verständlich, daß bei einer derart umfassenden Fragestellung viele und recht verschiedenartige Facetten aufscheinen, die deutlich erkennen lassen, daß es sich um eine sehr zentrale und zugleich äußerst faszinierende Aufgabe handelt. Dies wird in der vorliegenden Dokumentation sichtbar, macht es aber auch schwer, angesichts der Fülle der Gedanken einen Überblick zu geben. Daher kann in einer solchen Besprechung nur auf den einen oder anderen Beitrag näher eingegangen werden.

Der erste Themenkreis gilt der *Diagnose unserer geistigen Situation* unter dem Gesichts-

punkt integrativer und desintegrativer Tendenzen. Der Mainzer Philosoph Gerhard Funke analysiert in seinem Beitrag „Analysen zur Signatur der Gegenwart“ die geistesgeschichtliche Entwicklung bis hin zu den heutigen „verkappten Religionen“. Der Soziologe Pedro Morandé aus Santiago/Chile verweist in seinem Artikel „Integrative und desintegrative Tendenzen in der lateinamerikanischen Kultur“ auf die dort gegenwärtigen symbolisch-sakramentalen Kategorien und damit auf die synthetische Kraft von Ritus und Sakrament. Als Gegenbild entfaltet Herta Schlosser, Koblenz/Mainz, „Die Vision der klassenlosen Gesellschaft und die theoretische Bewältigung desintegrativer Tendenzen im Marxismus“. Ihm stellt der lateinamerikanische Theologe Hernán Alessandri, Santiago/Chile, unter dem Thema „Pater Kentenich vor der kulturellen Problematik unserer Zeit“ den kulturpädagogischen Ansatz Schönstatts gegenüber. Er versucht, aus der Sicht eines gläubigen österlichen Realismus die Konturen einer christlichen Kultur oder – mit den Worten Papst Pauls VI. – einer „Zivilisation der Liebe“ zu skizzieren. Aus der Fülle des biblischen Gottesbildes fällt Licht auf den von Christus her verstandenen Menschen und die menschliche Gesellschaft und läßt eine neue Zukunft aufscheinen, in der Kultur (wieder) christlich geprägt wird und in organischer Weise die Gesamtheit der Lebensäußerungen eines Volkes integriert.

Der zweite Kreis gilt der *Integrationskraft der christlichen Gottesoffenbarung*. Der Freiburger Dogmatiker Gisbert Greshake legt in seinem äußerst anregenden Beitrag „Zur Integration von Gottesglaube und Welterfahrung“ einen symbolontologischen Entwurf zu einem neuen, vertieften Verständnis des Verhältnisses von Gott und Welt vor. In einer ganzheitlichen Sicht zeigt er auf, was wir heute neu zu lernen haben: „Schöpfung als Ausdruck Gottes, als symbolum und sacramentum, als Zeichen und Ort seiner Selbstoffenbarung und Selbstgabe“ (S. 155). Dies führt zu einem sakramentalen Verständnis von Welt. Wer um das Kreuz Christi weiß und „die Entfremdungsgestalt der Welt als Sakrament des gekreuzigten Gottes“ erkennt, kann es wagen, alles Geschaffene als Ausdruck Gottes zu begreifen (S. 159), um ihn in allen Dingen und Ereignissen zu finden.

Die alte und stets aktuelle Frage nach dem Verhältnis zur Naturwissenschaft greift der

emeritierte Münchener Dogmatiker Leo Scheffczyk unter dem Titel „Zur Problematik der Integration von Humanwissenschaften und Theologie“ auf und entfaltet Integration und organisches Denken als „Einbeziehung der natürlichen Wahrheiten in ein höheres Ganzes“ (S. 175). Ihm stellt der argentinische Dogmatiker Lucio Gera, Buenos Aires, den Entwurf von Puebla als konkretes Modell gegenüber: „Die Unverzichtbarkeit der Kategorie ‚Vorsehung‘ zur Bewältigung der Problemstellung Glaube und Geschichtlichkeit“. Die Perspektiven aus dem Verständnis Joseph Kentenichs entfalten Rainer Birkenmaier, Freiburg („Der Mensch zwischen Welt und Gott: Gesetzmäßigkeiten organischer Bindung bei Pater Kentenich“), und Lothar Penners, Vallendar („Vorsehungsglaube und Bund – der spirituelle Ansatz Pater Kentenichs“). Aus beiden Darlegungen wird deutlich, wie ernst Joseph Kentenich um die Frage des Verhältnisses Gott – Mensch – Welt gerungen und welch fruchtbare Wege er anhand der Zweitursachenlehre eines Thomas von Aquin und der Konkretisierung der klassischen Lehre von Vorsehungsglaube und Bund gewiesen hat. Interessante Erfahrungen und Überlegungen legt Alberto Methol Ferré, Montevideo/Uruguay, zur Frage der Inkulturation des christlichen Glaubens über die Marienheiligtümer vor. Eine weltweite Kirche braucht die Verwurzelung vor Ort.

Auf diesem Gesamthintergrund nimmt der dritte Themenkreis *Integration als Sendung der Kirche im Dienst an einer neuen Gesellschaft* die Herausforderung für die Zukunft in den Blick. Der Soziologe Norbert Martin, Koblenz und Rom, fragt nach dem „Grundriß einer neuen Welt – Gesellschaft im Visier Pater Kentenichs“, und seine Ehefrau Renate Martin, Mitglied des Päpstlichen Rates für die Familie, verweist auf die unverzichtbare Bedeutung der Familie für diese Aufgabe: „Integration und Menschwerdung: Das Paradigma Familie in seiner Bedeutung bei Pater Kentenich“. Beide zeigen Perspektiven auf, die nicht nur die faszinierende christliche Vision Joseph Kentenichs, sondern auch ein Stück gelebter und erfahrener Antwort erkennen lassen. Diesem Anliegen dienen auch die von der Erziehungswissenschaftlerin Inge Birk, Stuttgart („Erziehung unter dem Anspruch der Integration“), dem chilenischen Gewerkschaftler Jorge Morales, Santiago („Für eine Integration der organisierten Arbeiter in die Gesellschaft und den Staat“) und der in Südafrika tätigen Wissenschaftlerin

Edith Raidt, Johannesburg („Kurse in christlicher Geschäftsführung – Versuch einer Integration von Religion und Wirtschaft“), vorgelegten „Modelle sozialer Integration“. Sie zeigen glückliche Ansätze und Erfahrungen und geben so der schwierigen Thematik zusätzlich konkrete Konturen.

Einer der Höhepunkte ist der Beitrag des Aachener Bischofs Klaus Hemmerle, „Integration – Auftrag und Lebensvollzug der Kirche“. Seine Ausführungen entfalten Integration als zentrale biblische Botschaft und Aufgabe. Sie geben dem Anliegen „Integration – Herausforderung an eine Kultur des dritten Jahrtausends“ eine solide und allgemeinverständliche theologische Grundlegung und führen vom biblischen Ansatz zu den Kernanliegen Joseph Kentenichs: Vorsehungsglaube, Vater und Väterlichkeit, Familie, Organismusdenken, Gehorsam und Freimut, Maria.

„Rückblick und Ausblick“ von Günther M. Boll, Vallendar, die Dokumentation eines öffentlichen Podiumsgesprächs und sechs weitere schriftlich vorgelegte Beiträge zur Tagungsthematik (u. a. vom französischen Mariologen René Laurentin und dem Mainzer Philosophen Josef Stallmach) schließen den Band ab.

Was einem Buch, in dem eine derartige Fülle von Autoren zu Wort kommt, selten gelingt, ist in diesem Band in geradezu einmaliger Weise geglückt: Die Beiträge stehen nicht nebeneinander; sie haben eine gemeinsame Mitte. Sie gehen aufeinander zu und sprechen miteinander. Die Fülle verwirrt und erdrückt nicht, sie regt an und bereichert. Das Anliegen Joseph Kentenichs wird gerade in diesem breiten Kontext in seiner herausfordernden Aktualität und Zukunftsperspektive deutlich. Der Dialog, der hier begonnen wurde, zeigt sich schon in diesem Band als anregend und fruchtbar. Es ist ein Beginn, der nach Fortsetzung ruft und dazu ermutigt. Jeder, dem die Gestalt Pater Kentenichs oder die angesprochene Thematik ein Anliegen ist und der sich dem Gespräch öffnet, wird diesen Band mit bleibendem Gewinn lesen.

Günther M. Boll und Lothar Penners (Hrsg.): *Integration. Herausforderung an eine Kultur des dritten Jahrtausends. Interdisziplinäres Symposium aus Anlaß des 100. Geburtstages Pater Joseph Kentenichs, 25.–29. 9. 1985, Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt 1986, 444 S., 48,00 DM.*

Robert Zollitsch



GEISTLICHER SÄMANN. Der Gründer des Opus Dei war kein theologischer Schriftsteller. Sein bekanntestes Buch, „Der Weg“, ist eine Sammlung geistlicher Aphorismen. Es hat viel Kritik erfahren, vom Stil und vom Inhalt her. Immerhin hat es eine erstaunliche Verbreitung gefunden, die Weltauflage nähert sich der Drei-Millionen-Grenze. Es muß also etwas Ansprechendes und Überzeugendes haben. Jahre nach seinem Tod erschien nun ein zweites, ähnliches Buch: Die Spur des Säckmanns („Surco“). Wieder ist es eine locker zusammengefügte Sammlung geistlicher Erfahrungen und Einsichten, die oft noch die Spuren des unmittelbar Erlebten an sich tragen. Es stammt ganz offensichtlich aus dem Leben und Wirken eines Seelsorgers, der nur eine Leidenschaft kennt: das eigentlich christliche Leben und Streben mit allen Mitteln zu fördern. Wenn man das Büchlein auf sich wirken läßt und versucht, charakteristische Linien und Schwerpunkte herauszuspüren, lassen sich vielleicht drei solcher Kristallisationszentren nennen.

Da ist einmal das selbstverständliche Ineinander von Natur und Gnade beim Aufzeigen der christlichen und gleichzeitig menschlichen Tugenden. In immer neuen Variationen umkreisen die Aphorismen das Zentrale des Lebens aus der Gotteskindschaft. Aber gerade darin kommen die echt menschlichen Anlagen zu ihrer Entfaltung und Reife: Großzügigkeit, Freude, Kühnheit, Aufrichtigkeit, Loyalität, Disziplin, Natürlichkeit, Wahrhaftigkeit, Freundschaft sind Titel einzelner Kapitel. „Die natürlichen Tugenden eines Christen (werden) durch ihre Verwurzelung im Göttlichen veredelt... Die Gnade durchtränkt bis in die letzten Tiefen die Natur, heilt sie und vergöttlicht sie gleichsam... Diese vertiefte Wertschätzung des Menschlichen ist ein ‚erster Sieg‘ der Gnade“, schreibt Msgr. del Portillo im Vorwort. – Ein zweiter Zug: es geht um ein authentisches christliches Leben und Heiligsstreben in der Welt: „Beabsichtige nicht, die Welt in ein Kloster zu verwandeln“ (312). „Wer hat gesagt, man müsse sich in eine Zelle oder in die Gebirgseinsamkeit zurückziehen, um heilig zu werden?“ (314). In diesem Konzept spielt das volle Ernstnehmen des Berufes eine zentrale Rolle: „Auch du hast eine Berufung zum Beruf“ (491). „Eine nach professionellen Maßstäben stümperhafte Arbeit kann nicht geheiligt werden“ (493). – Ein dritter Zug schließlich besteht darin, daß es im ganzen Buch darum geht, den Leser zu motivieren und

anzuleiten, alles Halbe und Mittelmäßige zu überwinden, in allem ein Höchstmaß anzustreben: „Lediglich ‚gute Männer‘ und ‚gute Frauen‘ – das genügt heute nicht. Wer sich damit zufriedengibt, ‚ziemlich gut‘ zu sein, ist nicht gut genug: wir brauchen ‚Auführer‘, ‚Rebellen aus Liebe““ (128).

Wie man sieht, sind die großen Anliegen des Gründers des Opus Dei sehr verwandt mit den Anliegen auch des Gründers Schönstatts. Man wird vergeblich in dem kleinen Buch eine neue, mitreißende „Theologie“ suchen. Der Verfasser ist ganz offensichtlich in der gesunden Tradition der Kirche verwurzelt, versucht in seelsorgerlicher Leidenschaft, dem Menschen von heute Wege zu weisen, wie er den Anspruch Jesu verwirklichen kann. Dabei wählt er oft die direkte Anrede, man spürt den Anspruch des „geistlichen Meisters“. Der Hinweis auf das willige Sichöffnen einem geistlichen Führer gegenüber durchzieht das ganze Buch. Wer sich durch die aphoristische Form, die traditionelle Ausdrucksweise und die ungewohnte Art der direkten Anrede nicht abschrecken läßt, wird in den Aphorismen gesunde Nahrung für ein christliches Leben in der Welt finden.

*Josemaría Escrivá: Die Spur des Säckmanns. Adamas-Verlag, Köln 1986, 352 S., 28,- DM.*

Günther M. Boll

VINZENZ PALLOTTI. Zu meiner Freude sind mir zwei Bücher in die Hand gekommen, die beide eine Hilfe für das Verständnis der Spiritualität Pallottis anbieten. Pater Kantenich hatte in seinem „Oktoberbrief 1949“ in einem Gesamtwurf die geschichtsschöpferische Persönlichkeit Pallottis aufgrund seines Menschen-, Gemeinschafts- und Gottesbildes in Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Strömungen dargestellt. P. Amoroso geht einen anderen Weg. Er zeichnet den geistlichen Weg Pallottis von 1816–1850 (vor allem aufgrund der Quellen in Bd. IX und X der Opere Complete) Schritt für Schritt nach. Es gelingt ihm, einen Einblick in die „Werkstatt“ eines Heiligen zu geben, der wegen seiner mystisch-tiefen Erfahrungen und seiner universellen Schau und wegen der inneren Einheit von Person und Werk nicht leicht zu entschlüsseln ist. Das einfühlsame Erzählen und deutende Referieren authentischer Aussagen des Heiligen spiegelt vor allem innere Erfahrungen und ist immer wieder auf das Ziel der Heilig-

keit hin orientiert (innigste Verbindung mit dem leidenden Herrn und Umwandlung des ganzen Lebens in Gott). P. Amoroso ist eine Deutung des spirituellen Weges Pallottis gelungen, der neu die Größe dieses „Apostels der unendlichen Liebe Gottes“ zeigt.

Ein Buch anderer Art sind die „Ausgewählten Schriften“. Es ist eine Art Anthologie authentischer Pallottitexte zu verschiedenen Themenkreisen (1. Die Gesellschaft des Katholischen Apostolates. 2. Die Priester- und Brüdergenossenschaft. 3. Die Schwesternkongregation. 4. Aufzeichnungen aus dem geistlichen Tagebuch. 5. Gebete) mit exakten Einleitungen von Fachleuten pallottischer Spiritualität und Geschichte. Von den Schwierigkeiten der Auswahl und Übersetzung gibt die Einleitung eine Ahnung (S. 13–20); spezielle italienische Ausdrücke sind im Anhang mit Verweisstellen erklärt (S. 332–341). Pallotti hat in einen ganz anderen Zeit- und Sprachraum hineingeschrieben, er ist nicht Schriftsteller, sondern Apostel und Mystiker – man spürt den „Mangel einer Sprache seelischer Unmittelbarkeit“ –, dazu ist das italienische Sprachgehäuse nicht das deutsche. Und doch kann eine diese Sprache auch heute ansprechen, weil man in jedem Satz dem von Gott ergriffenen Heiligen begegnet. Hat P. Amoroso auf wichtige Daten der inneren Entwicklung aufmerksam gemacht: 1832 Trilogie des Maimonats, Geistliche Vermählung mit Maria; 1835 das Jahr der Gründung seines Werkes; 1839 tiefe mystische Erfahrung der Barmherzigkeit Gottes und Erarbeiten einer „juristischen Trilogie“, u. a. sein Hauptwerk „Gesellschaft des Kath. Apostolates“, so kann man in den ausgewählten Schriften geeignete Texte dazu finden. Daß dabei marianische Texte weniger vertreten sind – auch nicht die Tagebucheinträge vom 31. 12. 1832 –, hängt wohl damit zusammen, daß P. Köster bereits 1964 eine eigene Monographie zu dieser Thematik geschrieben hat.

*Francesco Amoroso: Griff ins Grenzenlose. Der geistliche Weg des Vinzenz Pallotti. Ins Deutsche übertragen von P. Ludwig Münz. Norddeutsche Provinz der Pallottiner, Limburg/Lahn 1986, 327 S.*

*Vinzenz Pallotti: Ausgewählte Schriften. Hrsg. von P. Bayer und J. Zweifel. Pallotti-Verlag, Friedberg bei Augsburg 1985, 364 S., 49,- DM.*

Paul Zingg

MARIA FÜR HEUTE – das ist, wie H. U. von Balthasar in seinem neuesten Büchlein ausführt, *Maria in der Wüste*, Maria, die zur Kirche wird: den apokalyptischen Angriffen des Widersachers ausgesetzt, der sie und ihre „Kinder“ (Offb 12, 17) in unseren Tagen wie nie zuvor bespöttelt und verfolgt. Doch die tödlich Bedrohte wird in eben dieser Wüste unseres Heute von Gott genährt und gerettet. „Für die gesamte Weltgeschichte muß die Kirche sich merken: Sie erhält hinreichend Nahrung von Gott, um in der Wüste nicht umzukommen, und sie hat von der sie verfolgenden Schlange Abstand genug, um von ihrem Gespött nicht weggeschwemmt zu werden. Das muß ihr genügen“ (17).

Maria ist die *Mutter des Messias*, deren adventliche Schwangerschaft nicht ohne Schmerzen, nicht ohne Vorahnung des Kreuzes war. Was Balthasar dann in großer Ehrfurcht in wenigen Sätzen über die jungfräuliche Geburt sagt, ist angesichts der gegenwärtigen Diskussion höchster Beachtung wert und erweist jede weitere Spekulation über dieses Mysterium als überflüssig.

Maria ist nicht nur Mutter des Messias, sondern unter dem Kreuz und an Pfingsten *Mutter der Kirche* und *Mutter Kirche* geworden, die für ihre Kinder (wie Paulus) geistigerweise „Geburtsschmerzen“ leidet, bis Christus in ihnen Gestalt gewinnt (vgl. Gal 4, 19). Diese „Kraft geistigen Gebärens“ eignet auch den großen Ordensgründern. Sie ist eine „Kraft, die sich über Jahrhunderte, Jahrtausende hin nicht erschöpft. Sie ist der entscheidende Grund, weshalb die katholische Kirche . . . so hartnäckig auf dem Zölibat des Priesters beharrt. . . . Wird der marianische Ursprung dieser Gnade (des geistigen Gebärens) verstanden, so kann sie oft geradezu handgreiflich „an ihren Früchten erkannt“ werden“ (27).

„Maria für heute“ ist das „*Gedächtnis der Kirche*“ (Johannes Paul II.). Die kleine Meditation von Balthasars über Marias Nachdenken angesichts jener Geheimnisse, in die sie einbezogen ist und deren Sinn sie doch total überträgt, gehört zum geistlich Anregendsten in diesem kleinen Werk. „Nachdenken“ – das meint nicht Tappen im Dunkeln, sondern „stilles

Wachsen in der Einsicht“, und zwar bis hin zum Verstehen unter dem Kreuz, „daß man zum Unbegreiflichsten ja sagen muß“ (36).

Balthasar gibt auch Hilfestellung zum Verständnis der neueren Marienerscheinungen. „Schon rein dadurch, daß sie sich selber zeigt, führt sie uns in das Geheimnis dessen ein, was Kirche in ihrem Wesen ist: ein reines Werk der Gnade Gottes.“ Und zugleich zeigt Maria auf das, was wir anstreben sollen, „um rechte Gefäße für diese Gnade zu werden, um die eigentliche Rolle der Kirche . . . in ihrem Heilsauftrag für die Welt richtig zu spielen“ (42 f). Und wenn der Rosenkranz bei den Erscheinungen eine solche Rolle spielt, so auch deshalb, damit wir aus der Perspektive Marias, „aus ihrem Gedächtnis auf die Mysterien des Lebens Jesu“ blicken (43). Was Christus, was Gott für Maria ist, „wird zum Urbild dessen,

was er für uns sein sollte, und dies gelingt, wenn wir in Einfalt durch sie hindurch (wie durch unser ‚Augenglas‘) auf die Erlösungsgeheimnisse zu blicken suchen“ (44).

Was von Balthasar über Ehe und Jungfräulichkeit, über die Armen und das Magnificat, über die Wunde der Seele Marias als Zuflucht für die vielen und schließlich über Maria als „fürbittende Allmacht“ und ihren Schutzmantel, unter dem jeder Platz findet, sagt – alles ist inhaltlich ungemein dicht, manchmal fast zu dicht, weil komprimierte Theologie des Verfassers. Wer sich jedoch meditativ darauf einläßt, wird von dieser geistlichen Nahrung lange und gut leben können.

*Hans Urs von Balthasar: Maria für heute. Freiburg (Herder) 1987, 70 S., 9,80 DM.*

Barbara Albrecht

---

M. ERIKA FRÖMBGEN, Ludwigshafen, geboren 1931 in Düsseldorf. Seit 1976 Fachreferentin (Pädagogik/Psychologie) in der staatlichen Schulaufsicht.

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).

BARBARA ALBRECHT, geboren 1927 in Bremen, mehrjährige Tätigkeit als Leiterin des Seminars für Seelsorgehilfe in Bottrop/Münster. Seit 1973 Referentin für theol.-spirituelle Erwachsenenbildung im Bistum Osnabrück.

# REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Einundzwanzigster Jahrgang

1987

## INHALTSVERZEICHNIS

### I. ZEICHEN DER ZEIT

<i>G. M. Boll</i> : Mündiges Christsein . . . . .	Heft (1)	1
–: Die prophetische Stimme der Kirche . . . . .	(2)	49
–: Bürgerliche Religion . . . . .	(4)	145
<i>B. Albrecht</i> : Die Marienzyklika „Redemptoris Mater“ . . . . .	(3)	97

### II. ABHANDLUNGEN

***: Zur Situation Schönstatts . . . . .	(1)	3
<i>Albrecht, Barbara</i> : Zur Stellung der Frau in der Kirche . . . . .	(3)	108
<i>Bauer, Gerhard</i> : Das Focolar – ein Weg für die Kirche . . . . .	(2)	71
<i>Boll, Günther M.</i> : Mutter der Glaubenden Das Marianische Jahr als Herausforderung . . . . .	(2)	51
<i>Czarkowski, Hans M.</i> : Schönstatt als Laienbewegung . . . . .	(3)	99
<i>Frömbgen, M. Erika</i> : Pädagogische Reflexionen zu einer neuen Bildungskrise . . . . .	(4)	147
<i>Kentenich, Joseph</i> : Liebesbündnis als Grundidee . . . . .	(2)	82
<i>Lehmann, Karl</i> : Neue geistliche Bewegungen – warum und wozu? . . . . .	(1)	12
<i>Müller, Helmut</i> : Freiheit und Bindung Anregungen Adolf Portmanns (I. Teil) . . . . .	(1)	24
–: II. Teil . . . . .	(2)	60
<i>Schlösser, Herta</i> : Biblischer Bund und politischer Vertrag . . . . .	(4)	157
<i>Strada, Angel L.</i> : Der 2. internationale Kongreß kirchlicher Bewegungen . . . . .	(3)	122
<i>Weimer, Ludwig</i> : Die Integrierte Gemeinde . . . . .	(1)	31

### III. SCHÖNSTATT SPIRITUELL

<i>Albrecht, Barbara</i> : „Mein Vater bist du“ (Ps 89, 27) . . . . .	(1)	37
–: „Ewig denkt er an seinen Bund“ (Ps 105, 8) . . . . .	(2)	89
–: „Zum Haus des Herrn wollen wir pilgern“ (Ps 122, 1) . . . . .	(3)	127

### IV. SCHÖNSTATT INTERNATIONAL

<i>Boll, G. M.</i> : Zum Tod Kardinal Höffners . . . . .	(4)	179
<i>Fernandez, Rafael</i> : „CARISMA“ . . . . .	(1)	39
<i>Germann, Edwin</i> : Schönstatt in Schwarz-Afrika . . . . .	(3)	129
<i>Kentenich, Joseph</i> : Frühe Rezensionen . . . . .	(4)	185
***: Oda Schneider † . . . . .	(4)	182

### V. KLEINER LITERATURBERICHT

<i>Albrecht, Barbara</i> : Jesusgebet und Rosenkranz . . . . .	(4)	170
--	-----	-----

### VI. BUCHBESPRECHUNGEN

<i>Amoroso, F.</i> : Griff ins Grenzenlose (P. Zingg) . . . . .	(4)	191
<i>Andre, A.</i> : Wallfahrt für die Kirche (G. M. Boll) . . . . .	(2)	92
<i>Balthasar, H. U. von</i> : Maria für heute (B. Albrecht) . . . . .	(4)	192
<i>Bettelheim, B.</i> : Freud und die Seele des Menschen (G. M. Boll) . . . . .	(2)	93
<i>Boll, G. M./Penners, L. (Hrsg.)</i> : Integration (R. Zollitsch) . . . . .	(4)	189
<i>Bujo, B.</i> : Afrikanische Theologie (G. M. Boll/A. Ripberger) . . . . .	(3)	139
<i>Calaminus, J.</i> : Lobpreis in Zion (B. Albrecht) . . . . .	(2)	92
<i>Ciardi, F.</i> : Menschen des Geistes (A. Strada) . . . . .	(3)	140
<i>Cube, F. v./Alsbuth, D.</i> : Fordern statt verwöhnen (M. E. Frömbgen) . . . . .	(3)	141
<i>Escrivá, J.</i> : Die Spur des Säckmanns (G. M. Boll) . . . . .	(4)	191
<i>Ferchl, W.</i> : Das Geheimnis der Neurosenheilung (H. Hug) . . . . .	(2)	93
<i>Greshake, G.</i> : Gott in allen Dingen finden (H. Gedemer) . . . . .	(2)	94
<i>Henkes, V.</i> : Leben in deinem Licht (B. Albrecht) . . . . .	(2)	95
<i>Laurentin, R.</i> : Dieu seul est ma tendresse (C. Bonn OSB) . . . . .	(2)	91
<i>Martin, N. u. R.</i> : Gemeinschaft des Lebens und der Liebe (M. Gerwing) . . . . .	(1)	47
<i>Pallotti, V.</i> : Ausgewählte Schriften (P. Zingg) . . . . .	(4)	191
<i>Pollak, G.</i> : Der Aufbruch der Säkularinstitute und ihr theologischer Ort (P. Wolf) . . . . .	(1)	43

<i>Rösler, R.:</i> Rohstoff Mensch (N. Martin) .....	(1)	46
<i>Schlosser, H.:</i> Menschliches Zusammenleben in Frieden und Freiheit (M. Gerwing) .....	(3)	142
<i>Spaemann, R./Löw, R./Kosłowski, P.:</i> Evolutionismus und Christentum (H. Müller) .....	(3)	143
<i>Wenisch, E. (Hrsg.):</i> Elternschaft und Menschenwürde (J. Piegsa) .....	(1)	46