

REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

ZEICHEN DER ZEIT

Christsein in einer pluralistischen Welt

Pedro Morandé

Marianische Volksfrömmigkeit
und kulturelle Synthese Lateinamerikas

Elisabeth Badry

Zusammenhänge
Ein Beitrag zum „organischen“ Denken

Marieluise Becker

Elisabeth von der Dreifaltigkeit –
die Heilige des „Herzensheiligtums“

Pater Joseph Kantenich

Geschichtsmächte

Zeichen der Zeit

in der Jahresarbeit 1989

Günther M. Boll

Kardinal Newman – ein Kirchenlehrer der Neuzeit

BUCHBESPRECHUNG

ZEICHEN DER ZEIT	
Christsein in einer pluralistischen Welt	1
Pedro Morandé	
Marianische Volksfrömmigkeit und kulturelle Synthese Lateinamerikas	4
Elisabeth Badry	
Zusammenhänge	
Ein Beitrag zum „organischen“ Denken	12
Marieluise Becker	
Elisabeth von der Dreifaltigkeit – die Heilige des „Herzensheiligtums“	26
SCHÖNSTATT SPIRITUELL	
Geschichtsmächte (Pater Joseph Kentenich)	33
SCHÖNSTATT INTERNATIONAL	
Zeichen der Zeit in der Jahresarbeit 1989 in Deutschland (L. Penners)	35
KLEINER LITERATURBERICHT	
Kardinal Newman – ein Kirchenlehrer der Neuzeit (G. M. Boll)	40
BUCHBESPRECHUNG	45

REGNUM · Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

ISBN 0341-3322

Verleger: Schönstatt-Patres Deutschland 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: Fuck, Druck + Verlag, Johannesstraße 42/44
5400 Koblenz-Metternich

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 24,00 + DM 2,60 Porto. Ausland DM 24,00 zzgl. DM 3,20 Porto. Preis des Einzelheftes DM 6,50 + Porto.

ZEICHEN DER ZEIT

CHRISTSEIN IN EINER PLURALISTISCHEN WELT. Auf einen wichtigen Aspekt der revolutionären Umgestaltung in den Ländern des östlichen Europa hat Bischof Wanke von Erfurt hingewiesen: Auch die Kirche muß sich in den neuen gesellschaftlichen Verhältnissen auf Perestroika umstellen. Perestroika aber heißt – in mehr oder weniger radikaler Form – gesellschaftlicher Pluralismus.

Jahrhundertlang existierte die Kirche in Europa – bei allen geschichtlichen Veränderungen – in einer christlich geprägten Umwelt. Einem Europäer wird im Erleben etwa der vom Islam geprägten Kultur der arabischen Länder oder Indiens mit seiner jahrtausendealten Kultur vornehmlich hinduistischer Prägung blitzartig klar, was „christliches Abendland“ bedeutete: eine Symbiose von christlichem Glauben und europäischer Kultur, die das persönliche Leben des Einzelnen wie das öffentliche Leben von Staat und Gesellschaft bestimmte. Diese Synthese ist unwiderruflich an ihr Ende gekommen. Wir leben in einer pluralistischen Welt, in der christlicher Glaube und kirchliche Präsenz nur ein Faktor neben vielen anderen sind. Das wird nun auch im Osten Europas deutlich: Solange in einem Land wie Polen Staat und Partei die Meinungsfreiheit unterdrückt haben, war die Kirche der einzige Ort für die Begegnung aller gesellschaftlichen Kräfte. In der neuen Situation demokratischer Freiheit sieht sie sich unversehens in die Lage versetzt, mit anderen weltanschaulichen und gesellschaftlichen Kräften um die Beeinflussung des persönlichen und öffentlichen Lebens zu ringen. Es wird sich zeigen, wie stark unter den Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaft ihre geistige und geistliche Überzeugungskraft ist.

In diesem Licht werden erneut *Ereignis und Ergebnis des Konzils* in ihrer Bedeutung ansichtig. Zweifellos wollte die Kirche im Konzil genau das: in der Rückbesinnung auf ihr ureigenes Wesen zeitbedingte Formen abstreifen, um sich mit ganzer Kraft in die Neugestaltung von Kultur und Gesellschaft einbringen zu können. Die heutige Situation der Kirche mit ihrer inneren Polarisierung zeigt, daß diese Umstellung und Neuorientierung schwieriger und schmerzlicher ist als gedacht.

Es ist nicht verwunderlich, daß stark traditionalistisch eingestellte Kreise das Alte bewahren wollen – bis in geschichtlich gewordene Formen hinein, ohne viel Unterscheidung zwischen Geist und Form. Sie sehen in der konziliaren Umorientierung, in der Auffassung von Religionsfreiheit und Toleranz, in der Vision von einer neuen Form der Gegenwart von „Kirche in der Welt“ einen Abfall vom wahren Glauben.

Demgegenüber stehen Kreise und Tendenzen, die den Anschluß an die Entwicklungen unserer Zeit suchen. Gerade von ihnen kommt zum Teil massive *Kritik an den neuen geistlichen Bewegungen*. Diese selbst sehen sich – mit Unterschieden, versteht sich – im Glauben an Gottes Vorsehung und die Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Innern seiner Kirche als *Antwort auf die schicksalhaft neu entstandene Situation des gesellschaftlichen Pluralismus*. Ihre Lebensäußerungen lassen sich aber für viele noch nicht in ihrer zukunftsgerichteten Aussagekraft erkennen und deuten. Allzusehnlich ist man bei der Hand, sie als „konservativ“, „spiritualistisch“ oder – wie Knut Walf (vgl. REGNUM 4/89) als „integralistisch“ oder „fundamentalistisch“ einzustufen. Kriterium ist dabei immer neu die Einstellung zum Leben und Wirken unter den Bedingungen der pluralistischen Gesellschaft.

Hier soll am *Beispiel einer Bewegung* der Versuch gemacht werden, die *Koordinaten einer neuen Ausrichtung in der Kirche* verständlich zu machen, die sich wohl erheblich von denen mancher „progressiv“ eingestellter Kreise unterscheiden, aber nicht, weil sie nostalgisch nach einer Wiederherstellung der „Christenheit“ streben, sondern die *Überlebensbedingungen des Glaubens* anders einschätzen – gerade in unserer pluralistischen Welt.

Es ist in der Tat erstaunlich, wie früh Pater Kentenich in der radikalen Veränderung der Situation der Kirche in der modernen Gesellschaft die *Stimme Gottes in der Zeit* erkannte. Mehr noch – wie entschieden und konsequent er als Pädagoge und Strategie darauf reagiert hat: „Darin liegt eine große Tragik, daß wir vielfach Seelsorge betreiben, als hätten wir noch eine gemeinsame Mentalität, als wäre der Kulturumbruch noch nicht da. Was wir im Mittelalter hatten, diese spezifisch katholische Mentalität in der Öffentlichkeit und im privaten Leben, ist heute nicht mehr vorhanden“ (1931). Das wurde für ihn zum Ansatzpunkt für die geistige Ausrichtung seiner Gründung: „Das Mittelalter lebte in einer spezifisch katholischen Atmosphäre, wir in einer spezifisch heidnischen. In diesen wenigen Worten liegt der Grund für die Forderung nach Umgestaltung unserer ganzen pastoralen Tätigkeit“ (1927). Die pastoralpädagogische und spirituelle Ausrichtung Schönstatts ist der Versuch – zusammen mit einer neuartigen Organisationsform –, aus dem Innern der Kirche und in Kontinuität mit ihrer lebendigen Tradition auf die neue Situation zu antworten.

Um wenigstens in kurzen Strichen diese *kühne Vision Pater Kentenichs* zu charakterisieren, sollen die *drei Ansatzpunkte* skizziert werden, die dabei für ihn entscheidend waren. Der erste legt den Akzent sehr stark auf die *Formung der Einzelpersönlichkeit*: „Der neue Mensch ist die eigenständige, die entscheidungsfreudige und -willige, die selbstverantwortliche und freie Persönlichkeit.“ Durch seine Pädagogik des Persönlichen Ideals, die Spiritualität des personalen Liebesbündnisses mit Maria und dem Dreifaltigen Gott,

die Anleitung zur Suche nach dem Wirken Gottes in den Ereignissen des Alltags und der Geschichte versucht Schönstatt diesem Erziehungsziel nahezukommen. Dabei spielt die Erziehung zu einem verantworteten Gebrauch der persönlichen Freiheit gerade angesichts des unübersichtlich vielfältigen Angebots eine zentrale Rolle. Hier geht es zunächst um die erkannte und angestrebte Zielvorstellung christlicher Erziehung und Spiritualität – die Frage, wieweit solche Ziele im Leben verwirklicht sind, steht auf einem anderen Blatt.

Dazu kommt aber nun der zweite Ansatzpunkt: In klarer Absage an das individualistische Menschenbild der Aufklärung spielt im Konzept Pater Kentenichs die *Bindung an die Gemeinschaft* eine wesentliche Rolle. Deshalb spricht er vom „neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft“. Dabei können die Formen und Dichtegrade solcher Gemeinschaftsbindung durchaus variieren. Im Sinne eines zeitgemäßen Modells spielten dabei für Pater Kentenich im Raum seiner eigenen Gründung die Säkularinstitute eine besondere Rolle: „Unser Charakter als Säkularinstitut verlangt in einer bis ins innerste Herz aufgewühlten und ständig sich wandelnden Zeit größere Weltoffenheit und Weltaufgeschlossenheit für Individuum und Gemeinschaft in einer pluralistischen Gesellschaftsordnung als sonst üblich. Ohne sorgfältigste Dauerpflege der gemeinsamen Spiritualität kann man den naturgemäß sich auswirkenden Auflösungstendenzen des Zeitgeistes nicht widerstehen, geschweige denn unentwegt standfest und fruchtbar sein“ (1962). Hier liegt sicherlich für manche Kreise ein Stein des Anstoßes, der leicht zum Vorwurf des elitären Spiritualismus wird. Für Pater Kentenich ist es eine Überlebensfrage lebendiger Glaubensgemeinschaften: „Körperschaften, die als fliegende Inseln mitten in der Welt leben und sich ihr aus apostolischem Geist anpassen müssen, stehen und fallen mit diesem inneren Bindungsorganismus“ (1948).

Der dritte Ansatzpunkt schließlich ist seine Konzeption vom neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft, der *aus innerer Mitverantwortung apostolisch* wird. Dabei legt er eindeutig den Akzent auf das „Seinsapostolat“, das Zeugnis des Lebens. Das gilt vor allem für die beiden Hauptbereiche von Familie und Beruf. Auf der anderen Seite setzt er auf den einzelnen Christen, der gerade aus der Verwurzelung in lebendigen Glaubensgemeinschaften Kraft und Motivation schöpft für einen Einsatz zur Gestaltung des öffentlichen Lebens.

In allem ging es Pater Kentenich darum, die lebens- und glaubensmäßigen Bedingungen zu schaffen für Christsein in einer pluralistischen Welt.

GMB

Pedro Morandé

Marianische Volksfrömmigkeit und kulturelle Synthese Lateinamerikas

Die Kirche Lateinamerikas bereitet sich vor auf die Feier des 12. Oktober 1992, an dem sie den Beginn der Evangelisierung der Völker dieses Kontinents vor 500 Jahren begeht. Der Heilige Vater hat aufgerufen zu einer „Neuevangelisierung“. Das kann aber nur geschehen im Blick auf die Geschichte der Kirche in und mit diesen Völkern.

Der Prozeß einer Neubesinnung auf die 500 Jahre in der Ausrichtung auf die Herausforderungen unserer Gegenwart verlief allerdings nicht so friedlich und ausgewogen, wie man sich das hätte erhoffen können. Von den verschiedensten Seiten, innerhalb wie außerhalb der Kirche, haben sich kritische Stimmen erhoben, die in einzelnen Fällen soweit gingen, jeden rechtmäßigen Grund zu leugnen, der die Feier eines solchen Ereignisses rechtfertigen könnte und deshalb der Kirche nahelegen, lieber zu schweigen. Sie wird der Komplizenschaft an einem schrecklichen Völkermord angeklagt, dem die Ureinwohner Südamerikas praktisch zum Opfer fielen. Das gilt auch dann, wenn sie das nie beabsichtigt hat – objektiv wird sie verantwortlich gemacht. Sicher stecken hinter solchen Anklagen die verschiedensten Interessen: ideologische, politische, geostrategische, religiöse. Es ist für niemanden ein Geheimnis, daß in Lateinamerika ungefähr die Hälfte der katholischen Weltbevölkerung konzentriert ist. Die Kräfte der Säkularisierung können es nicht hinnehmen, daß eine so große Zahl von Menschen europäischer wie gemischtrassiger Abstammung ihre Geschichte und ihr Geschick aus dem Erlebnis ihres Glaubens deuten, der – wie Puebla es ausdrückt – das „Wurzelgeflecht ihrer Kultur“ durchdrungen hat. Aber es gibt gleichzeitig auch eine gewisse Naivität, eine Unwissenheit und ungenügende religiöse wie historische Bildung, eine Mentalität, die leicht an Utopien glaubt, die lieber die reale Erfahrung konkreter Menschen durch Traumvorstellungen eines idealen Lebens von abstrakten Menschen ersetzen möchten. So wird im Namen eines Fortschrittsglaubens gefordert, die Vergangenheit zu vergessen und ihr keinen großen Wert beizumessen, nur die Einlösung eines Versprechens in der Zukunft ins Auge zu fassen. Dabei taucht eine *fatale Alternative* auf, die entweder einseitig *die spanische kulturelle Tradition* hervorhebt, oder auf der anderen Seite das Anliegen der Bewahrung und Neubewertung der *Kultur der indianischen Urbevölkerung* als einzig legitim betont.

Man muß zugeben, daß diese Diskussion zu einer gewissen Verwirrung in der Kirche geführt hat. So birgt die 500-Jahr-Feier der Evangelisierung die Gefahr in sich, daß sie mehr zur Uneinigkeit als zur Einigung beiträgt.

Der Heilige Vater hat im Oktober 1984 in seiner Ansprache in Santo Domingo zur Eröffnung einer „Neun-Jahres-Novene“ vor allem Wert gelegt auf die Haltung der „Demut, die aus der Wahrheit erwächst“, ohne Triumphalismus, aber auch ohne falsche Scham.

Es ist nun die Grundintention des folgenden Artikels zu zeigen, daß diese Phase der Verwirrung nur schöpferisch überwunden werden kann, wenn wir auf Maria schauen, in den verschiedensten Gesichtern, unter denen sie in Lateinamerika verehrt wird. Sie ist wirklich ein „Schlüssel“, mit dem wir die Geschichte der Erstevangelisierung interpretieren können. So hat es jedenfalls unser gläubiges Volk verstanden, so ist es auch gültig in diesem neuen Advent, mit dem die Evangelisierung für heute und morgen beginnt.

Die kulturelle Synthese durch Maria

Betrachtet man, was an den Marienwallfahrtsorten geschieht, fällt sogleich auf, daß die Option zwischen einem entweder spanisch geprägten Lateinamerika oder einem indianischen Lateinamerika falsch gewählt ist. Die Marienverehrung stellt eine Erfahrung von Katholizität dar, die sowohl die spanische wie die indianische Tradition aufnimmt und miteinander verbindet. Darum wird auch die Person Mariens häufig mit dem Phänomen der Rassenvermischung (der Mestizen) assoziiert, welches ja gerade die unwiderlegbare Frucht der geschichtlichen Verbindung zwischen beiden Völkerfamilien ist.

Meines Erachtens kann man vom soziologischen Standpunkt her aufzeigen, daß *die Person Mariens in Lateinamerika die Begegnung zwischen der Urbevölkerung und den europäischen Völkern verkörpert*. Es ist unmöglich, von dem Phänomen der Mestizen auf unserem Kontinent zu sprechen, ohne dabei auf die Marienverehrung an den Wallfahrtsorten hinzuweisen. Die Verteidiger der indianischen Urbevölkerung wie auch die Verteidiger des spanischen Charakters Lateinamerikas haben von ihrem einseitigen Blickwinkel aus die Rassenvermischung immer verachtet, verschwiegen oder ignoriert. Das Problem liegt im Erfassen der Synthese. Der Mestize ist gerade die Möglichkeit, diese Synthese zu verstehen. Aber unsere Intellektuellen bleiben bei der Betonung der beiden Pole. Sie haben den Mestizen durch den „Kreolen“ ersetzt, der zwar in Amerika geboren, aber im Grunde Europäer geblieben ist, obwohl er auf amerikanischem Boden lebt. Er ist ein in eine andere Kultur Verpflanzter, der daher auch den Gegensatz zwischen den beiden unsere Kultur bestimmenden Polen nicht überwinden kann.

Betrachtet man dagegen die in der marianischen Volksfrömmigkeit verehrten Bilder, so tritt uns hier das Mestizentum mit all seinen positiven

Werten entgegen – nicht als Nebenprodukt einer intellektuellen Polemik zwischen Verteidigern der indianischen Urbevölkerung und Verteidigern des spanischen Charakters Lateinamerikas, sondern als stummer Zeuge der kulturellen Synthese unserer Geschichte. Man kann feststellen, daß die Geschichte Lateinamerikas eine Erfahrung von Begegnung und Synthese zwischen Völkern, Rassen, kulturellen Traditionen und verschiedenen Religionen um die Person Mariens ist.

Man muß sich also fragen: Warum hat die Person der Gottesmutter diese Rolle gespielt? Welche Erklärung könnten wir geben, um zu verstehen, warum das Modell Maria so wichtig gewesen ist? Selbstverständlich kann man theologische Begründungen anführen. Aber ich möchte bei der Soziologie bleiben. Die Hypothese, die ich im folgenden anbiete, ist geschichtlich-soziologischer Art.

Das große Problem, welches sich stellt, wenn zwei Menschen oder zwei Völker sich begegnen, besteht darin zu entdecken, ob sie eine gemeinsame Geschichte haben. Wenn man einem Unbekannten begegnet, fragt man, woher er kommt, welche Sprache er spricht usw., um zu sehen, ob es einen gemeinsamen Horizont gibt. *Entdeckt man eine gemeinsame Geschichte, dann ist es auch möglich, eine gemeinsame Gegenwart und eine gemeinsame Zukunft zu entwickeln.* Dies war das größte Problem, welches die Ankunft der Europäer in Amerika mit sich brachte. Die indianische Urbevölkerung konnte eine Jahrtausende alte Geschichte vorweisen, dasselbe galt für die Spanier. Aber welche gemeinsame Geschichte hatten sie? Dies ist für die Kirche und ihren Auftrag zur Evangelisierung an sich sehr wichtig. Da das Christentum Zeugnis eines geschichtlichen Ereignisses und keine Spekulation über die Ursprünge des Menschen und des Kosmos ist, setzt die Evangelisierung voraus, daß die Völker eine Verbindung zu dieser konkreten Geschichte finden, in der das Ereignis stattfand. Ohne diese historische Dimension würde das Christentum zu einer Spekulation, zu einer Idee über Gut und Böse, über die diesseitige und die jenseitige Welt, über das Leben und den Tod. Es bleibt nur in dem Maße sich selbst treu, als es ihm gelingt, das Zeugnis vom Christus-Ereignis, dessen Träger die Kirche ist, mit der konkreten Geschichte der Völker zu verbinden.

Dies war in Lateinamerika sehr schwierig. Die indianische Urbevölkerung mußte die europäische Geschichte aufnehmen und lernen: die Geschichte des Heiligen Reiches, Griechenlands, Roms, Palästinas. Was hatten sie mit dieser Geschichte zu tun? Das Problem war im 16. Jahrhundert so kompliziert, daß ungeheure intellektuelle Anstrengungen unternommen wurden, um es zu lösen. Man sagte zum Beispiel, die Indios seien früher, in der Zeit der Apostel, schon einmal evangelisiert worden und hätten daher eine gemeinsame Geschichte mit der Urkirche. Es erscheint die legendäre

Figur des heiligen Apostels Thomas, der in Mexico mit Quetzalcoatl gleichgesetzt wird, den man aber auch im Hochland der Anden findet. Die Evangelisierung durch die Apostel hätte die ganze Welt eingeschlossen. So wären diese neu entdeckten Völker in Wirklichkeit vom Christentum nur wiederentdeckt worden. Auch gab es Bemühungen von seiten der Bibeltheologie, in den prophetischen Büchern irgendeinen Namen oder Hinweis darauf zu suchen, daß die indianischen Völker bereits in der Bibel bekannt gewesen wären.

Diese Argumente sind ein Beweis für die Absicht, eine gemeinsame Geschichte zwischen dem Christentum und der Welt der indianischen Urbewölkerung zu finden, wie auch für die Schwierigkeit, jahrtausendalte sehr verschiedene Traditionen miteinander in Verbindung zu bringen.

Durch die Person Mariens wird nach meiner Auffassung aus dem Bemühen, eine gemeinsame Geschichte zu finden, eine umfassendere, allgemeinere *Frage nach dem Ursprung der Menschen*. Darum ist *Maria* immer als *die gemeinsame Mutter* verehrt worden. Manche haben diesen Gedanken abwerten wollen, indem sie aufzuzeigen suchten, daß in ihr nichts anderes als der alte Kult der Mutter Erde, der „Pachamama“ des andinischen Hochlandes bzw. der „Tonantzin“ in Mexico enthalten sei. Die gemeinsame Mutter, die Mutter aller Menschen, stelle lediglich die verdeckte Fortsetzung des indianischen Pantheon dar und nicht die christliche neue Botschaft.

Obwohl eine solche Bewertung nicht ganz unbegründet ist, da die Marienverehrung natürlich Elemente des indianischen Kultes aufnimmt, ist sie meines Erachtens doch ziemlich schwach. Sie zieht nicht die tatsächliche Schwierigkeit in Betracht, die in der Verbindung zweier unterschiedlicher kultureller Traditionen liegt und die ein Stück gemeinsame Geschichte brauchen, um einander zu verstehen. *Die Marienverehrung schafft eine Tradition des gemeinsamen Ursprungs der Menschen*, die sowohl die indianische wie die spanische Welt miteinbezieht. Die Marienverehrung verpflichtet zur Synthese, zur Verbindung der Geschichten der Menschen.

Lateinamerika ist ein Beispiel dafür, daß es keine die kulturellen Traditionen eines jeden Volkes respektierende Evangelisierung ohne Maria geben kann. Wir können soziologisch aufzeigen, daß es in den Gebieten Amerikas, in denen Maria nicht verehrt wurde, nicht zu einer Synthese, sondern vielmehr zu einer Konfrontation zwischen den Kulturen kam. Dies ist der Fall in verschiedenen Gebieten in den Anden, wo es einen richtigen Krieg zwischen den indianischen und den spanischen Traditionen gab. Dort hat man an einer dualistischen Konzeption der Welt festgehalten, in der eine Tradition das Gute darstellt und die andere das Böse, ohne daß eine Vermittlung zwischen beiden Kulturen möglich gewesen wäre. Die Position einer

extrem einseitigen Verteidigung der indianischen Urbevölkerung kommt aus diesen Gebieten. Aber es ist bemerkenswert, daß immer dort, wo es Marienverehrung, ein marianisches Heiligtum gab, dieser Dualismus durch die Vorstellung überwunden wurde, daß alle Menschheitsgeschichten – trotz der je eigenen Traditionen und Besonderheiten – Frucht eines gemeinsamen Ursprungs sind.

Meine erste These lautet folglich, daß die *Marienverehrung Ausdruck der katholischen Synthese* gewesen ist (und uns von daher zeigt, wie es in Zukunft sein sollte), deshalb auch nur sie allein uns helfen kann, die Polemik zwischen den Verteidigern der indianischen Urbevölkerung und den Verteidigern des spanischen Charakters Lateinamerikas zu überwinden.

Ein Zweites gilt es unbedingt zu berücksichtigen, wenn man den Vorschlag vom Schweigen der Kirche verstehen und ihm entgegneten will: Die Volksfrömmigkeit, die sich an den Wallfahrtsorten zeigt, bezeugt, daß *die Kirche den Glauben immer als öffentliches Ereignis verstanden hat* und nicht als Privatsache. Wir erleben heute einen fortschreitenden Rückzug der Kirche aus der Öffentlichkeit ins persönliche Gewissen, und man neigt dazu, dem Staat und der Wirtschaft den öffentlichen Raum alleine zu überlassen.

Die Heiligtümer sind ein Beweis dafür, daß die Kirche ein öffentliches Ereignis ist, daß Glaube die Erfahrung einer Begegnung zwischen verschiedenen Völkern und Personen ist. Der Wallfahrtsort ist nicht nur für die überzeugten Gläubigen oder die Mitglieder kirchlicher Organisationen da, sondern er steht allen Menschen offen. Natürlich ist eine Marienverehrung, die einlädt, den gemeinsamen Ursprung alles Menschlichen zu entdecken, eine Hilfe, damit *die Heiligtümer wirklich Stätten der Begegnung sind für alle*, die kommen wollen, und nicht nur für eine kleine begrenzte Personengruppe oder für die kirchlich Engagierten. Aber dies gilt nicht nur für die marianischen Wallfahrtsorte, sondern auch für alle anderen.

Mir scheint, daß sich die Neu-Evangelisierung im Kontext der augenblicklichen sozialen Konflikte in Lateinamerika daran erinnern sollte, daß die *Kirche ein Angebot der Synthese* ist. Sie bietet sich als *Zeichen und Werkzeug der Einheit der Menschen* an, ohne für die falschen Optionen Partei zu ergreifen, die von den Verteidigern der indianischen Urbevölkerung einerseits und den Verteidigern des spanischen Charakters Lateinamerikas andererseits vertreten werden. Sie ist ein Ort der Synthese, denn sie entschleiern uns zuerst den Ursprung und die Art der Idee Gottes vom Menschen, die in der Jungfrau Maria ihre volle Verwirklichung als Mutter Gottes und Mutter der Menschen findet. Und zum zweiten bilden die Wallfahrtsorte des Volkes einen offenen und öffentlichen Raum der Begegnung für alle, die Fragen über den Sinn ihrer Geschichte und ihre Würde formulieren.

Der Moralismus der Elite und die Erfahrung des Geheimnisses

Ich möchte nun auf die religiöse Erfahrung der Elite eingehen und damit das Gegenstück zu den obigen Aussagen über die Volksfrömmigkeit aufzeigen. Bedingt durch den Einfluß der katholischen Aufklärung, die in Lateinamerika einen ausgeprägt jansenistischen Charakter hatte, aber auch durch die laizistische Aufklärungsbewegung, begann die Elite, die Religion mit dem moralischen Fundament gesellschaftlich akzeptierter Verhaltensnormen gleichzusetzen. Eines der wichtigsten Themen des Gedankengutes der Aufklärung war gerade die Kritik am Glaubensgeheimnis, das man als mythisches Verständnis und unentwickelte Vernunft betrachtete. Den durch die Verdrängung des Geheimnisses entstandenen Leerraum nahm dann die ethische Frage ein, was bis zur Auflösung der Religion in Moral ging.

Von diesem Standpunkt aus identifizierte die Elite die Religion mit der Notwendigkeit der Unterscheidung und Festlegung dessen, was „ist“ und was „sein soll“, zwischen „gut“ und „böse“ in jeder gesellschaftlichen Situation und im Leben der Institutionen. In soziologischen Studien haben wir wiederholt aufgezeigt, daß besonders in der mittleren und höheren Gesellschaftsschicht, die eine vollständige Schulausbildung und ein Universitätsstudium hat, die religiöse Erfahrung fast ausschließlich als Akzeptanz eines bestimmten moralischen Verhaltenskodex gesehen wird, der festlegt, was gut und was schlecht ist. Lange Zeit bezog sich dieser sittliche Kodex hauptsächlich auf den Bereich der Sexualität und auf das Verhalten innerhalb der Familie. Heutzutage wird er vorzugsweise auf öffentliche Angelegenheiten in Gesellschaft und Politik angewandt.

Sicherlich hat die religiöse Erfahrung eine moralische Dimension oder Konsequenzen für das sittliche Verhalten. Aber die *Grundfrage* lautet, *ob die religiöse Erfahrung* (die wir mit der Erfahrung des Geheimnisses gleichsetzen können) *die Basis für die Moral ist, oder umgekehrt* – wie offensichtlich bei der Elite – ob es die Moral ist, die nachher zum Fundament für die Erfahrung des Geheimnisses umgestaltet wird.

Von diesem Blickwinkel aus ist es auch möglich, das Thema der Säkularisierung anzugehen. Oftmals wurde die säkularistische Haltung in diesem Zusammenhang als „Vergessen Gottes“ definiert. Aber betrachtet man die augenblicklichen gesellschaftlichen Strömungen – vor allem den ungeheuren religiösen Aufbruch, der in den verschiedensten Kulturkreisen zu verzeichnen ist, im Islam, in den pseudochristlichen Sekten und im Christentum selbst – so müßte man zu dem Schluß kommen, daß die *Säkularisierung nicht mehr vom Begriff des Vergessens Gottes gekennzeichnet ist, sondern eher vom Vergessen der Erfahrung des Geheimnisses*.

In diesem Sinne stellt die Forderung nach dem Schweigen der Kirche erneut eine Anfrage an mich. Wir brauchen tatsächlich ein Schweigen.

Aber was für ein Schweigen? Nicht das Schweigen, das die Kirche aus der Öffentlichkeit verbannt, sondern die Stille, die der Erfahrung des Geheimnisses eigen ist: eine Stille, die aufmerksam auf das Echo der Gegenwart Gottes in der Geschichte lauscht, um aus dieser demütigen Haltung heraus Zeuge seiner Gegenwart sein zu können. Sicherlich muß der Zeuge sprechen. Vielleicht nicht immer mit dem Mund. Das kann durch Gesten geschehen, einfach nur durch sein Dasein. Aber er muß in seinem Leben einen Entwurf, eine Verkündigung, eine Botschaft verkörpern. Wollen wir den aktuellen Säkularisierungstendenzen entgegenreten, so setzt dies die *Bekehrung der Elite* voraus. Zu sagen, man sei gläubig, katholisch, reicht heute nicht mehr. Die Säkularisierung dringt weiter in die Kirche ein, wenn wir den ethischen Normen eine größere Bedeutung zumessen als der Erfahrung des Geheimnisses.

Mir scheint, daß eines der großen Probleme unserer Kirche heute gerade die Auffassung vom Erfolg ihrer pastoralen Pläne als Bewertungskriterium für die Evangelisierung ist. Man läuft damit Gefahr, die Evangelisierung als eine Werbekampagne zu werten, die sich an der Menge der hinzugewonnenen Anhänger mißt und an der Zahl von Personen, die unsere Sprache angenommen haben. Dieses marktwirtschaftliche Kriterium ist schon sehr tief in unser Bewußtsein eingedrungen, fast hat es das Unterbewußtsein durchdrungen. Dies kann tiefgreifende Auswirkungen auf die Veränderung der evangelisierenden Tätigkeit haben. Auf der anderen Seite steht die große pastorale Herausforderung vor uns, wie wir von der Wahrheit Zeugnis geben können, wenn für sie kein Sprachkodex mehr da ist, und es nur noch ein Lexikon für den Erfolg und die Macht gibt. Die Übernahme von Erfolg und Macht als obersten Werten ist direkt mit der Besorgnis darüber verknüpft, daß sich die Kirche Schritt für Schritt aus dem öffentlichen Raum zurückzieht. Wenn dieser tatsächlich allein der Marktwirtschaft und dem Staat überlassen wird, kann es keinen anderen Kodex für die soziale Kommunikation mehr geben als den Erfolg und die Macht. Was könnte man anderes erwarten? Staat und Markt funktionieren eben nach diesen Gesetzmäßigkeiten, so daß, will man den Menschen wieder die Kategorie der Wahrheit künden, dies nur über die Präsenz der Kirche auch im öffentlichen Leben und nicht nur im Privatbereich geht.

Das Marienheiligum ist ein beredtes Zeugnis von der Bedeutung der Gegenwart des Geheimnisses für die Kirche. Es gibt viele Anschuldigungen, die man gegen die Volksfrömmigkeit vorbringen kann und die für gewöhnlich vorgebracht werden. Man spricht von Aberglaube, Mangel an doktrinärer Klarheit und vielem mehr. Aber einen Vorwurf kann man ihr nicht machen – *niemals hat die Volksfrömmigkeit den Moralismus vor die Erfahrung des Heiligen gestellt*. Ich würde die Kritiker fragen: Versuchen Sie nicht, der wirklich religiösen Erfahrung der Pilger eine moralistische Sicht von

Religion aufzuzwingen? Soweit ich die verschiedenen Formen der Volksfrömmigkeit beobachtet und studiert habe, kann ich bestätigen, daß in ihnen allen die *Suche nach dem Geheimnis* lebt, die dazu führt, das eigene Leben mit den Augen des verehrten Bildes zu betrachten und zu beurteilen. Die *Volksfrömmigkeit* stellt daher *eine Art Gegengewicht zu den moralistischen Tendenzen* dar. Wenn es unsere volkstümlichen Wallfahrtsorte nicht gäbe, hätte sich der Moralismus längst unserer religiösen Sprache bemächtigt und wahrscheinlich eine unwiderrufliche „Protestantisierung“ des lateinamerikanischen Katholizismus bewirkt.

Ja, es sind nicht nur die Wallfahrtsorte im allgemeinen, die uns vor dieser Tendenz bewahrt haben, sondern die marianischen Wallfahrtsorte. Das kirchliche Lehramt vom II. Vatikanum bis heute hat uns Maria ganz klar als die Frau des Geheimnisses vorgestellt, die in der Gegenwart des Verkündigungsendgels erkennt, wie Gott selbst in ihr Leben eintritt, wie er ruft und sich als Gabe anbietet. Die Wahrheit über den Menschen, die sie uns lehrt, besteht in der Annahme und Aufnahme dieser Gabe. Maria zeigt uns, daß das Geheimnis Zeichen für die Objektivität des Glaubens ist. Diese Objektivität sichern wir nicht durch theologische Reden, sondern sie gründet in dem unsere Denk- und Verstehenskategorien immer übersteigenden Geheimnis. Dies ist eines der fundamentalen Probleme der heutigen intellektuellen Auseinandersetzung: Man hat keine Kategorien für das Geheimnis und macht aus Gott einfach ein Wort für unsere eigene Argumentationsweise.

So gesehen, gebieten die Marienwallfahrtsorte den Tendenzen der aufgeklärten Elite zum Säkularismus und zum Moralismus Einhalt, und das, wie aufgezeigt, in zweifacher Hinsicht: zum einen ist das Heiligtum Zeichen für die Gegenwart des Geheimnisses; zum anderen gibt es gerade in seinem Geheimnischarakter Zeugnis von der Objektivität des Glaubens, der nicht auf einen persönlichen oder kollektiven Normenkatalog reduziert wird, mit dem neue Anhänger gewonnen werden sollen. Vielmehr erscheint er als eine große Frage, die den bis in seine tiefsten Schichten hinein vom Staunen ergriffenen Menschen offen macht für die Erkenntnis der Gegenwart Gottes.

Zusammenfassend möchte ich sagen: Die marianische Volksfrömmigkeit, die uns in die Dimension des Geheimnisses einführt und uns an die Objektivität der religiösen Erfahrung erinnert, ist ein lebendiges Zeugnis dafür, daß die Kirche in Lateinamerika wirklich ein Ort der Begegnung und der kulturellen Synthese zwischen den verschiedenen Völkern gewesen ist. Wenn sich die Neu-Evangelisierung daher auf die Marienwallfahrtsorte stützt, sichert sie ihre Treue zu der auf dem Konzil verkündeten Wahrheit, daß die Kirche Zeichen und Werkzeug der Einheit des Menschen mit Gott und der Einheit des Menschengeschlechtes ist.

Elisabeth Badry

Zusammenhänge

Ein Beitrag zum „organischen“ Denken

Ich liebe die gewöhnlichen Worte
wie unerforschte Länder.
Sie sind nur am Anfang verständlich,
dann sind ihre Bedeutungen nebelhaft.
Man reibt sie blank, wie Glas,
und darin besteht unser Handwerk.

D. Samojlov

„Wir denken eben anders,“ hatte ein studierender Schönstätter einem „Neuling“ am Rande einer Tagung stolz verkündet und auf dessen Frage: „Wie denn?“ geantwortet: „Organisch!“ Als der Fragende nachhakte, was denn „organisches“ Denken sei, wurde er vertröstet: „Du wirst schon sehen.“

Er sei inzwischen schon einige Male in Schönstatt gewesen, erzählte der Nicht-mehr-Neuling, aber was „organisches“ Denken sei, habe er immer noch nicht verstanden.

Dies zu erläutern, gehört indes zweifellos zu den Aufgaben, die Schönstätter Nicht-Schönstättern gegenüber zu erfüllen haben, es sei denn, sie verabschiedeten sich von ihrer Sendung und begnügten sich mit der Pflege des schönstättischen Binnenraumes. Das wäre alles andere als im Sinne des Gründers. In der Nachfolge Jesu Christi lebend, faßte er die von Gott geschenkte Aufgabe immer als „Sendung für ...“ auf. Sie verlangt auch von uns die Bereitschaft zum Dienst, des Seins und des Gebetes, des Wortes und des Tuns. Zum Dienst des Wortes gehört auch das „Blankreiben“ der „gewöhnlichen Worte“, die Erhellung der in Schönstatt geläufigen Begriffsworte.

Der vorliegende Beitrag möchte diesen kleinen Dienst für das „organische“ Denken leisten, um auf diese Weise das Verständnis für die *Sendung des 31. Mai 1949* zu wecken (bei denen, die Schönstatt kennenlernen wollen) und zu vertiefen (bei denen, die zu Schönstatt gehören).

Was „organisches“ Denken in der Sicht Pater Kentenichs ist, läßt sich erst klären, wenn wir uns über das Denken selbst verständigen.

In einem Büchlein mit dem Titel „Meditation des Denkens“ hat der Philosoph Hermann KRINGS das Wesen des Denkens betrachtet.¹ Wir ziehen dieses kleine Werk zu Rate wegen der existentialontologischen Sichtweise des Autors, die den Menschen in seinem besonderen Verhältnis zu allem Seienden (zu allem, was in irgendeiner Weise ist, besteht) betrachtet: Das Seiende ist früher und ursprünglicher als Gegenstandsein und Bewußt-

sein, da es die Voraussetzung bildet, unter der erst irgendetwas Gegenstand sein kann für ein denkendes und sprechendes Ich. Aber alles Seiende, soweit es zur „Welt“ des Menschen gehört, ist auch auf das Denken angewiesen.

Diese Sichtweise bildet auch die Grundlage für das Denken Pater Kentenichs, über die man sich zunächst klar sein muß, will man sich nicht von vorneherein auf eine falsche Fährte begeben. Erkenntnis, das Ergebnis des Denkens, wird hier im Erfassen des Gegenstandes gesehen; für die entgegengesetzte Auffassung besteht sie in einem Schaffen des Gegenstandes.

Wer „organisches“ Denken im Verständnis Pater Kentenichs verdeutlichen will, tut gut daran, den Blick zuerst auf diesen fundamentalen Unterschied zu lenken.

Da man sich nur denkend auf das Denken einlassen kann, wollen wir uns zunächst der Führung des philosophischen Autors anvertrauen und dem Gang seiner „Meditation des Denkens“ folgen (1);

in einem nächsten Schritt versuchen wir, auf dieser Grundlage das „organische“ Denken im Verständnis Pater Kentenichs zu bestimmen und das „mechanistische“ von ihm abzuheben (2);

der Zusammenhang von „organischer“ Denkform und heilsgeschichtlicher Sendung des christlichen Abendlandes sei Gegenstand des dritten Abschnitts (3);

ein Blick in die Geschichte der Neuzeit soll den Ursprung „mechanistischen“ Denkens und die Kritik an dieser Denkform in den letzten zweihundert Jahren aufdecken (4);

sodann wollen wir die Berechtigung bzw. Nicht-Berechtigung „mechanistischen“ Denkens prüfen (5);

schließlich soll an einigen aktuellen Beispielen auf die Gefahr „mechanistischen“ Denkens aufmerksam gemacht und Schönstats Aufgabe im Blick auf das „organische Denken, Leben und Lieben“ mit einigen Strichen gezeichnet werden (6).

Wer sich umfassend und gründlich mit dem Fragenkomplex aus der Sicht Pater Kentenichs befassen will, findet hinreichend Literatur.²

Wir haben dem Beitrag den Titel „Zusammenhänge“ gegeben, weil es um das Denken im Zusammenhang mit dem Menschsein geht, um den Zusammenhang des Denkens als menschlicher Grundverfassung mit dem „organischen“ Denken im Verständnis Pater Kentenichs, um den Zusammenhang von „organischem“ Denken und abendländischer Sendung, um den Zusammenhang von Denkformen der Neuzeit und

um den Zusammenhang von organisch-ganzheitlichem Denken und aktuellen Zeiterscheinungen.

1. DENKEN – WESENSAKT DES MENSCHEN

H. Krings beginnt seine Erörterung über das Denken nicht mit einer Definition, einer fertigen Bestimmung des Gegenstandes – Denken ist ... –, sondern versucht, Einlaß in den Denkvorgang dort zu finden, wo er sich eindeutig dokumentiert und zugleich noch gestaltet, über die Sprache, und arbeitet den Grundzug alles Denkens, das Transzendieren, heraus (1.1); dieser wird noch deutlicher durch den Unterschied von natürlichem und philosophischem Denken (1.2); die Frage, warum der Mensch denkt und was sein Denken bewirkt, vor allem das natürliche, ist Gegenstand des dritten Kapitels der kleinen Schrift (1.3); Sinn und Erfolg des philosophischen Denkens betrachtet dann das vierte und letzte (1.4).

1.1 Denken ist Transzendieren (*Überschreiten*)

Daß Denken ein Akt des ganzen Menschen ist und keineswegs nur ein Vorgang seines Bewußtseins, macht unsere Sprache deutlich. Wir sagen: Der Mensch denkt, nicht: der Geist oder: der Verstand denkt. Zum Prädikat denken gehört das Subjekt Mensch, nicht ein Teil von ihm oder ein besonderes Vermögen. Wir sagen aber: Der Mensch denkt mit dem Kopf oder mit dem Verstand. Der Verstand ist also das Mittel für das Denken. Das Denken selbst ist weder Mittel noch Zweck, Ziel. Wir gewinnen zwar durch das Denken Erkenntnis, insofern ist es ein Mittel. Aber Erkenntnis ist nicht ein Zweck, der außerhalb des Denkens liegt. Erkenntnis ist die Vollendung des Denkens selbst (vgl. Krings, 11 f.).

In allen Vollzugsformen des Denkens – im Nachdenken, Sich-Erinnern, Vermuten, Im-Gedächtnis-Behalten, Kombinieren – tritt ein allgemeiner *Grundzug des Denkens* hervor: im Denken überschreitet der Mensch die jeweils gegebene zeitliche oder räumliche Situation, die augenblickliche Lebens- oder Erkenntnislage auf etwas hin, was noch gar nicht greifbar ist. „Das Charakteristische und in gewisser Weise Paradoxe dieses Aktes liegt gerade darin, daß der Mensch an etwas hinreicht, was noch nicht in seiner Reichweite liegt“ (Krings, 14 f.). „(Er) vermag einen Gegenstand so im Bewußtsein zu haben, daß er zugleich über ihn hinaus ist“ (Krings, 15). Diese Besonderheit des Denkens nennen wir *Transzendenz*, *Überschritt*.

Wer z. B. ein Haus baut, vergegenwärtigt sich zunächst im gedanklichen Entwurf das Haus in seiner Ganzheit. Er muß aber auch über den Entwurf, über das noch nicht existierende Haus hinaus denken: er muß

daran denken, wozu es dienen soll. Erst wenn das geklärt ist, kann der Entwurf gemacht, können im Fortschreiten der Planung die Einzelheiten bestimmt werden. Dann sind Bauteile und Material anzufordern, heranzuschaffen und den einzelnen Arbeitsschritten zuzuordnen. Dabei darf die Über-Sicht nicht verlorengehen, die Sicht über alles Einzelne hinaus so, daß es zusammengesehen wird. Die entscheidende Phase des Überschritts steht jedoch noch aus: Zunächst wird das Haus im gedanklichen Entwurf in seiner Ganzheit vergegenwärtigt. Dann erfolgt die Detail-Planung; die Ganzheit wird immer weiter in Teile aufgelöst, bis hin zum ersten und kleinsten Teil, dem Grundstein. Damit nähert sich der große gedankliche Entwurf immer mehr der konkreten Ausführung. Mit dem, was im gedanklichen Entwurf am Ende steht, mit dem Grundstein, fängt man an, wenn man den Entwurf ins Werk setzt. „Das Denken des Hauses betrifft nicht nur den Plan. Erst im Bau des Hauses kommt das Denken als Denken ans Ziel“ (Krings, 19).

Es mag verwundern, daß der Grundvorgang im Denken nicht als Bewußtseinsvorgang geschildert wird. Aber der Überschritt im Denken vollzieht sich nicht nur von Begriff zu Begriff, sondern von Seiendem zu Seiendem, von Geschehnis zu Geschehnis: *Denken stiftet Weltbezug*.

Zum Denken gehört die *Sprache*. „Denken ohne Sprache ist wie ein Theater, das nur Proben abhält, aber zu keiner Aufführung kommt“ (Krings, 22). Ihr Verhältnis ist nicht bloß äußerlich, als ob der Mensch denke und außerdem noch rede. Sprache ist vielmehr der Vollzug des Denkens. Die Sprache wächst im Denken, das Denken wächst mit der Sprache (vgl. Krings, 23).

Denken vollzieht sich in strukturell unterscheidbaren Stufen; es beginnt mit dem Bemerkten und kommt zu seiner vollen Gestalt im Urteil: Der Überschritt bahnt sich an, wenn das Bewußtsein von der Empfindung zu einer Wahrnehmung und von der Wahrnehmung zu einem Gegenstand fortschreitet, der einen Namen hat. In der *Benennung* bekundet sich das Begreifen. Aber sie ist erst der Anfang. Das Denken schreitet fort und vollendet sich in der *Aussage*, in ihr wird der Überschritt des Denkens „besiegelt“. Mache ich z. B. die Aussage, meinem Freund könne ich vertrauen, so bin ich bereits über den von mir gemeinten Menschen hinaus „im unabsehbaren Feld des Vertrauens, des Überlassens, des Anheimgebens und alles dessen, was anvertraut werden will“ (Krings, 27). Die Denkbewegung aber, die sich in der Aussage darstellt, ist das *Urteil*. Im Urteil bestimmt der Mensch sich selbst und seine Welt, weitet oder verengt sie, ordnet oder verwirrt sie, schafft Klarheit oder Verschwommenheit. *Denken ist Urteilen*.

Die Machtausübung im Urteilen ist jedoch nicht uneingeschränkt, da der Überschritt des Denkens nicht seinschaffend, sondern seinvernehmend ist. Der Form nach ist das Transzendieren unbegrenzt – ich kann alle Dinge und Ereignisse, mit denen ich in Berührung komme, zu Gegenständen mei-

ner Aussagen machen und alle denkbaren Aussagemöglichkeiten über sie ausschöpfen, material ist es begrenzt: der Mensch hat die Realität, auf die sich das Denken richtet, nicht geschaffen, und nicht jeder Mensch ist zu jedem möglichen Urteil fähig.

Darum hat nicht nur das Urteilen seinen Rang, sondern auch die Einschränkung des Urteils und die Urteilsenthaltung. Dem Denken muß eine sittliche Grundhaltung entsprechen: Behutsamkeit und Selbstbescheidung um der Wahrheit willen.

1.2 *Natürliches und philosophisches Denken*

Der Grundzug des Transzendierens läßt sich noch schärfer herausarbeiten, wenn der Unterschied zwischen natürlichem und philosophischem Denken in die Erörterung einbezogen wird.

Natürliches Denken gehört zur Natur des Menschen; es kann auch allgemeines Denken genannt werden, weil es jedem Menschen zukommt (wenn auch mehr oder weniger entwickelt), bzw. alltägliches Denken, da es auf die Verwirklichung des Daseins gerichtet ist (vgl. Krings, 31). „Kraft des natürlichen Denkens leben wir, bauen wir Häuser, lieben wir, arbeiten wir, spielen wir und denken auch mehr oder weniger über alles das nach“ (Krings, 40). Dieses Denken vollzieht sich in einem Horizont, in dem eine Mannigfaltigkeit von Personen, Dingen und Ereignissen, Gedanken, Gefühlen und Erfahrungen, Handlungen und Stimmungen zu einer Lebenseinheit zusammengeschlossen ist, welche Welt genannt wird. Das Denken bewegt sich jedoch nicht nur in ihr, das Denken baut sie allererst auf und bestimmt sie. „Was der Mensch ‚seine Welt‘ nennt, ist die Gesamtheit dessen, was in seiner geistig-leiblichen Reichweite liegt; diese Reichweite wird aber im Überschritt des Denkens je abgemessen. Die Grenze des jeweils Denkbaren ist die Grenze der jeweiligen Welt“ (Krings, 32).

Damit scheint das menschliche Denken, die ihren Möglichkeiten nach unbegrenzte Fähigkeit des Überschreitens, eine endgültige Grenze erreicht zu haben. Wenn sie auch der Möglichkeit nach endlos hinausschiebbar ist und sich der Denk- und damit der Welt-Horizont durch besondere Anstrengung erweitern läßt, so ist die Grenze doch faktisch gegeben und damit für das natürliche Denken endgültig.

Nicht so für das *philosophische Denken*. Im philosophischen Denken überschreitet der Mensch den Horizont als solchen und die Welt als solche; er transzendiert alle wirklichen und möglichen Gegebenheiten auf das hin, was nicht mehr Gegebenes, sondern Grund alles Gegebenen ist. Dieser Überschritt, das Überschreiten des Seienden im Ganzen, begründet die Philosophie. Der Überschritt zeigt sich in *neuen Fragen*: Woher kommen die Dinge, kommt die Welt letztlich? Was sind sie im Ganzen? Worin besteht

das Sein alles Seienden? Wer ist der Mensch? Hat das Dasein, hat die Welt einen Sinn und, wenn ja, welchen? Was ist ihr Ende? (Vgl. Krings, 33).

Zu dem „Seienden überhaupt“, nach dem das philosophische Denken fragt, gehört auch das natürliche Denken, „von dem das wissenschaftliche Denken eine besondere Form ist“ (Krings, 34). „Im philosophischen Denken kehrt sich das Denken geradezu gegen sich selbst, geht über sich hinaus und langt aus nach seiner Herkunft und nach seinem Wesen“ (ebd.).

Der Ursprung des philosophischen Denkens im natürlichen zeigt, daß die zwei Weisen des Denkens zwar verschieden sind, „aber nicht so, wie Hans und Peter verschieden sind. Der Mensch hat nicht zwei Denkvermögen, sondern er besitzt sein einiges Denkvermögen, und Denken bleibt Denken“ (Krings, 36). Aber es gibt zwei artverschiedene Weisen des Denkens: Während das natürliche Denken die je gegebene Situation auf ein noch zu Vollbringendes hin überschreitet, überschreitet das philosophische Denken das zu Vollbringende auf seine Gründe und Zusammenhänge und das natürliche Denken auf seine Erkenntnismöglichkeiten hin.

Es könnte den Anschein haben, als sei das natürliche Denken damit notwendig unvollkommen, weil es doch mehr oder weniger im praktischen Lebensvollzug aufgeht und weder das Ganze noch den Grund bedenkt. Das wäre jedoch ein Irrtum. Im konkreten Lebensvollzug realisiert der Mensch den Grund seines Daseins ohne ausdrückliches Fragen nach ihm, ohne einen Begriff von ihm zu haben. Ebenso verhält es sich mit der Wahrheit. Auch ein ganz unphilosophischer Mensch vermag kraft seines „einfachen“ Denkens zu ihr vorzustoßen, sofern es nur auf „das Ganze“ ausgerichtet ist.

1.3 Warum der Mensch denkt und was sein Denken bewirkt

Diese Frage soll zuerst für eine spezifische Form des Denkens beantwortet werden, für das rationale Denken; seine Erforschung und Vervollkommnung sah die Philosophie der Neuzeit (beginnend im 15. Jahrhundert, in der Zeit der Renaissance) als eine ihrer zentralen Aufgaben an.

Der Sinn des rationalen Denkens besteht zunächst darin, etwas Gegebenes in seine Komponenten aufzulösen (Ich nehme in der Ferne etwas wahr, es hat eine bestimmte Gestalt, Größe und Bewegungsweise.), dann aber darin, diese Teile wieder zu einer Einheit zusammenzufügen (Was ich da wahrnehme, ist ein Mensch.). Diese so hergestellte Einheit nennen wir *Begriff*. Der einzelne Begriff kann Teil einer höheren begrifflichen Einheit werden (z. B.: Der Mensch ist ein denkendes Wesen.). So steigt das rationale Denken zu einem System von Begriffen und zu einem höchsten Begriff auf (vgl. Krings, 45 f.).

Wenn die Beschreibung des Vollzugs auch aufs äußerste verkürzt ist, so macht sie doch deutlich, daß das Denken auf jeder Stufe eine Einheit her-

vorbringt. Die durch das rationale Denken hervorgebrachte Einheit ist eine logische, der Begriff im weitesten Sinn des Wortes. Doch das rationale Denken ist nicht das ganze Denken.

Kann aber das Denken überhaupt etwas anderes hervorbringen als ein logisches Produkt, d. h. eine logisch-begriffliche Einheit? Kann es etwa auch in der Wirklichkeit etwas hervorbringen?

Beim *wissenschaftlichen Denken* in Gestalt des naturwissenschaftlichen ist die Wirkung unumstritten. Sie manifestiert sich zum einen im Zuwachs an nachprüfbarem Wissen, zum anderen in der Herrschaft über die Natur mittels der Technik auf der Grundlage dieses Wissens. Das läßt sich von jedermann leicht in der Erfahrung nachprüfen.

Was das natürliche Denken bewirkt, ist nicht so offenkundig. Wer es nur gelten läßt als primitive Vorstufe wissenschaftlichen Denkens und ihm damit eine Art indirekter Wirksamkeit zuspricht, wird ihm nicht gerecht. Völlig umstritten aber ist die Frage, was denn als Resultat philosophischen Denkens gelten könne.

Die Antwort auf die Frage, warum der Mensch denkt und worin sich die Wirkung des Denkens zeigt, ist nicht auf dem Gebiet der Besserung von Verhältnissen zu suchen. Diese ist Sache der Tat. Vielmehr stiftet der Überschrift im Denken eine eigentümliche Beziehung zwischen dem Denken und dem Gedachten, stellt sie in einen neuen Zusammenhang und schafft auf diese Weise eine Veränderung der Wirklichkeit.

Für das natürliche Denken sei dies an einem Beispiel verdeutlicht.

Ein Architekt erhält den Auftrag, einen Garten zu planen. Das erfordert Denkleistung, teils intuitiver, teils rationaler Art. Er muß etwas vom Gartenbau wissen, die eigenen Vorstellungen mit den konkreten Bedingungen zur Deckung bringen, einschließlich der finanziellen Möglichkeiten, und schließlich das alles in einem Plan vereinigen. Dann kommen die Arbeiter, um den Garten anzulegen. Sie müssen den Auftrag begreifen und dürfen bei der Ausführung nicht gedankenlos zu Werke gehen. Ihr Denken soll nicht dazu führen, daß sie einen Vortrag über den Garten halten können, sondern daß die Umsetzung des Entwurfs gelingt. Nach seiner Fertigstellung wird der Garten an die Besitzer übergeben – aber er ist im Grunde noch kein Garten. Garten heißt ja nicht das, was sich in einer Gartenschau ausstellen läßt, auch noch nicht die mehr oder weniger gelungene Anlage, das Arrangement von Bäumen und Sträuchern, Beeten und Rasen innerhalb einer Umzäunung. „Garten heißt solche Anlage als ein bestimmter Aufenthalt für Menschen. Eine Anlage, die nicht zu solchem Aufenthalt wird, ist wie Musik, die nicht gehört wird“ (Krings, 50). Mag auch an der äußeren Gestalt des Gartens nichts mehr fehlen, es fehlt ihm dennoch etwas an seinem Wesen. „Ein integraler Bezug bleibt unerfüllt“ (ebd.). Er wird nicht dadurch erfüllt, daß die Besitzer den Garten stolz vorzeigen, daß

Freunde ihn besichtigen, ihn schön oder nützlich finden. „Das Werk des Baumeisters bedarf des menschlichen Partners, der das Im-Garten-Sein versteht und ihn so erst einen Garten sein, ja seinem vollständigen Wesen nach erst werden läßt“ (Krings, 51). Der noch unvollständige Garten wartet auf den Menschen, der den Garten „denkt“: nicht auf einen, der sich über den Garten Gedanken macht, sondern auf den, der die Anlage als einen Garten begreift und sich in ihr als in einem Garten aufhält.

Wir meinen für gewöhnlich, der Architekt müsse denken, die den Plan Ausführenden und die fertige Anlage Nutzenden brauchten es nicht zu tun. Dabei fassen wir das Denken zu eng. Gewiß gibt es das spezifische Denken, das sich einen Begriff des Gartens bildet und die technische und künstlerische Herstellung der Anlage danach leitet. (Wir kennzeichneten es bereits.) Darüber vergessen wir das zugrunde liegende „wesentliche Denken“, das die Voraussetzung bildet für die Wirklichkeit des Gartens. Es genügt nicht, die Anlage als Objekt „Gartenanlage“ zu bestimmen. So verfährt rationales Denken. Garten wird die Anlage erst, indem der Mensch sie zu sich in eine spezifische Beziehung setzt und darin eine neue Einheit verwirklicht.

Im Denken geschieht also mit den Dingen tatsächlich etwas: Sie erhalten etwas, was sie nicht von sich aus haben, was ihnen erst durch den denkenden Menschen zuteil wird, der sie in eine Beziehung zu sich setzt und dadurch jene Seite ihres Wesens erfüllt, die über sie hinausweist. „Die Kraft und Wahrheit eines Denkens erweist sich darum letztlich darin, wie ein Mensch die zerstreuten Dinge im Dasein zusammenzufügen versteht, ... wie er den Dingen zu ihrer Vollkommenheit verhilft. Das Denken ist jener Akt leibhaftiger Transzendenz, durch den der Mensch sich selbst samt den Dingen seiner Welt hinausführt in eine Vollkommenheit, die nur in diesem Transzendieren wirklich und erkennbar wird“ (Krings, 57).

Von dieser Wirkung des Denkens als Wesensakt des Menschen her ist es auch verständlich, warum sein letztes Ziel *Gott* ist. Er ist es nicht darum, weil er der höchste Begriff, der vollkommenste Gegenstand ist, auf den sich das Denken richtet bzw. richten kann, sondern weil in ihm die höchste Vollkommenheit und letzte Einheit alles Seienden verborgen ist.

Das Denken des Menschen sucht auf allen Wegen diesem letzten Ziel näher zu kommen, auch auf Irrwegen, etwa in dem Versuch, das Irdische als solches zu perfektionieren, oder sich *Gott* unmittelbar zum Gegenstand des Denkens machen zu wollen (vgl. Krings, 58).

Im Denken werden die Dinge und Menschen in ihrem Wesen, in ihrer Ordnung und Zuordnung offenbar. Dieses Ereignis des Offenbarwerdens ist das Ereignis der Wahrheit. „Es kann für die Dinge, für die Lebewesen und Menschen nicht gleichgültig sein, *ob* wir denken und *wie* wir denken. Denken wir böse, so werden wir das Angesicht der Erde zerstören; bleiben wir stumpfsinnig, so wird das Angesicht der Erde verfallen; denken wir gut, so

werden wir das Angesicht der Erde erneuern“ (Krings, 59).

Nach Thomas von Aquin sind die Dinge, weil sie von Gott erkannt sind. Das Denken des Menschen, des Ebenbildes Gottes, hat eine analoge einstiftende Macht. Deshalb trägt er die Verantwortung für den Zustand der Welt. „Er trägt sie nicht zufällig, sondern er ist jenes Geschöpf, dem vom Wesen her die Welt in dieser Weise übergeben und überlassen ist; das heißt aber: in der Weise des Denkens“ (Krings, ebd.). Ziel des Denkens ist es, die „Wahrheit ans Licht“ zu bringen. Dieses Ziel ist jedoch „noch nicht erreicht, wenn das Denken den wahren Begriff gefunden hat, sondern erst, wenn es der Wirklichkeit ihr wahres Wesen vermittelt hat“ (Krings, 61).

1.4 Warum der Mensch philosophiert und was das Philosophieren bewirkt

Wie bereits verdeutlicht, verfolgt das philosophische Denken keine Zwecke im Bereich der einzelnen Dinge, vielmehr transzendiert die Philosophie über alle Dinge hinaus das Seiende im Ganzen.

Die Wirksamkeit des philosophischen Denkens läßt sich erhellen, wenn wir den Anfang der Philosophie im 6. Jahrhundert v. Chr. betrachten.

Die ersten Denker, von denen wir wissen, lebten in den Küstenstädten Joniens und Süditaliens und waren kundige und weise Männer, die sich neben manchem anderen auch mit den Vorgängen in der Natur befaßten. Aber sie sprachen noch nicht von der *Natur*, sondern von Fluß, Meer, Sternen, Erde und Himmel; denn jene Verknüpfung der vielfältigen Phänomene in *einem* Namen war gerade das, was fehlte, was aber nun bevorstand (vgl. Krings, 64). Daß diese „Naturforscher“ versuchten, sich im Denken nicht nur einzelnen Vorgängen, sondern allen Erscheinungen und Dingen zugleich und im Ganzen zuzuwenden, war das Neue. „Sie suchten jenseits alles einzelnen den gemeinsamen Anfang, Grund und Urstoff von allem“ (Krings, 67). Dieses gesuchte Gemeinsame, auf das sie sich im Denken richteten, nannten sie *physis*, *Natur*. Damit wurde die Zusammenfassung aller Dinge und Ereignisse ebenso benannt wie das Zusammenfassende, „der allem zugrunde liegende Urstoff und das allen gemeinsame Prinzip des Wirkens und der Veränderung“ (Krings, ebd.). Wir sprechen heute selbstverständlich von der *Natur*, die es zu schützen gilt, ohne uns dessen bewußt zu sein, daß wir „die *Natur*“ empirisch gar nicht antreffen, sondern Flüsse, Meere, Pflanzen, Tiere ... Die *Natur* ist auch nicht ohne weiteres denkbar. „Sie bleibt verborgen, bis sie sich in jenem Überschnitt des Denkens, welcher seither *legein* (sammeln) heißt, herausstellt“ (Krings, ebd.).

Das Wort *logos*, das schon bei Heraklit (um 544-483 v. Chr.) diese ursprüngliche Gesammeltheit („Weltordnung“) des Seienden meint, die zwar aller Erfahrung zugrunde liegt, aber vom Menschen nicht verstanden wird, gewann damit eine besondere Bedeutung. Zunächst wurde es der

Name für jene neue Art des Denkens und Aussagens, das die eine Natur „zum Vorschein brachte“. Zugleich war logos der Name für die Lehre, „die durch solches Beobachten, Vergleichen, Zusammenfassen, Benennen und Zurückführen auf ein Erstes entstand“ (Krings, ebd.). Die bedeutsame Folge dieses in einer neuen Dimension transzendierenden Denkens bestand darin, daß im Bewußtsein der Menschheit allmählich etwas bis dahin Verborgenes hervortrat: daß nämlich alle Dinge um der einen Natur willen *eine* Gesamtheit bilden.

Auch das mythische Bewußtsein hatte Gesamtheiten gekannt, aber nur jeweilige, gebunden an ein bestimmtes Volk, an eine bestimmte Stadt, an eine heilige Stätte. Der Name, der diese spezifische Gesamtheit repräsentierte, war der des zuständigen Gottes. So gab es kein Ganzes, sondern nur das Jeweilige.

Jetzt wirkte sich der Logos an den natürlichen Dingen in ihrer Gesamtheit aus und vereinigte sie im Horizont der einen Natur, der alles umschließt. Alles zusammen bildet ein gestaltetes, geordnetes und geschlossenes Ganzes, den *Kosmos*.

Der *Weltbegriff* konstituierte sich. Uns ist die Bezeichnung „die Welt“ ebenso selbstverständlich wie „die Natur“, und das Bewußtsein, in der einen Welt zu leben, ist uns so vertraut, daß wir uns kaum vorstellen können, „wie den Menschen zumute gewesen sein mag, als es noch nicht ‚eine Welt‘ gab, sondern die Völker in der Zerrissenheit und Todfeindschaft ihrer jeweiligen Mythenreiche lebten“ (Krings, 73).

Mit dem Weltbegriff hat die griechische Philosophie der *christlichen Offenbarung* den Weg bereitet. Denn diese hat es nicht nur mit Religionen und Völkern zu tun, wie noch das Israel des Alten Bundes, sondern letztlich mit der Welt im Ganzen, dem Kosmos. „Die Hervorbringung der Welteinheit war die geschichtliche Voraussetzung für das Ereignis dieser Offenbarung und ihrer Ausbreitung“ (Krings, ebd.).

2. „ORGANISCHES“ DENKEN – GANZHEITLICHER WIRKLICHKEITSBEZUG

Die „Meditation des Denkens“ hat für unser Vorhaben grundlegende Einsichten in das Denken vermittelt. Sie seien in zehn Aussagen nochmals gegenwärtigt:

- (1) Denken ist ein „geistiger Lebensakt des Menschen“ (Krings, 46); „(o)hne das Denken lebt der Mensch nicht als Mensch“ (Krings, 60).
- (2) „Das Denken ist wesentlich ein Transzendieren, ein Hinausgerichtetsein über das Seiende auf das hin, was ihm wesentlich oder zufällig zu-

- gehört, was räumlich oder zeitlich, ursachhaft oder zielhaft mit ihm in Zusammenhang steht“ (Krings, 45).
- (3) Der Mensch hat nicht zwei Denkvermögen, ein natürliches und ein philosophisches. „Das Wesen des Denkens ... ist *eines*, wie auch die Wahrheit *eine* ist“ (Krings, 43).
 - (4) Die Form und der Grad des Überschreitens sind beim natürlichen und philosophischen Denken jedoch verschieden: das natürliche Denken überschreitet *im* Bereich des Seienden, das philosophische transzendiert das Seiende.
 - (5) Das (einzel)wissenschaftliche Denken ist eine Spielart des natürlichen Denkens.
 - (6) Denken bringt auf jeder Stufe eine Einheit hervor (sprachlich gefaßt in einem Urteil).
Die durch das rationale Denken hervorgebrachte Einheit ist eine logische, der Begriff im weitesten Sinn des Wortes. Doch das rationale Denken ist nicht das ganze Denken.
Im Denken als geistigem Grundakt setzt der Mensch Seiendes zu sich in eine spezifische Beziehung und verwirklicht darin eine neue Einheit. „In solcher Realisierung hat das Denken sein Wesen, nicht im rationalen Hantieren mit Bewußtseinsinhalten“ (Krings, 55).
 - (7) Die Qualität eines Denkens erweist sich darum letztlich darin, wie ein Mensch die zerstreuten Dinge im Dasein zusammenzufügen versteht, wie er den Dingen zu ihrer Vollkommenheit verhilft.
 - (8) Von dieser Wirkung des Denkens als Wesensakt des Menschen her wird es verständlich, warum sein letztes Ziel Gott ist: In ihm ist die höchste Vollkommenheit und letzte Einheit alles Seienden verborgen.
 - (9) Im Denken werden die Dinge, die Lebewesen und Menschen in ihrem Wesen, in ihrer Ordnung und Zuordnung offenbar. Da dieses Ereignis das der Wahrheit ist, kann es für die Dinge, Lebewesen und Menschen nicht gleichgültig sein, *ob* wir denken und *wie* wir denken.
 - (10) Das Denken des Menschen als Ebenbild Gottes hat eine analoge seinstiftende Macht. Deshalb trägt der Mensch die Verantwortung für den Zustand der Welt.

Wenn die Leser vor diesem Hintergrund einmal die eigene Sichtweise des Denkens überprüfen, werden sie wahrscheinlich feststellen, daß diese sich mit der ganzheitlichen des philosophischen Autors nicht ohne weiteres deckt.

Für die meisten dürfte Denken identisch sein mit der begriffsbildenden Tätigkeit des „logischen“ Verstandes, sich also auf das Ordnen von Bewußtseinsinhalten beschränken.

Wer wissenschaftlich zu denken gelernt hat, das heißt, innerhalb der Grenzen einer einzelwissenschaftlichen Disziplin, wird dieser methodisch abgesicherten Denkweise vermutlich nicht nur eine gewisse Priorität einräumen, sondern auch dazu neigen, sie auf die Dauer für die maßgebliche überhaupt zu halten. Nicht durch Entschluß, sondern durch Gewöhnung. Schließlich hat er sie sich über Jahre mühsam erarbeitet und sich dann in sie eingeübt. Je weniger Philosophie in seine Disziplin gehört oder dort geduldet wird, umso eher wird er einen Teil, den bereichsspezifischen denkerischen Zugang, für das Ganze des Denkens halten. Er wird sich kaum klar machen, daß „Wissenschaft nicht denkt“ (M. Heidegger), daß sie ihre eigenen Voraussetzungen nicht befragt und deshalb auch ihren spezifischen Zugang zur Wirklichkeit nicht relativieren kann.

Wer vor dem aufbereiteten Hintergrund jedoch die *Denkweise Pater Kentenichs* überprüft, wird sie authentisch wiedergegeben finden: So ganzheitlich dachte er selbst, und für ein derart ganzheitliches Denken trat er ein.

Pater Kentenich war kein Philosophiegelehrter und hat sich deshalb nicht von Berufs wegen mit ontologischen und erkenntnistheoretischen Fragen befaßt. Aber das philosophische Denken war für ihn als Theologen ebenso unverzichtbar wie für alle Grund- und Einzelfragen nach dem Menschen, die er vor dem Hintergrund der je aktuellen Zeitprobleme zu beantworten versuchte.

Zu ihnen gehörte als eine zentrale Frage auch die nach dem Denken als menschlichem Grundvollzug. Er sah es durch Vereinseitigung und Verkürzung bedroht. Seine Diagnose war das Ergebnis einer kritischen Analyse der Neuzeit, die für ihn mit dem Rationalismus beginnt, mit dem Versuch, „allein mit dem wissenschaftlichen Verstand ohne Vernunft, ohne eine rechtsgültige Wertordnung oder Weltordnung auszukommen.“³ Der zunehmenden Vor- und Alleinherrschaft des rational-analytischen Denkens, das er als *mechanistisches* kennzeichnete,⁴ setzte er das *organische Denken* entgegen.

Dieses darf nicht im Sinne von „biologisch“ mißverstanden werden.⁵ Das Attribut „organisch“ bedeutet soviel wie *ganzheitlich*. Der Organismus ist das Urbild der Ganzheit. In ihm haben die Teile so sehr ihren Sinn von der Einheit des Ganzen her, daß die Glieder ohne diese Beziehung nicht einmal definiert werden können, da sie nur in dieser Sinnbeziehung Glieder sind.⁶ „Organisches“ Denken im Verständnis von Pater Kentenich meint also keinesfalls nur eine besondere Qualität rationaler Bemühung, sondern eine ganzheitliche Grundeinstellung des Menschen als Person der Wirklichkeit als einem Ordnungsganzen gegenüber. Deshalb verknüpft er „organisches“ Denken mit „*organischem*“ *Leben und Lieben*. Das ist nur folgerichtig: Wenn Denken Wesensakt des Menschen ist, dann manifestiert es sich in

der konkreten Lebensgestaltung. Weil der Mensch Person ist, ein Wesen des Selbstandes und der Beziehung, bestimmt die Liebe die Qualität des Lebens mit Anderen. Sie ist das dritte Moment im Dreiklang menschlicher Grundverfassung.

Die Ganzheit, von der Pater Kentenich ausgeht, ist die Verbindung Gottes mit der Welt, des Schöpfers mit seiner Schöpfung, die Verbindung von Naturordnung und Gnadenordnung. Diese Grundordnung der Wirklichkeit zu erkennen (organisches Denken) und aus ihr das eigene Leben wie die Welt zu gestalten (organisches Leben und Lieben), ist deshalb *Aufgabe des Menschen*.

Pater Kentenich zitierte oft die Maxime des Ignatius von Loyola, die auch schon Mechthild von Magdeburg, Johannes Tauler und Meister Eckhart verwenden⁷: „Gott in allen Dingen suchen und finden“, und er ergänzte zuweilen: „suchen und finden und lieben“ und: „in allen Dingen und allen Menschen, Ereignissen und Lebenslagen“. Für ihn war es eine Selbstverständlichkeit: „Gott (ist) kein partikulärer Gegenstand der Wirklichkeit ..., sondern die alles umgreifende und erfüllende Macht, und ... der Glaube (meint) keine regionale Zone des Lebens neben anderen ..., sondern die umfassendste Grundhaltung des Menschen“, deshalb „kann es keinen Gegenstand und keinen Bereich, keine Situation und keine Begegnung, buchstäblich nichts geben, was nicht darauf ‚wartete‘, mit den Augen und Ohren des Geistes, mit gläubigem Empfinden und Verstehen neu gesehen und gehört, erspürt und verstanden, kurz: neu ‚erfahren‘ zu werden als Zeichen der Gegenwart, des Anrufs und der Zusage Gottes. ‚Er ist doch keinem von uns fern. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir‘ (Apg 17,27 f).“⁸ Für ihn darf es keine gott-lose Welt und keinen welt-losen Gott geben.

Das meint „organisches“ Denken (und Leben und Lieben) als ganzheitlicher Wirklichkeitsbezug.

(Fortsetzung folgt)

Anmerkungen

- 1) Hermann Krings: *Meditation des Denkens*. München 1956.
- 2) Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit erheben zu wollen, seien, unter vielen möglichen anderen, folgende Titel genannt: Engelbert Monnerjahn: *P. Joseph Kentenich. Ein Leben für die Kirche*. Vallendar-Schönstatt 1975, 159-174; 252-264. – Josef-Kentenich-Institut (Hg.): *Causa secunda*. Textbuch zur Zweitursachenlehre bei P. Josef Kentenich. Freiburg i. Br. 1979. – Paul Vautier: *Maria, die Erzieherin. Darstellung und Untersuchung der marianischen Lehre P. Joseph Kentenichs (1885-1968)*. Vallendar-Schönstatt 1981, vor allem § 34; §§ 58-61 (Schönstatt-Studien, Bd. 3). – Lothar Penners: *Eine Pädagogik des Katholischen. Studien zur Denkform P. Joseph Kentenichs*. Vallendar-Schönstatt 1983, vor allem: 249-293. (Schönstatt-Studien, Bd. 5). – Hernan Alessandri: *Pater Kentenich vor der kulturellen Problematik unserer Zeit. Schwerpunkte seines kulturpädagogischen Ansatzes*. In: Günther M. Boll / Lothar Penners (Hg.): *Integration. Herausforderung an eine Kultur des Dritten Jahrtausends*. Vallendar-Schönstatt 1986, 113-147 (Schönstatt-

Studien, Bd. 6). – Herta Schlosser: Organisches Denken bei Pater Josef Kentenich. In: Regnum. Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung 20 (1986) 169-180. – Herbert King: Ganzheitliches Denken. In: Regnum. Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung 23 (1989) 16-27.

- 3) Alois Dempf: Kritik der historischen Vernunft. München 1957, 21.
- 4) Vgl. Lothar Penners: Eine Pädagogik des Katholischen. Studien zur Denkform P. Joseph Kentenichs. Vallendar-Schönstatt 1983, 263.
- 5) Vgl. Herta Schlosser: Organisches Denken bei Pater Josef Kentenich. In: Regnum 20 (1986) 174.
- 6) Vgl. Walter Brugger (Hg.): Philosophisches Wörterbuch. Freiburg-Basel-Wien, 13. überarb. u. erw. Aufl. 1967, 112 f.
- 7) Vgl. Gisbert Greshake: Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung. Freiburg-Basel-Wien 1986, 86, Anm. 1.
- 8) G. Greshake, a. a. O., 7 f.

Marieluise Becker

Elisabeth von der Dreifaltigkeit – die Heilige des „Herzensheiligums“

Elisabeth de la Trinité ist eine jüngere französische Karmelitin, die am 25. November 1884 in Rom seliggesprochen wurde. Am 18. Juli 1880 geboren, trat sie 1901 in den Karmel von Dijon ein, wo sie am 5. November 1906 nach einer schweren Erkrankung starb.

Ein kurzes Leben in der Welt und fünf Jahre in der Verborgenheit des Karmels – und doch geht von Elisabeth eine Strahlkraft aus, eine Reife, wie sie nur aus dem Ineinander von radikaler menschlicher Hingabe und göttlicher Gnadenfülle erwachsen kann. Sie ist nur sieben Jahre jünger als Theresia vom Kinde Jesu, die 1897, im Alter von 24 Jahren, ihr heiligmäßiges Leben im Karmel von Lisieux vollendet. Elisabeth lernt bald ihre Biographie kennen, und sie werden, bei aller arteigenen Profilierung, „Schwestern im Geist“ (H. U. v. Balthasar).

Worin besteht nun das Geheimnis dieser jungen Heiligen, die die Kirche uns modernen Menschen vorstellt? Elisabeth lebt ganz aus der Realität der Taufgnade, aus dem *Geheimnis der Einwohnung der hl. Dreifaltigkeit in der Seele des getauften Christen*. Pater Kentenich wird für diese Taufwirklichkeit des Liebesbundes mit dem Dreifaltigen Gott den Ausdruck „Herzensheiligum“ prägen.

Wir wollen im folgenden Elisabeth weitgehend selbst antworten lassen auf unsere Anfragen an ihr Leben. Die junge Karmelitin stellt sich uns in einem Brief an eine Schwester vor: „Ich bin ‚Elisabeth von der Dreifaltigkeit‘, das heißt Elisabeth, die immer kleiner wird, die sich verliert, um sich von den ‚Dreien‘ in Besitz nehmen zu lassen ... Verbinden wir uns, um aus unseren Tagen eine ununterbrochene Vereinigung mit Ihm zu machen. Wachen wir am Morgen in seiner Liebe auf, liefern wir uns den ganzen Tag seiner Liebe aus, und zwar, um den Willen des lieben Gottes erfüllen zu können unter Seinem Blick, mit Ihm, in Ihm und für Ihn allein! Geben wir uns in jedem Augenblick in der Weise hin, die Er von uns will. Und wenn es dann Abend geworden ist, wollen wir nach einem Zwiegespräch der Liebe, das in unseren Herzen nicht aufgehört hat, auch in seiner Liebe einschlafen. Vielleicht entdecken wir Fehler, mangelnde Treue; überlassen wir sie Seiner Liebe. Sie ist ein verzehrendes Feuer“ (L 172).

Das ist der große Wurf ihres Lebens. Fragen wir zunächst nach seinem Fundament in der Heiligen Schrift.

Biblische Aussagen über ihr Lebensgeheimnis

Die zentrale Aussage über dieses Mysterium finden wir bei Joh 14,23: „Wenn jemand mich liebt, wird er an meinem Wort festhalten; mein Vater wird ihn lieben, und *wir werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen.*“ Wenn Gott „Wohnung“ nimmt in einem Menschen – und das geschieht bei der Taufe und vertieft sich in jeder Teilhabe an den Sakramenten –, dann will er bei ihm bleiben in der Zeit und ihm Wohnung und Mahl bereiten bis in die Ewigkeit hinein.

Auch bei Paulus begegnen wir dem Lebensgeheimnis von Elisabeth: „Wißt ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? ... Gottes Tempel ist heilig, und der seid ihr“ (1 Kor 3,16.17).

Elisabeth lebt aus der Heiligen Schrift. Gott spricht darin zu ihr; und sie will – wie Maria – alle diese Dinge in ihrem Herzen verwahren (vgl. Lk 2,51).

Wie die „Jungfrau der Menschwerdung“, die Christus in ihrem Schoß trägt, will sie nicht nur das Wort Gottes hören, sondern ihn zu den Menschen tragen. Schauen wir dazu in ihr Leben.

Zeugnis für die Realität des Herzensbeiligtums

Ihr Taufname „Elisabeth“ bedeutet im Hebräischen „Haus Gottes“. Er wird ihr Gabe und Aufgabe, Inhalt ihres ganzen Lebens. Die junge Elisabeth liebt das Leben, und sie liebt Gott. Sie muß ihr Herz in beide Hände nehmen, um es freizugeben für Gott. Aber in Gott vertieft es seine Weite und seine Treue zu denen, die es liebt. Sie ist eine begabte Pianistin, eine der besten Schülerinnen des Konservatoriums in Dijon. Als charmante Tänzerin sieht man sie gern bei den Festen der Garnison ihres Vaters. Aber in ihrem Tagebuch zeigt sie die Innenseite: „Ich nehme Dich so deutlich in mir wahr. ... Bei diesen Festen denkt man kaum an Dich, und mir scheint, daß es Dich glücklich macht, wenn ein so armes ... Herz wie das meine Dich nicht vergißt“ (J 138).

Madame Catez, ihre Mutter, möchte sie umstimmen, daß sie auf den Karmel verzichtet. Mit ihren Töchtern folgt sie zahlreichen Einladungen ihres großen Freundeskreises. „Unser Aufenthalt hier (in Tarbes) war eine einzige Folge von Vergnügungen: Tanzen ..., Landpartien, Musik. Wir gingen nicht vom Klavier weg. Von Lourdes aus werden wir in die Pyrenäen ... reisen“ (LJ 14).

Elisabeth hat es nicht leicht, ihr Temperament in den Griff zu bekommen. In ihrem Tagebuch gesteht sie: „Mir scheint, wenn ich zu Unrecht eine Rüge erhalte, dann spüre ich, wie mir das Blut in den Adern kocht;

mein ganzes Wesen bäumt sich auf ... Aber Jesus war mit mir; ich hörte seine Stimme im Innersten meines Herzens, und da war ich bereit, alles zu ertragen, aus Liebe zu Ihm“ (J 1).

Es ist eine Grunderfahrung im Leben aller Heiligen: Von dem Augenblick an, da sie sich ganz persönlich von Gott geliebt wußten und erfuhren, begannen sie, radikal in der Liebe, hinzuwachsen zu dem, dessen Wesen die Liebe ist. „In Ihm liebe ich, bin ich geliebt und habe ich alles“ (L 117).

In der Erfahrung dieser persönlichen Liebe Gottes eröffnet sich ihr das Geheimnis seiner Einwohnung: „Mir scheint, ich habe meinen Himmel auf Erden gefunden, denn der Himmel ist Gott, und Gott ist in mir. An dem Tag, da ich dies verstanden habe, ist in mir alles hell geworden ... Wir tragen unseren Himmel in uns, denn Derjenige, der die Seligen im Lichte der Anschauung sättigt, schenkt sich uns im Glauben und im Geheimnis, das ist das gleiche“ (L 122).

Aber Elisabeth weiß auch, daß der Mensch auf den Einbruch des Göttlichen antworten muß durch ein Leben des Verzichts, der Sammlung und des Schweigens – aus Liebe. Nur so bleibt sein Herz offen für Gott.

Sammlung – Gebet – Schweigen – Anbetung

Mme Catez versteht es, schon früh das religiöse Gemüt der kleinen Elisabeth zu formen und sie in ein kindliches Gespräch mit Gott zu führen. Bei einer Erkrankung der Großmutter schreibt sie über die Zweijährige, die eine „feurige und aufbrausende Natur“ besaß: „Elisabeth betet nicht nur selbst für Dich, sondern lehrt auch noch ihre Puppe beten“ (LG S. 26). Ihr Vater stirbt sehr früh. Die Mutter wird ihr erst mit 21 Jahren die Erlaubnis geben, in den Karmel einzutreten. In diesen Jahren des Wartens schreibt sie in ihren „Notes intimes“: „Ich möchte, daß mein Leben ein ständiges Gebet ist. Nichts soll mich von Dir ablenken können, weder Lärm noch Zerstreuungen, nichts! Ich möchte so gern mit Dir in der Stille leben. Was ich jedoch mehr als alles liebe, ist, Deinen Willen zu tun. Und da Du mich noch in der Welt haben willst, unterwerfe ich mich aus ganzem Herzen ... Ich biete Dir *die Zelle meines Herzens* an; sie soll Dein Bethanien sein. Komm und ruh Dich dort aus!“ (NI 5). „Selbst mitten in der Welt kann man Ihn hören in der Stille eines Herzens, das nur von Ihm her Bestand haben will“ (L 38). Als junge Schwester bezeugt sie: „Das Leben einer Karmelitin ist eine Vereinigung mit Gott vom Morgen bis zum Abend und vom Abend bis zum Morgen. Würde Er nicht unsere Zellen und Gänge erfüllen, wie wäre alles leer. Aber durch alles hindurch sehen wir Ihn, denn wir tragen Ihn in uns, und unser Leben ist so vorweggenommener Himmel“ (L 123). „Seine Kraft für den Herrn bewahren, das bedeutet, durch das innere Schweigen die

Einheit in seinem ganzen Wesen schaffen, alle seine Kräfte sammeln, um sie allein damit zu beschäftigen, zu lieben. Eine Seele, die sich mit ihrem Ich herumschlägt, die sich bei ihrer Empfindlichkeit aufhält, ... zersplittert ihre Kräfte. Sie ist nicht ganz auf Gott hingeordnet“ (DR 3).

Elisabeth erfährt die Schwächen der menschlichen Natur wie jeder andere. So rät sie einer Freundin: „Du mußt Dir *im Innern Deiner Seele eine kleine Zelle bauen*. Du denkst daran, daß der liebe Gott darin ist und trittst von Zeit zu Zeit ein. Wenn Du Deine Nerven spürst und unglücklich bist, so rette Dich schnell hinein und vertraue alles dem guten Meister an“ (L 123). Sie kennt die dunkle Nacht des Glaubens, die das Beten leidvoll macht: „Das ist nicht nur ein Schleier, sondern eine Mauer, die Ihn vor mir versteckt ... das ist recht hart, wenn man Ihn so nahe gefühlt hat ... Der Glaube sagt mir, daß er dennoch da ist“ (L 53). Dieser Glaube und die Treue ihrer selbstlosen Liebe lassen sie in den letzten Exerzitien sagen: „Anbetung! In diesem Wort klingt der ganze Himmel mit. Ich glaube, man kann Anbetung definieren als ‚Liebesekstase‘. Es ist eine Liebe, die überwältigt ist von der Schönheit, der Kraft, der unendlichen Größe des geliebten Gottes ... in völligem, tiefem Schweigen“ (DR 21).

Gott läutert Elisabeth in einem schmerzvollen Leiden. Warum?

Die transformatio in Christus, den Gekreuzigten

Die Umwandlung in Christus am Kreuz ihrer Krankheit wird Elisabeth von der Dreifaltigkeit vollenden. Sie sagt ihr Ja dazu: „Die Annahme (des Leidens) macht frei“ (S 220). „Ich träume davon, vor meinem Tod in Jesus, den Gekreuzigten, umgewandelt zu werden. Dies gibt mir soviel Kraft im Leiden“ (L 324). In der Liebe eröffnet sich ihr das Geheimnis des Leidens, das sie endgültig in den Dreifaltigen Gott einwurzelt: „Dort, ganz auf dem Grund (meiner Seele), vollzieht sich die direkte Begegnung mit Gott. Dort steht der Abgrund unserer Nichtigkeit, unserer Erbärmlichkeit, unmittelbar dem Abgrund von Gottes Barmherzigkeit ... gegenüber. Dort finden wir die Kraft, uns selber zu sterben, unseren bisherigen Weg zu verlassen, um so in Liebe verwandelt zu werden“ (CF 4). Das schlichte Holzkreuz in der kargen Zelle ist „mein Kreuz, an dem ich mich jeden Augenblick darbringe, um gleichförmig zu sein mit meinem gekreuzigten Bräutigam ... Damit ist der mystische Tod gemeint, durch den die Seele sich so entäußert und vergißt, daß sie in Gott hineinstirbt, um in Ihn umgestaltet zu werden. Dies erfordert Leiden, denn unser ganzes Ich muß sterben, damit Gott selbst an unsere Stelle treten kann“ (L 298).

Nur mit Ehrfurcht und Scheu lesen wir in dem Geheimnis dieses Lebens, das sich ganz im Dienst der Miterlösung hinschenkt.

Stellvertretender Dienst an der Kirche

Jede Berufung in die Nachfolge Christi ist ein Gerufensein um der Brüder und Schwestern willen. Elisabeth von der Dreifaltigkeit erkennt ganz klar diese Stellvertretung.

In einem Brief an ihren früheren Seelsorger schreibt sie: „Wie groß ist die Aufgabe einer Karmelitin. Mit Jesus Christus soll sie Mittlerin sein, soll Ihm gleichsam eine zusätzliche Menschheit (*une humanité de surcroît*) sein, in der Er sein Leben der Versöhnung, des Opfers, des Lobpreises und der Anbetung fortsetzen kann. Oh, bitten Sie Ihn, daß ich der Größe meiner Berufung entsprechend auch lebe“ (L 256). In ihrem Tagebuch lesen wir: „Durch meine Liebe, meine Aufmerksamkeit, mein Opfer und meine Gebete will ich Ihn alle Schmerzen vergessen lassen. Ich will Ihn lieben für alle, die Ihn nicht lieben“ (J 8). An den Bruder ihres Schwagers, Abbé Chévignart, schreibt sie: „So verstehe ich das Apostolat einer Karmelitin wie das eines Priesters ... Sie können anderen Gott ausstrahlen, Ihn den Seelen weitergeben, wenn sie sich unablässig an die göttlichen Quellen halten.“

Elisabeth leidet sehr an den Auseinandersetzungen zwischen Rom und der französischen Regierung, die schließlich 1905 zur Trennung von Staat und Kirche führen. Sie schreibt an Abbé Chévignart: „Meine Seele vereint sich gern mit der Ihren zu *einem* Gebet für die Kirche, für unsere Diözese. Da unser Herr ja in unserer Seele wohnt, so ist Sein Gebot das unsere ... Heiligen wir uns für die Seelen ... Da wir ja alle Glieder eines einzigen Leibes sind, so werden wir auch in dem Maße, in dem wir überreich das göttliche Leben haben, es an den großen Leib der Kirche weitergeben können“ (L 197).

Ihre Botschaft an uns

Nach allem Gesagten verstehen wir nun gewiß besser, weshalb die Kirche Elisabeth de la Trinité seliggesprochen hat. Sie will damit ein Zeichen setzen.

Elisabeth spürt, daß sie eine Sendung hat, die über ihren Tod hinausgeht. Sie weiß aber auch, daß ihr früher Heimgang den Zurückbleibenden Leid bereiten wird. Mit menschlich warmem Herzen tröstet sie und verspricht, daß sie in Gott für immer verbunden bleiben und sie ihnen wirksam helfen wird. An ihre Schwester Guite schreibt sie: „Kleine Schwester, ich wäre glücklich, hinübergehen zu können, um Dein Engel zu sein. Dir hinterlasse ich meine Aufopferung an die Dreifaltigkeit, an die Liebe. Lebe mit ihr in Deinem Innern, im Himmel Deiner Seele. Der Vater wird Dich mit seinem Schatten bedecken ..., um Dich ganz als sein Eigentum zu bewahren ... Du wirst an meine Stelle treten. Ich werde das Lob seiner Herrlich-

keit vor dem Thron des Lammes sein und Du das ‚Laudem gloriae‘ in der Mitte Deiner Seele. Kleine Schwester, wir werden immer eins sein“ (L 269). Doch Guite wird Mutter von neun Kindern. Elisabeth lernt noch die beiden Ältesten kennen. Sie schreibt für sie im August 1905: „Wer Euch in den Armen Eurer Mutter betrachtet, dem kommt Ihr recht klein vor. Aber Eure kleine Tante, die Euch im Licht des Glaubens betrachtet, erblickt in Euch ein Merkmal von unendlicher Größe ... Ihr lieben *kleinen Heiligtümer seiner Liebe*, wenn ich die Herrlichkeit sehe, die in Euch aufleuchtet –, so schweige ich und bete Ihn an, der solche Wunderwerke schafft!“ (L 240). Ihr Patenkind Sabeth wird später in den Karmel von Dijon eintreten. An eine bekannte Familie schreibt sie kurz vor ihrem Tod: „Ich bete und opfere mich für Ihre kleine Jaja auf. Wer weiß, ob unser guter Gott nicht darauf wartet, daß ich in den Himmel gehe und zusammen mit der Jungfrau Maria ihre Zukunft ordne“ (L 330). Für Charles Hallo aus dem Freundeskreis der Familie diktiert sie ihren letzten Brief: „Ehe ich in den Himmel gehe, will Dir Deine Elisabeth unbedingt noch einmal ihre ganze Zuneigung ausdrücken und Dir sagen, daß sie plant, Dir vom Himmel aus Tag für Tag beizustehen, bis Du ihr im Himmel wieder begegnest. Rufe Deine kleine Schwester; auf diese Weise wirst Du mein Glück im Himmel noch größer machen“ (L 342).

Elisabeth glaubt an die *communio sanctorum*, an den lebendigen Liebes- und Lebensaustausch zwischen Himmel und Erde. Sie ahnt, daß ihre Sendung weit über den Kreis der Familie und des Karmels hinausgehen wird.

Zehn Tage vor ihrem Tod schreibt sie an eine Mitschwester im Karmel von Paray-le-Monial, einer Neugründung des Dijoner Karmels: „Wie mir scheint, wird meine Sendung im Himmel darin bestehen, Seelen anzuziehen, indem ich ihnen helfe, aus sich selbst herauszugehen und durch eine ganz einfache Regung der Liebe Gott anzuhängen. Meine Sendung wird es sein, sie in diesem großen inneren Schweigen zu bewahren, in dem Gott sich in ihr Inneres einprägen und sie in Sich selbst umwandeln kann“ (L 335).

Elisabeth de la Trinité lädt uns ein, ihrem Weg zu folgen und die Gnade der Taufe ernst zu nehmen. Der Dreifaltige Gott ist für uns weithin der unbekanntere Gott. Vielleicht kann ihr Leben uns helfen, tiefer in das Geheimnis seiner Gegenwart im Heiligtum unseres Herzens einzudringen. Das könnte ungeahnte Seelenkräfte in uns entbinden und die Dynamik des Dreifaltigen Gottes in unser oft so monotones geistliches Leben bringen. Der Reichtum ihres Lebens würde unser Reichtum.

Elisabeth von der Dreifaltigkeit – diese Heilige gehört nicht nur dem Karmel. Sie gehört – wie alle Heiligen – der ganzen Welt. Es kommt darauf an, ob wir ihre Botschaft hören und sie in uns und durch uns hindurch wirken lassen.

Für den Kenner der schönstättischen Spiritualität ist es aufschlußreich zu vergleichen, wie der eine Heilige Geist in dieser Bewegung von Anfang an das Lebensgeheimnis der jungen Karmelitin manifestiert: Durch das Liebesbündnis mit Maria werden die Studenten der Gründergeneration – allen voran Josef Engling – dazu geführt, daß sie inmitten der mörderischen Schlachten des Ersten Weltkrieges die Anwesenheit Gottes in ihrem Herzen erfahren und aus dieser Kraft leben und auch sterben können.

Der „Glaube an die Realität der Übernatur“ im eigenen Herzen wie in seinem Werk hilft Pater Kentenich, die Zerreißprobe einer vierwöchigen Dunkelhaft in einer Betonkammer zu bestehen. Er erfährt den Sieg Gottes über die Schikanen und Quälereien der Gestapo. Auch die Hölle von Dachau kann ihn nicht zerbrechen. Das Liebesbündnis mit dem in ihm wohnenden Dreifaltigen Gott gibt ihm die Kraft, seinen Mithäftlingen die Liebe und Gegenwart Gottes in diesem Todeslager erfahrbar zu machen.

Inzwischen haben viele tausend Mitglieder seiner Bewegung überall in der Welt in ihrem persönlichen Leben ähnliche Erfahrungen gemacht. Es scheint, daß die Spiritualität des „Herzensheiligtums“ für unsere äußerlich wie innerlich zerrissene Zeit ein brauchbarer Weg für echtes christliches Leben ist. Das gilt vor allem für Laien in der Welt.

Unsere Zeit ist reich an Gnadenaufbrüchen. Derselbe Heilige Geist ist an den verschiedensten Stellen am Wirken. Es gehört zum Schönsten und Bereicherndsten, wenn von ihm Beschenkte Brüder und Schwestern im Geist entdecken, denen ähnliche Inspirationen zuteil geworden sind. So kann sich Erneuerung der Kirche vollziehen.

Deutsche Textausgaben:

Elisabeth von Dijon, Ich gehe zum Licht. Leben und Erfahrungen im Selbstzeugnis. Herder, Freiburg 1984 (Z)

–, Licht, das mich führt. Geistliche Botschaft, Herder, Freiburg 1986

–, Ein Lied für Gott. Elisabeth von Dijon. EOS-Verlag, St. Ottilien 1984 (LG)

Französische Gesamtausgabe:

Elisabeth de la Trinité, J'ai trouvé Dieu (ed. Conrad de Meester OCarm.)

Tome Ia Introduction, Traités spirituels (DR – CF); Tome Ib Lettres du Carmel (L); Tome II Journal (J), Notes intimes (NI); Lettres de Jeunesse, Poésies, Editions du Cerf, Paris 1985

Josef Kentenich, Mein Herz – Dein Heiligtum, Schönstatt 1983

SCHÖNSTATT SPIRITUELL

Die Wucht und Dichte der dramatischen Ereignisse in Osteuropa und im anderen Teil unseres Vaterlandes während der vergangenen Monate haben bei vielen Empfindungen und Erkenntnissen freigesetzt, die lange verschüttet schienen. Auch solche, die sonst wenig mit Glaube und Religion im Sinn haben, wurden vom Hauch der großen Geschichte berührt und haben etwas von Geschichtsmächten gespürt, die rational allein nicht erklärbar sind. Man wird an Walter Benjamin erinnert, der vom „Engel der Geschichte“ sprach. Als Christen sollten wir uns davon anregen lassen, in den wunderbaren Ereignissen den „Vorübergang des Herrn“ zu erkennen, der nach unserem biblischen Glauben der Gott der Geschichte ist. Gerade in der Situation eines prekären Gleichgewichtes, das in jedem Augenblick und an vielen Orten umschlagen kann, wird das Ringen hintergründiger Mächte erkennbar. Aus den Aphorismen PATER KENTENICH'S wird sein lebenslanges Bemühen erkennbar, diesen geschichtsnahen Vorsehungsglauben zu vertiefen.

Geschichtsmächte

Wir hören gern die vielgestaltige Stimme Gottes, wie er zu uns spricht als Gott unseres Herzens, als Gott unserer Altäre, als Gott unserer Bücher. Er spricht aber vor allem zu uns als Gott des Lebens: Der Schatten Gottes streift uns, die Unendlichkeit Gottes berührt uns.

Gott schreitet als der Herr der Geschichte einher: hier im Säuseln des Windes, dort im Brausen des Sturmes; hier über den Trümmern einer untergehenden, dort über dem Morgengrauen einer neuen Welt. Kraftvoll und siegreich hält er die Zügel in der Hand, niemand kann sie ihm entreißen.

Wo Gott seine geheimen Heilspläne verwirklicht, das heißt, wo er so oder so in Welt- und Menschengeschichte eingreift oder wo er Menschen – in welcher Form es auch immer geschehen mag – begegnet, tut er es für gewöhnlich mit tiefverschleiertem Antlitz. Im Augenblick seines sorgsam geplanten Eingreifens wird er in seiner Person kaum erkannt und seine Sprache – wenn überhaupt, dann nur recht schwer verstanden. Später erst leuchtet ein helleres Licht auf. Nicht selten geschieht es dann, wenn sich eine längere Kette von Ereignissen aneinandergereiht hat und dem prüfenden Glaubensblick überschaubar ist und sinnvoll erscheint.

Gottes Weisheit und Liebe läßt uns bisweilen Einblick nehmen in seine Zukunftspläne. Es geschieht aber immer nur im Dunkel des Glaubens: in *lumine caliginoso*, d. h. im nebelumflorten Lichte. Er schreitet an uns vorbei und läßt uns nur den Zipfel seines Gewandes in der Hand.

Wir halten fest: es gibt vordergründige und hintergründige Mächte im Weltgeschehen. Natürlich stehen wir damit sofort auf dem Boden der Theologie der Welt- und Heilsgeschichte. Darauf müssen wir immer zurückgreifen, wenn wir eine Antwort suchen auf Lebensvorgänge, die schwer zu deuten sind. Also nie stehenbleiben beim Sichtbaren. Die eigentlichen Großmächte sind die hintergründigen: auf der einen Seite die göttlichen, auf der anderen Seite die diabolischen Großmächte. Schon allein diesen Gedanken festzuhalten, läßt ein helles Licht fallen auf die heutige Situation. Als zweite These dürfen wir festhalten: diese beiden Großmächte sind in ewigem Widerstreit. Dann die dritte Wahrheit: alles, was hier auf der Welt geschieht, ist weiter nichts als eine Fortsetzung dieses jenseitigen Kampfes. Alles, was im Vordergrund des Weltgeschehens steht, also auch die Männer, die greifbar sind, die rein äußerlich Weltgeschichte machen, sind entweder von göttlichen oder von den teuflischen Mächten geritten. Damit umreißen wir in sehr klarer und eindeutiger Weise das Weltbild der Apokalypse.

Wie Gott schreibt? Mit Löwenkrallen, d. h. mit großen, mächtigen Buchstaben. Er hat „Das Buch mit den sieben Siegeln“ geöffnet, nicht ganz, aber doch so weit, daß wir hineinschauen können. Darauf steht, daß wir uns – zwar nicht vor dem Zeilenende, aber doch in einer ausgeprägt apokalyptischen Zeit befinden, die als schreckliches Vorspiel eines furchtbaren Endspiels angesprochen werden darf.

Wie ist der Text zu deuten? Gott ist ein Gott des Lebens. Wo er brechen und zerbrechen, wo er untergehen, wo er sterben läßt, da will er neues Leben schaffen. Legen wir diesen Maßstab an die heutige Zeit an, möchten wir den Atem anhalten: *Transitus Domini est ...* Es muß eine herrliche neue Welt sein, die er aus diesem gewaltigen Sterben erstehen lassen, es muß eine wundersame Ordnung sein, die er aus Katastrophen und Ruinen neu gestalten will.

Zeichen der Zeit in der Jahresarbeit 1989 in Deutschland

„Er hat mit dem Geist der Zeit gerungen in allen Formen, die er angenommen. Vor dem Stolz des Wissens ist er nicht zurückgeschreckt, sondern hat seinen Ansprüchen auf den Grund gesehen. Keiner Idee ist er furchtsam zur Seite gewichen. Vor keiner Höhe des Forschens ist er bestürzt worden. – Immer eine Stufe höher hat er besonnen und ruhig das Kreuz hinauf getragen und in Einfalt und Liebe die Geister und Herzen bezwungen.“

Mit diesen Worten beschreibt J. Görres die Wirkweise Johann Michael Sailer, eines der Pioniere in der Zeitgeist-Auseinandersetzung der Kirche nach der Aufklärung. Ähnliches hätte von Newman, den Tübingern u. a. gesagt werden können. Damit war eine beginnende, dauernde Aufgabe der Kirche markiert, auch wenn noch eine geraume Weile vergehen sollte, bis die gesamte Kirche in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils erklärte, zur unabdingbaren Voraussetzung pastoralen Handelns gehöre es, die Zeichen der Zeit zu beachten und „sie im Licht des Evangeliums zu deuten.“

Achten auf die Zeichen der Zeit – das ist entscheidend mehr als modebewußtes In-Sein wollen. Schaut man von dem oben zitierten Wort über Sailer auf die Praxis der Zeitgeist-Auseinandersetzung Pater Kentenichs, fallen zwei Dinge besonders auf. Zunächst eine noch profiliertere Berücksichtigung des Grundanliegens. Die Beschäftigung mit geistigen Strömungen war bis zum Aufkommen der Massenmedien mehr oder weniger begrenzt eine Frage des akademischen und literarischen Dialogs – beschränkt auf Hörsaal, Zeitschrift und Buch.

Demgegenüber fällt in der Wirkweise Pater Kentenichs auf, daß seine Sondierungsarbeit im Felde von „Geist der Zeit“ und „Zeitgeist“ zwar ebenso das Anliegen grundsätzlicher Klärung und Filtrierung geistiger Strömungen umgreift, aber doch vor allen Dingen gerichtet ist auf die Schaffung einer jeweils aktuellen, integrativen und kontinuierlichen Ideenbewegung. Diese wiederum wird wirksam als Weckung, Fundament und Sicherung eines *ganzheitlichen Lebensstromes*, dessen Herzmitte ein vom Glaubensgeist getragener Witterungssinn für die Gnadenangebote Gottes in den verschiedenen Epochen sein soll. – Ein Zweites kann festgestellt werden: das Ringen

mit dem „Geist der Zeit in *allen* Formen“ erweist sich als immer notwendiger und schwieriger. Zeitströmungen sind längst in alle Kanäle der Medien eingedrungen; die Frage einer humanen Bewältigung ist in aller Munde, ohne damit auch nur im mindesten gelöst zu sein. –

Zur Sichtweise der Zeitgeist-Auseinandersetzung Pater Kentenichs mag grundsätzlich noch angemerkt werden, daß er – letztlich auf „Lebensbewegung“ zielend – das Entscheidende nicht nur im Herausarbeiten von *Standpunkten* sieht, sondern im *Aktivieren von Grundkräften* und jeweils neu geschauten *Wert- und Zielvorstellungen*. Auf dem Hintergrund der allzeit sensiblen und weitreichenden Zeitoffenheit des Gründers müssen die Versuche gesehen werden, welche die Schönstattfamilie in ihren verschiedenen Kreisen unternimmt und unternehmen muß, um aus dem Erbe ihres Gründers sich gegenwärtigen Herausforderungen und Aufgaben zu stellen.

Für den hier angestellten Rückblick auf die Arbeit im vergangenen Jahr sei namentlich auf mehr punktuelle Veranstaltungen zurückgegriffen. Eine vollständige Darstellung der im einzelnen geleisteten Arbeit müßte selbstverständlich auch zeitkorrespondierende Strömungen in den einzelnen Gliederungen und Gemeinschaften der Bewegung erheben.

Zunächst ein Blick auf die *Oktoberwoche* am Ort Schönstatt, welche – als Jubiläumswoche zum 75. Jahrestag der Gründung Schönstatts – die Bewegung insgesamt als „Lebensaufbruch für unsere Zeit“ aufzeigen wollte. Die Festakademie (15. 10.) befaßte sich mit der Fragestellung: „Maria und die Situation des Glaubens in Deutschland“. Die Referentin, H.-B. Gerl-Falkowitz, München, skizzierte auf dem Hintergrund der Fakten des tatsächlichen Glaubensschwundes in Deutschland Grundlinien einer situationsbezogenen Ausrichtung des Glaubenslebens, welche festgehalten zu werden verdienen über den unmittelbaren Anlaß hinaus: Die christlichen Kirchen müssen sich, angesichts der unübersehbaren Sinnfrage bei vielen und eines in unseren Breiten fast verschwundenen materiellen Elends, mehr auf eine Kultur des Wohlstands und der Freiheit einstellen. Gerade in ihr gibt es die – freilich stillere – Frage nach Heil und Erlösung: „Die Leiden und Probleme der Menschen sind nach innen gewandert.“ Die Dignität einer Religion hängt an ihrer Fähigkeit, den Menschen entlasten zu können, letztlich von schuldhafter Selbstentzweiung. – Auf überzeugende Weise brachte die Referentin eine innere Entsprechung der Gestalt Mariens, die als Immaculata mit sich selbst identische und aus der Schalom-Fülle Gottes schöpfende und spendende Frau, zur Darstellung. Insgesamt hatte man den Eindruck, daß hier von einer aus dem Glaubensgeist wie ihrer Fachrichtung, der Kulturphilosophie, heraus denkenden Frau Perspektiven beigeleitet wurden, die von der pastoraltheologischen Seite aus längst überfällig sind.

Die Beiträge der schönstättischen Referenten der Oktoberwoche kreisten vor allem um die Frage, wie die geschichtlich gewachsene Bewegung heute und in Zukunft ihrer Zeitaufgabe gerecht werden kann. Ein wichtiges Zeitanliegen lautete: „Neuevangelisierung“. Sr. Josit Treese machte deutlich, wie der in den Schönstattheiligtümern und ihren Symbolen angelagerte Glaubensreichtum wirksam werden kann für die inhaltliche Glaubensverkündigung im Sinne einer Erst- oder Neuhinführung zum Glauben. Ordinariatsrat Krimm, Mainz, vermittelte, daß und wie „Kirche“ in einer säkularisierten Kultur „neu“ wächst aus ganzheitlichen Strömungsvorgängen, in denen Schwerpunkte des Glaubens „vom Leben“ her erschlossen und angeeignet werden.

Mit der seit dem Tod des Gründers 1968 veränderten Bewußtseinslage setzte sich vor allem der Beitrag von P. Boll auseinander: Der „frei flottierenden Religiosität“ der New-Age-Generation ist ein institutionelles Kirchentum nicht gewachsen. Auch eine mittlerweile stark institutionell etablierte Bewegung wie Schönstatt kann einem immer stärker von momentanen und epochenbedingten „Lebensgefühlen“ lebenden kulturellen Typ nur durch entschiedene Besinnung auf „Bewegungspädagogik“ gerecht werden.

Der Auseinandersetzung mit New Age diene auch die diesjährige *Pädagogische Tagung*: „Neues Zeitalter – auch in der Erziehung?“ Als existentielle Erkenntnis ist bei nicht wenigen Teilnehmern die Plausibilität gewachsen, daß die pädagogischen Grundansätze Pater Kentenichs offenbar für einen Kulturtyp konzipiert sind, der erst allmählich greifbar wird.

H. Baer (Ostertagung) und J. Sudbrack SJ (Pfingsttagung) führten in die Spiritualität des New Age ein: in dessen Grundüberzeugung von einer fälligen, radikalen Kritik an der mechanistischen Geisteshaltung der Neuzeit. Auch Hauptvertreter aus verschiedenen Kulturzweigen (Capra, Physik; Grof, Psychologie; Berendt, Musik; Mynarek, Ökologie; u. a.) wurden vorgestellt. Insgesamt wurde deutlich, daß New Age als symptomatischer Ausdruck eines viel tiefgreifenderen Bewußtseinswandels zu begreifen ist. Der Tagung ging es natürlich vor allem um die pädagogischen und spirituellen Implikationen. Erzieherisch gilt es, anzusetzen beim Erlebnishaften, dem Bedürfnis nach Frieden, Versöhnung und Harmonie, um über die Wertdimension von Wissen organisch auch den Sinn von Rationalität und geistiger Disziplin zu eröffnen (P. Boll). In spiritueller Hinsicht geht es darum, daß die Kirchen und deren lebendige Kräfte neu als „Mysterienschulen“ erlebt werden, in denen die Wahrheit des Glaubens ganzheitlich erfahren werden kann („Erfahrung aus dem Dogma“). Das scheinbar schwierigste Dogma – das der Trinität – erscheint als „modern“: nur in ihm und damit im christlichen Gottesbild findet sich die Synthese kosmischer Verschmel-

zungs- und personaler Begegnungs-Mystik, Mystik in einem weiteren Sinne als erfahrungsmäßiges Innewerden des Religiösen verstanden. Dem galten auch die Versuche meditativer Erschließung während der Tagung.

Wirkliche Zeitanliegen können nicht nebeneinander liegen, wenn sie einer gemeinsamen Bewußtseinslage entspringen. Deswegen an dieser Stelle ein Blick auf die „Projekttag“ – ein Veranstaltungstyp vorwiegend von jungen Erwachsenen, der in den letzten Jahren regelmäßig im Jugendzentrum „Marienberg“ stattgefunden hat. Die Bezeichnung will etwas von der praktizierten Methode verdeutlichen. Der jungen Generation geht es dabei wesentlich darum, nicht einfach „Themen“ vorgesetzt zu bekommen, sondern während der Treffen prozeßhaft zu ganzheitlichen Zentrierungen der Reflexion und Praxis zu kommen, eben zu „Projekten“.

Rahmenthema schon der letztjährigen Begegnung war die Frage nach dem „neuen Menschen“. Für das zentrale Anliegen, zu Grundsichten Pater Kentenichs von einem „geistbeseelten“ und „idealgebundenen“ Menschen induktiv vorzustoßen, lag der Ausgangspunkt bei Zeitdesideraten wie „Selbsterfahrung“, Subjektwerdung aus „ureigenen Quellen“ etc.

Das Motto der diesjährigen Tagung: „Der neue Mensch – ein Künstler“ wollte deutlich machen, daß Ausdrucksfähigkeit und schöpferisches Experimentieren mit den eigenen Möglichkeiten wesentlich zum Typ des „neuen Menschen“ dazugehören, insoweit dieser vor allem von der Freiheit verstanden werden muß – unbeschadet eines Künstlertums im engeren Sinne. Der für viele wohl nicht ohne weiteres auf der Hand liegende Brückenschlag von J. Beuys – von ihm stammt das Wort: „Jeder Mensch – ein Künstler!“ – zu J. Kentenich hat manchem Teilnehmer der versammelten jungen Generation einen neuen Zugang zur fundamentalen Zielgestalt des „neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft“ vermittelt – so verwirrend der Ansatz zunächst auch für Nicht-„Spontis“ einer anderen Generation wirken mag. Die junge Generation „Lehrmeisterin der alten“, wie Pater Kentenich 1967 einmal sagte – oder auf Abwegen?

Wenn Leben aus Gegensätzen besteht, kann man in der Thematik der „Marienbergtagung“ einen entsprechenden Gegenpol erblicken, im gleichen Haus veranstaltet von den Gemeinschaften der Männersäule. Mag es der „Jugend“ um eine Art Fundamentalästhetik gegangen sein, die Männer fragten nach Fundamenten der Ethik:

„Was gilt noch? – Maßstäbe für unser Handeln.“ Von woher Handeln im Zeitalter eines übersteigerten Subjektivismus und Pluralismus seine Verbindlichkeit gewinnt, war die Ausgangsfrage. Schwerpunktmäßig kreisten die Überlegungen des Grundlagenreferates (P. Hinder) um Beleuchtung und Relevanz des Axioms: *Ordo essendi est ordo agendi*. Die Ausführungen

erschlossen schwerpunktmäßig die Sichtweise des Grundansatzes bei Pater Kentenich. Ebenso wurden Verbindungslinien gezogen zum neuzeitlichen Ansatz autonomer Ethik, in denen deutlich wurde, daß ein seinsorientiertes Denken und mit ihm göttliches Wollen keine Fremdbestimmung darstellt („Gottes Wille ist der innerste Zug unseres Wollens“). Die Darlegungen machten auch deutlich, daß Orientierung am Sein nicht bloß Faktenrealismus bedeutet, deswegen auch nicht auf einen „naturalistischen Fehlschluß“ hinausläuft von rein faktisch verstandenem „Sein“ auf „Tun“. Vielmehr geht es im seinsgerechten Denken um die Erkenntnis des geistigen Bauplans des Geschaffenen, der nur im gottverwandten Denken eigentlich präsent ist und Schöpfungsintentionen Gottes transparent werden läßt, „Gottesgedanken und Gotteswünsche“, wie Pater Kentenich zu formulieren pflegte. Die gegenwärtige ethische Grundlagendiskussion (für vieles mag die Studie von M. Rhonheimer über die naturrechtliche Argumentationsproblematik stehen) bildete den präsenten Hintergrund des engagiert diskutierten Grundlagenreferates. Auf Zeitfragen bezogen waren auch die Arbeitskreise, die sich mit der Relevanz schöpferorientierten Denkens für Fragen der Ökologie, der Familienplanung und Empfängnisregelung, naturrechtlicher und positiver Ordnung befaßten. Unabdingbare Voraussetzung seinsorientierten Denkens und Handelns: die immer neu anzustrebende Harmonie von Kontemplation und Aktion, von Denken, Beten, Handeln und Leiden.

Lothar Penners

KLEINER LITERATURBERICHT

Kardinal Newman – ein Kirchenlehrer der Neuzeit

Am 11. August 1890 starb John Henry Newman, dessen Lebenszeit fast das gesamte 19. Jahrhundert umspannt (1801-1890). Das Gedenkjahr seines hundertsten Todestages hat weltweit Interesse geweckt: wissenschaftliche Kongresse, religiöse Feiern und Veranstaltungen an den historischen Stätten seines Wirkens – vor allem Oxford und Birmingham – sind geplant. Es zeigt sich, daß trotz der großen geistigen Umorientierung der Theologie unter dem Einfluß des Konzils und der neuen Mentalität das Interesse an Person und Werk Newmans in erstaunlicher Breite weitergeht. Dazu kommt, daß seit einigen Jahren sein Seligsprechungsprozeß im Gang ist und offensichtlich viele Menschen in der ganzen Welt seine Fürsprache anrufen.

Hier soll auf einige neuere deutschsprachige Veröffentlichungen hingewiesen werden, die die Beschäftigung mit Newman ermöglichen oder vertiefen können. Nach dem Tod führender Newmanforscher der Zwischen- und Nachkriegszeit (Werner Becker vom Oratorium in Leipzig, Abbé Theis aus Luxemburg, langjähriger Organisator und Inspirator der internationalen Newman-Kongresse, Johannes Artz aus Bonn, Autor des verdienstvollen Newman-Lexikons u. a.) ist Günter Biemer aus Freiburg einer der lebendigsten Anreger für die Sache Newmans in Deutschland. Er hatte bereits seine Doktorarbeit über Newmans Auffassung von Überlieferung und Tradition geschrieben. Nun hat er eine knappe Lebensbeschreibung Newmans vorgelegt, die neben der Biographie des englischen Oratorianers Charles St. Dessain (Herder 1981) und der Einführung von Nikolaus Theis (Glock und Lutz 1972) durchaus ihre Originalität behauptet. Es geht Biemer im Nachzeichnen der Stationen des bewegten Lebensweges vor allem darum, die äußere und innere Entwicklung als Führungsgeschichte eines großen Glaubenden einsichtig zu machen. Das berühmte Gedicht, das Newman 1833 auf der Heimfahrt von Sizilien geschrieben hat, kann fast als Leitmelodie seines Lebens gelten: „Lead, kindly Light ...“ – „Führ, liebes Licht, im Ring der Dunkelheit führ Du mich an.“ Was Newman damals bekannte: „Ich habe nicht gegen das Licht gesündigt“, blieb seine innerste Einstellung ein Leben lang. So kann Biemer von ihm sagen: „Das ‚Deus providebit‘ (Gott wird vorsorgen) war und blieb der eigentliche rote Faden seiner Lebensgeschichte“ (S. 84). Das galt für seine anglikanische Zeit bis zum Höhepunkt, als er der unumstrittene geistige Führer der Oxford-Bewegung war, galt aber auch für den einschneidenden Schritt seiner Konversion zur Katholischen Kirche, galt in den schwierigen Jahren, in denen er „unter der Wolke“ von Verdächtigungen in einer Kirche lebte, die ganz offensichtlich

aus geistiger Enge mit ihm nicht umgehen konnte, galt schließlich in der Phase seines letztlich gelingenden Lebens, die ihn zum Ehren-Fellow an seinem geliebten Trinity College in Oxford und zum Kardinal der Kirche machte. – In einer ausgewogenen Synthese von Sachinformation mit knappen Erläuterungen zeit- und kirchengeschichtlicher Zusammenhänge sowie ausgewählten Zitaten aus Predigten und Schriften, in wohlthuender Sachlichkeit und immer wieder spürbarem persönlichen Engagement ist diese Biographie wohl die im Augenblick bestgeeignete Hinführung zu Newman im deutschen Sprachraum. Nur ein Kenner und Liebhaber konnte auf so knappem Raum so einfach und zielstrebig Leben und Werk des englischen Kardinals darstellen. Biemer schreibt aus der Überzeugung, daß wir Newman „als eine besondere Gabe der Vorsehung Gottes an seine Kirche in dieser unserer Zeit ansehen dürfen“ (S. 8) und fährt fort: „Wenn Newman heiliggesprochen wird – und die Wege sind dafür gebahnt –, dann kann man aufgrund der herausragenden Bedeutung seines Lebens und Werkes davon ausgehen, daß er zum Kirchenvater ernannt wird und daß sich so in der Zukunft der Kirchengeschichte erfüllt, was er vorausgesehen hat: ‚Ich schreibe für die künftige Zeit und für kommende Generationen‘“ (S. 9). – Schon vorher war das von Biemer in Zusammenarbeit mit dem englischen Newmanforscher Holmes erarbeitete Newman-Lesebuch „Leben als Ringen um die Wahrheit“ erschienen. Schon immer hat es Auswahlbände aus dem außerordentlich umfangreichen Werk Newmans gegeben. Der vorliegende Reader verfolgt, wie die Autoren im Vorwort erläutern, zwei Intentionen: „Newmans Grundgedanken sollen in ihrer authentischen Darstellung vermittelt werden, und die Wiedergabe größerer Passagen aus seinen Hauptwerken soll einen Einblick in die Struktur seines Werkes geben.“ Daß dabei ein Teil autobiographischer Texte enthalten ist, dürfte bei einem Autor wie Newman selbstverständlich sein, dessen Werk unzertrennlich mit seiner eigenen „journey of faith“ verbunden ist. Aber auch Texte zu dem ihn ein Leben lang fesselnden Zusammenspiel zwischen Vernunft, Erfahrung und Glaube, zur Gestalt der Kirche mit ihrer amtlichen und sakramentalen Struktur, zur Stellung und Sendung der Laien u. a. führen in die zentralen Themen seines Werkes ein und können das Interesse an den größeren Werken wecken. Besonders hervorzuheben ist der einleitende Essay des englischen Mitautors James Derek Holmes, Kirchengeschichtler am Ushaw College in Durham. Auf gut 40 Seiten wird auf hohem Niveau ein Durchblick durch die Gedankenwelt Newmans gegeben. – Schließlich haben die beiden Autoren auch eine Auswahl von Gebeten und Meditationen vorgelegt. Seit langem übten die „Meditations and Devotions“ auch in ihrer deutschen Übersetzung einen starken Einfluß aus, Matthias Laros und Otto Karrer hatten in ihren Auswahlbänden Newman als Meister des geistlichen Lebens bekannt gemacht. Die vorliegende neue Sammlung zeigt,

daß Newman „vor allem ein geistlicher Mensch (war), der in all seinem Tun vom Bewußtsein der Gegenwart des lebendigen Gottes erfüllt war“ (S. 11). Ein großer Teil der Texte ist den Predigten entnommen, durch die Newman vor allem in seiner anglikanischen Zeit einen so starken und prägenden Einfluß ausgeübt hatte.

Die drei Bücher bilden eine sich gegenseitig glücklich ergänzende Trilogie, die dem deutschen Sprachraum einen Zugang zu Newmans Person und Werk erschließt. Sie erscheinen im gleichen Verlag – M. Grünewald –, der auch die acht Bände „Ausgewählte Werke“ herausbringt.

Die beiden nächsten hier vorzustellenden Bücher sind von anderer Art. Es sind zwei neue Bände der „Internationalen Cardinal-Newman-Studien“, die seit ihrer Gründung 1948 das Sprachrohr und die Plattform der Newmanforscher aus aller Welt sind. Band XII enthält die Referate des 12. Internationalen Newman-Kongresses vom September 1987 in Freiburg zum Thema „Christliche Heiligkeit als Lehre und Praxis nach John Henry Newman – Newman’s Teaching on Christian Holiness“. 17 der insgesamt 22 Beiträge werden auf Englisch wiedergegeben. Besonders interessant sind die Vorträge des Postulators im Heiligsprechungsprozeß, des amerikanischen Jesuiten Vincent F. Blehl: „Newman’s personal Endeavour to follow the ‚Light‘ and the ‚Call““, von Victor Konzemius über „Lebenssituation und Kirchenkonflikte“, von dem in Rom lehrenden Karmeliten Ph. Boyce über „Holiness – the purpose of life“. Günter Biemer liefert einen Beitrag über „Die pädagogischen, ethischen und religiösen Voraussetzungen der Heiligkeit nach Newman“, der die Bedeutung des Glaubens für die Selbstgestaltung des Menschen behandelt. „Die Aufgabe des Selbstentwurfs der menschlichen Persönlichkeit“, „Den persönlich existentiellen Zugang zur eigenen Lebensgestaltung nach dem Willen Gottes findet der Mensch durch sein Gewissen“ und „Die gottgewollte Lebensgestaltung als Kampf um Heiligkeit“ lauten Zwischenüberschriften, die die Praxisnähe der Nachzeichnung Newmanscher Gedankengänge veranschaulichen können. Schließlich sei noch auf den Beitrag von John F. Crosby hingewiesen, der „Christliche Heiligkeit als Einheit scheinbarer Gegensätze“ behandelt. Mir scheint, was der Verfasser über „die Einheit von einzigartiger Weite des Geistes einerseits und einschneidender, herausfordernder Bestimmtheit der Aussage und der Stellungnahme andererseits“ herausarbeitet, von besonderer Aktualität zu sein in einer Zeit, die zwar allem Lebendigen sehr aufgeschlossen gegenübersteht, aber oft die Kraft und den Mut zur entschiedenen Stellungnahme nicht hat.

Auf eine Besonderheit der Newman-Studien sei noch aufmerksam gemacht: sie bringen seit ihren Anfängen eine möglichst lückenlose Dokumentation der Newman-Bibliographie in allen Sprachen – eine unerläß-

liche und unschätzbare Hilfe für alle wissenschaftliche Beschäftigung mit Newman. –

Die XIII. Folge der Studien bringt die Dissertation von Lothar Kuld über „Lerntheorie des Glaubens“. Die didaktisch gut aufgebaute Arbeit versucht Newmans Phänomenologie des Glaubensaktes als eine Lerntheorie des Glaubens zu lesen und fruchtbar zu machen. Es geht dabei um die menschliche Seite des Glaubens als Lernprozeß.

Einen Schwerpunkt im ersten Teil bildet die historische Darstellung der Auseinandersetzung Newmans mit dem religiösen Liberalismus und Rationalismus seiner Zeit. Bemerkenswert erscheint, daß der Autor klar die Bedeutung des Biographischen im Prozeß der Glaubensvermittlung und Glaubensreflexion hervorhebt. So wird anhand der Biographie Newmans deutlich, daß seine Theologie unlösbar mit seinem persönlichen Werdegang verbunden ist. Sie steht jener Theologie gegenüber, die Newman „paper religion“ nennt, deren Ort Bibliotheken sind, die mit ihrer „paper logic“ Glaubensdinge nur versteht, wenn sie und weil sie gesagt werden (S. 62). Glaubensvermittlung als „autobiographische Artikulationshandlung“ zielt statt dessen primär auf die Vermittlung der Person des Sprechenden und dadurch erst seiner Theorien oder Lehren (S. 74). Von den verschiedenen Aspekten der Newmanschen Phänomenologie des Glaubensaktes greift Kuld schwerpunktmäßig die Bedeutung der religiösen Einbildungskraft (imagination) für die Erfassung des Glaubens und seine Theorie des „Wahrscheinlichkeitsdenkens“ auf. Im zweiten Teil seiner Arbeit vergleicht Kuld Newmans Beschreibung des Glaubens als Lernprozeß mit gegenwärtigen Theorieansätzen und Praxismodellen. Ausführlich setzt er sich mit dem Entwurf von B. Grom auseinander, der gerade die affektiven Wurzeln des Glaubenlernens betont. Er stellt fest, daß auch für Newman Glauben, „was seine empirisch beobachtbare Seite betrifft, als ein Resultat von Reifungs- und Lernprozessen“ (S. 196) zu betrachten sei. Als Desiderat bemerkt Kuld, daß es bisher keine integrative Entwicklungstheorie gibt, die im Sinne einer theologischen Anthropologie „den Glauben eines Menschen als Teil seiner Lebens- und Lerngeschichte begreift und religiöse Entwicklung als selbstverständlichen, ja notwendigen Teil der Persönlichkeitsentwicklung ausweist“ (S. 197). Im letzten Teil zeigt Kuld praktische Methodenoptionen und Konkretionen als einen Versuch, Newmans Phänomenologie des Glaubensaktes religionsdidaktisch umzusetzen. Ausgangspunkt ist dabei Newmans Überzeugung, daß Wissen, wenn es nicht mit einer entsprechenden Lebenspraxis verbunden ist, unfruchtbar bleibt. Der wahre Weg des Glaubenlernens beginnt daher nicht bei der Theorie, sondern bei der Praxis des Glaubens. Glaubenlernen bedarf permanent der lebens- und glaubenspraktischen Konkretion. Konkret werden dabei drei Momente hervorgehoben: das Lernen durch Vorbilder, das „biographisch vom Glauben sprechen ler-

nen“ und das Symbollernen.

Wer aus der Perspektive Schönstatts Kulds Darlegungen liest, findet manche Anregungen, um die Geschichte Schönstatts als Glaubensgeschichte mit der begleitenden Glaubensreflexion besser verstehen zu können. –

Schließlich sei noch aufmerksam gemacht auf das „Internationale Zentrum der Newman-Freunde“ in Rom, das von der Gemeinschaft „Das Werk“ getragen wird. Neben dem Haus in Rom unterhält die Gemeinschaft Zentren in Bregenz, Jerusalem und seit einigen Jahren auch in Littlemore, jener berühmten „Cottage“, in der Newman sich zu seiner Konversion durchrang. Sie fühlen sich mitverantwortlich, „in Zusammenarbeit mit dem Oratorium in Birmingham Leben und Werk des großen englischen Kardinals bekanntzumachen und seine Bedeutung für die heutige Zeit aufzuzeigen.“ In ihren Zentren kann jeder Interessierte Newman-Spezialbibliotheken benutzen und jede Auskunft einholen. Sie veröffentlichen jährlich einen informativen Rundbrief. Die römische Adresse: Via Aurelia 257. In Österreich: Thalbachgasse 10, A-6900 Bregenz.

Günter Biemer, *John Henry Newman. 1801-1890. Leben und Werk.* Mainz 1989, 202 S., DM 36,–

Günter Biemer und James Derek Holmes (Hrsg.), *Leben als Ringen um die Wahrheit. Ein Newman-Lesebuch.* Mainz 1984, 348 S., DM 39,80

dies., *Gott – das Licht des Lebens. Gebete und Meditationen,* Mainz 1987, 179 S., DM 19,80

Günter Biemer/Heinrich Fries (Hrsg.), *Christliche Heiligkeit als Lehre und Praxis nach John Henry Newman – Newman's Teaching on Christian Holiness. Band XII der „Internationalen Cardinal-Newman-Studien“.* Sigmaringendorf 1988, 320 S., DM 60,–

Lothar Kuld, *Lerntheorie des Glaubens. Religiöses Leben und Lernen nach J. H. Newmans Phänomenologie des Glaubensaktes. Band XIII der „Studien“.* Sigmaringendorf 1989, 277 S., DM 60,–

Günther M. Boll
(für Bd. XIII der Studien: Otto Amberger)

BUCHBESPRECHUNG

HANS URS VON BALTHASAR – unter diesem Titel liegt inzwischen ein „erster Blick“ auf den großen Schweizer Theologen vor, mit dem sich eine internationale Autorenschaft in engagierter Kenntnis und persönlicher Faszination seiner GESTALT und seinem WERK zu nähern versucht. Da es z. B. im Hinblick auf die Bedeutung des Dreifaltigkeitsgeheimnisses für das Ganze der Theologie und Spiritualität und deren Einheit, im Verständnis von Kirche, Maria, Gemeinschaft der Heiligen, Theologie der Sendung (Therese von Lisieux!) ..., nicht zuletzt auch im Blick auf die Säkularinstitute und deren Weltauftrag eine erstaunliche Nähe zwischen Hans Urs von Balthasar und dem Gründer Schönstatts gibt, ist die Besprechung gerade dieses Werkes für die Redaktion von REGNUM ein besonderes Anliegen.

So unterschiedlich die Einzelbeiträge auch sind –, alle eint nicht nur freundschaftliche Erinnerung, Verehrung und Dank, sondern auch das Wissen darum, daß diese singuläre Gestalt nicht einzuholen ist, ja eigentlich erst noch entdeckt werden muß: eine Gestalt, „die in ihrer Weisheit allen Tagesmoden überlegen ist und vorausbleibt“ und sich als „einer von den Denkern des Katholischen“ erweist, „wie sie Kirche und Welt dringend brauchen“ (Geleitwort der Herausgeber).

Erfreulicherweise hat der Verlag die Artikel von Heft 4/1989 der Internationalen katholischen Zeitschrift *Communio* in den Band aufgenommen und Balthasars eigenen „Versuch eines Durchblicks durch mein Denken“ unter dem Titel „Eine letzte Rechenschaft“ vorangestellt. Sofort aber sei angefragt, warum man ausgerechnet das so tiefe persönliche Gebet dieses „Theologen aus Berufung und Sendung“ (A. M. Haas, 62) nicht ebenfalls vom *Communio*-heft übernommen hat. – Eine ähnliche Frage (wenn auch weniger wichtig) stellt sich im Blick auf das Umschlagfoto. Wer Balthasar begegnen durfte, weiß, daß das Foto im *Communio*-heft wesentlich mehr von ihm aussagt als das für den Umschlag des hier zu besprechenden Buches gewählte.

Aus der Fülle der insgesamt zwanzig Artikel seien nur einige wenige skizzenhaft vorgestellt.

„Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar“ – dieser Aufsatz von Peter Henrici SJ dürfte für die meisten Leser von besonderer Bedeutung sein. In ungemein einfühlsamer Weise wird der Mensch gezeichnet: die familiäre Herkunft, die vielfältigen Begabungen, aber auch die tieferen Gründe für seine oft kantig und anstößig wirkende Art. Balthasars Studiengang, seine Glaubens- und Führungsgeschichte kommen zur Sprache, sein Wirken als Jesuit, die Begegnung mit Adrienne von Speyr, der Konflikt zwischen Ordensgehorsam und unmittelbarem Gehorsam gegenüber Gottes neuer Weisung: dem in „imperativer Klarheit“ (37) erkannten gemeinsamen Auftrag zur Gründung der Johannesgemeinschaft. Dieser Auftrag ließ sich trotz aller Bemühungen nicht im geistlichen Raum des Jesuitenordens erfüllen.

Von höchster Bedeutung scheint mir zu sein, was P. Henrici im Zusammenhang mit den Jahren bitterer Not und Leiderfahrung vermerkt: Genau in diesen Jahren hat Balthasar „zu seiner eigentlichen Mitte gefunden.“ Er erkennt: „Es geht um die Kirche in der Welt – nicht um ein Ausstrahlen aus dem kirchlichen Heiligtum in die profane Welt hinein, sondern um Durchsäuerung der Welt von innen her ... Die Mitte der Kirche, sagt Balthasar, ist dort, wo man gewöhnlich ihre Peripherie sieht: in ihrem Weltauftrag ... Dieser Weltauftrag der Kirche muß von den Laien, den ganz und gar in der Welt Stehenden getragen werden. Doch diese müssen, um den Auftrag erfüllen zu können, wirklich ‚Salz‘ und ‚Sauerteig‘ sein, von der Mitte des Christlichen her leben, in der Schmach des Kreuzes, in Gebet und Verzicht. Hier sieht Balthasar die Aufgabe der Weltgemeinschaften, wie sie 1947 von *Provida mater* entworfen wurden und wie sie die *Johannesgemeinschaft* zu verwirklichen sucht“ (39/40). – Ein Überblick über das weitere Wirken Balthasars als Gründer, Theologe, Schriftsteller, Übersetzer, Verleger, Spiritus Rector der internationalen Zeitschrift *Communio* ... und ein Blick auf die letzten Jahre runden diesen überaus erhellenden Beitrag ab.

Ein Aufsatz, der die Gestalt Balthasars besonders tief zur Sprache bringt, ist der von Camille Dumont SJ „Ein musikalisches Genie“. Dem Verfasser geht es nicht nur um „die musikalische Qualität der Texte Baltha-

sars“ (223), sondern vor allem um den Blick auf dessen „Hören“ und „Komponieren“ der Theodramatik, auf seine Transposition musikalischer Werte wie Tonhöhe, Tondauer, Tonstärke und Tonfarbe in Abstand (Diastase) und Dauer (228), Schweigen und Stimme (230). „Wenn das unbegreifliche Absolute in der Geschichte der Menschheit auftritt, entsteht unausweislich ein Drama. Und um dieses Drama auf sprachlicher Ebene wahrnehmbar zu machen, bedarf es eines Theologen, der in der Lage ist, es zu orchestrieren. Für diese Arbeit war Balthasar hochbegabt, es war die Aufgabe, die der Herr ihm anvertraut hat“ (234).

Balthasar war kein „Solist“ (obwohl er nach außen hin für viele so wirkte). Vielmehr verstand er sich und sein Werk seit der Begegnung mit der Baseler Ärztin und begnadeten Mystikerin Adrienne von Speyr (1940) im Sinne einer „Doppelsendung“, die – worauf er wiederholt hingewiesen hat – in keinerlei Betracht trennbar ist. Unter dem Titel „Die beiden Hälften des Mondes. Marianisch-anthropologische Dimensionen in der gemeinsamen Sendung ...“ hat sich Johann G. Roten SM dieses bei weitem schwierigsten, weil geheimnisvollsten Bereiches im Blick auf Gestalt und Werk Balthasars angenommen. Roten nennt wichtige Beispiele für die Arbeitssymbiose zwischen den beiden und den Einfluß Adriennes auf Balthasars Werk. Er skizziert die „objektive Intimität“ der Freundschaft beider, ihre bewußt reflektierte Komplementarität als Mann und als Frau, deren „Frucht“, das gemeinsame „Kind“, die ins Leben gerufene Gemeinschaft ist. Er zeigt insbesondere auf, wie sehr Maria die Sendungen beider verbunden hat und wie tief dieses Sendungsgeheimnis in der vom Herrn verfügten gegenseitigen Übergabe von Maria und Johannes unter dem Kreuz grundgelegt ist und zur innersten Mitte von Kirche gehört. Daß das marianische Jawort in Gehorsam und Liebe ein „Schlüsselwort“ (129) für beide war, ist sicher richtig. Aber deshalb von einer „marianischen Persönlichkeitsstruktur“ Balthasars zu sprechen, halte ich für problematisch. Er war Adrienne gegenüber in aller gemeinsamen Liebe zu Maria-Kirche doch stets der prüfende Vertreter des Amtes, letztlich der priesterliche Repräsentant Christi. – Roten meint sodann: „Hans Urs von Balthasar und Adrienne von Speyr stellen in vielfältiger Weise die

Fleischwerdung und menschliche Konkretisierung des Primats von Gottes herabsteigender Liebe dar ...; von Gottes Eintreten in das menschliche Fleisch und das unumwundene ‚Ja‘ des reinsten der Geschöpfe. Ihre Einheit ist das menschliche Symbol von Christi Abstieg in die Hölle der Kenosis und der Selbstentäußerung des Menschen in der Sequela Christi ...“ (129/130) – diese Passagen wirken schlichtweg peinlich. Ich bin überzeugt, Hans Urs von Balthasar hätte sie weit von sich gewiesen!

Wer in Zukunft wissenschaftlich über H. U. v. Balthasar arbeiten wird, kann sich glücklich schätzen, in diesem Sammelband so profunde Aufsätze vorzufinden wie die über seine Beschäftigung mit der patristischen Theologie (Charles Kannengiesser SJ), sein Verständnis antiker Philosophie (Ildefonso Murillo CMF), Balthasars eigene Philosophie (Peter Henrici SJ) und Theologie (John O'Donnell SJ) und „Fundamentaltheologisches bei Balthasar“ (Rino Fisichella). Der spirituellen Dimension des Werkes sind die Aufsätze von Werner Löser SJ (Die Ignatianischen Exerzitien ...), Antonio Sicari OCD (Theologie und Heiligkeit) und Guido Somnavilla SJ (Opfer und Stellvertretung) gewidmet. Balthasars Beitrag zur Ökumene wird schließlich gleich in zwei Arbeiten von Max Schoch (evgl.-reformiert) und Christoph Schönborn OP (kath.) gewürdigt.

Daß gerade diese Thematik mit Balthasar in Verbindung gebracht wird, dürfte für nicht wenige Leser überraschend sein. Darum sei hierauf noch besonders eingegangen: „Eine rein pragmatische Sicht des Ökumenismus war Balthasar zeitlebens fremd“ (Schönborn 335); sein Dienst an der Einheit der Kirche hat auch nicht in der Mitarbeit an der Erstellung von Konvergenzformeln und -papieren bestanden, sondern in etwas viel Tieferem, Vorausliegendem. Er hat, entgegen jedem engen, antiprottestantischen „Standpunktkatholizismus“ (Schoch 316) eine „dialogische Theologie“ verwirklicht. „Er war nie ein Mann der Dialogkommissionen, aber sein ganzes Werk ist ein einzigartiger Dialog ... ‚Im Gespräch‘, sagt Balthasar, ... ‚ist das Hörenkönnen wichtiger noch als das Reden. Dieses Hörenkönnen ist Teil unseres Glaubens und somit unseres Gehorchens und unseres Gebetes, wie denn diese drei eine unlösliche Einheit bilden‘. Glauben – Gehorchen – Gebet: die drei Quellen

der schier unbegrenzten Dialogfähigkeit Balthasars“ (Schönborn 341). Als Partner kamen darum von vornherein nur Theologen in Frage, die nicht nur ein Grundverständnis von Kirche und Kirchlichkeit mitbrachten, sondern zuerst die Herrlichkeit Gottes und die Christologie in die Mitte rückten (Schoch 315). Die Leidenschaft für eine solche Theologie hat H. U. v. Balthasar und Karl Barth zusammengeführt. Beide pflegten über Jahrzehnte eine „ökumenische Unterredung unter Brüdern“ (M. Schoch), die verankert war im „betend-anbetende(n) Sich-neu-Versenken in die Ur-wahrheit“ und im gemeinsamen Jüngersein unter der Herrschaft Christi (Schoch 316). Auf diese Weise haben die beiden großen Theologen einen einzigartigen ökumenischen Dienst an den Wurzeln geleistet, wie Schoch überzeugend darstellt. Hinzukommen muß dann allerdings auch für Schoch das den meisten Christen so unvertraute Balthasarsche Denken in personalen Kernbildern der katholischen Wahrheit: Maria, Petrus, Johannes. Ohne Verständigung über das Marianische und Petrinische kommt Ökumene nicht wahrhaft voran. Also keine Ausklammerung des „Störenden“, kein Zurechtbiegen von Begriffen (Schoch 328), keine theologischen Kompromißformeln (Schönborn 339), sondern „qualitative Katholizität“ (Schoch 330), die in der Gemeinschaft der Heiligen, die wir alle im Credo bekennen, vorgegeben und aufgegeben ist. Die Heiligen – das sind die in Jesus Christus und seinem Geist Liebenden! Und so erkennt denn Schoch, daß die „Zentralproblematik auf dem Weg zur Ganzheit des Christlich-Katholischen für Balthasar“ (anders als für Luther) „die Frage des Heiligen ist“. Und Schoch gesteht: „Um die Heiligkeit ist tatsächlich in den Weltkirchenkonferenzen nie, auch nicht einmal am Rande, gerungen worden“ (332). Er selbst hingegen erkennt die Fruchtbarkeit des Balthasarschen Ansatzes bei der *communio sanctorum* an, weitet ihn aber aus. „Die Liebe, welche als Nachfolge Christi lebendig ist, fragt: Was können wir in dieser Nachfolge füreinander tun? Was können wir miteinander tun?“ (Schoch 332). Von hieraus kommen dann die Werte, die auch die Welt begreift, in Sicht: Liebe, Menschenwürde, Gerechtigkeit, Friede. Im gemeinsamen Einsatz für sie gewinnt Ökumene dann eine Weite, die sie auf neue Weise verlebendigt. Der innere, unentbehrliche Ansatz jedoch für

die Praxis liegt in der Theologie Balthasars verborgen. Er muß nur entdeckt werden!

In Ergänzung zu Max Schochs Beitrag hat Christoph Schönborn OP überzeugend verdeutlicht, daß und wie sehr Balthasars Theologie dazu geeignet ist, „eine tiefe innere Annäherung zwischen den Konfessionen zu fördern“ (339). Als Gründe dafür nennt er: „eine bedingungslose und unbekümmerte Theozentrik. Unter den Motti zum Band *Alter Bund in Herrlichkeit* zitiert Balthasar Ignatius und Calvin: ‚Ad majorem Dei gloriam‘ und ‚Soli Deo gloria‘: Hier ist ‚der ganze Balthasar‘, sein ganzes Werk atmet diesen Geist“ (339). Hinzu kommt die Hochschätzung des Wortes Gottes und Balthasars grundsätzlich dem Dialog weit geöffnete Theologie. Aber das alles setzt voraus die „Selbstfindung der katholischen Identität“ bei den Gliedern der Kirche selbst (342 f). Hierhin gehört genau das, was Iso Baumer (wenn auch unter einem anderen Aspekt) in einem faszinierenden Beitrag über den Dienst Balthasars als „Vermittler des Unzeitgemäßen“ aufgewiesen hat. – Daß es ein ökumenisches Anliegen Balthasars war, Theologie und Spiritualität wieder zu integrieren, dürfte einleuchten. Aber von noch unausgeschöpfter Bedeutung – auch in ökumenischer Hinsicht – dürfte der Hinweis von Schönborn sein, daß und wie sehr Balthasar ein theologisches Gespräch mit Frauen aus Vergangenheit und Gegenwart geführt hat, etwa Therese von Lisieux, Elisabeth von Dijon, Marie de la Trinité, Adrienne von Speyr. „Er hat ihre Erfahrung und ihre Reflexionen nicht nur als ‚Spiritualität‘ betrachtet, sondern als theologische Beiträge“ (347). – Angesichts der so wichtigen, jedoch zwangsläufig nur knapp skizzierten Thematik sei Pater Schönborns eindringliche Frage, mit der er endet, weitergegeben (eine Frage, die zu einem ernsthaften Balthasar-Studium herausfordert): „Ob unsere Zeit den ökumenischen Reichtum wahrnehmen wird, der hier bereitliegt?“ (348).

In einer Fußnote wird noch darauf hingewiesen, daß im Zusammenhang mit dem Thema „Ökumene“ eigentlich auch Balthasars Blick auf „Das Israel Gottes“ hätte zur Sprache kommen müssen. Damit verbunden, wäre meines Erachtens auch seine Sicht auf Martin Buber von hohem Interesse gewesen. Erstaunlicherweise fehlt auch ein Beitrag über Balthasars enge Beziehung zur Orthodoxie.

Und noch etwas Wichtiges, vielleicht das Wichtigste ist nicht eigens thematisiert: der Kreuzwegbeter (s. seine bewegenden Texte zu den Hegenbarth-Bildern!), der Helfer zum betrachtenden Beten (s. Das betrachtende Gebet), der kindlich-fromme Rosenkranzbeter (s. Der dreifache Kranz). Diese kleinen Werke werden zwar in anderen Zusammenhängen erwähnt (so z. B. in Susanne Greiners Aufsatz über die Würde der Frau und ihre Bedeutung in der Theologie Balthasars). Aber ein eigener Beitrag hätte doch wohl „hörbar“ machen sollen, wie sehr in diesen opuscula das Herz des großen Theologen schlägt. Darum die Bitte, es möge bald ein zweiter Band folgen, selbst wenn von vornherein klar ist, daß auch damit das Ganze dieses „Mann(es) der Kirche in der Welt“ (Kardinal Ratzinger) nicht ausgeschöpft wird. Er war eben „für uns alle ein wenig zu groß“ (P. Henrici) – vielleicht gerade deshalb, weil er im biblischen Sinn ein-fältig war wie ein Kind.

Noch ein Hinweis: Bei einer hoffentlich bald erforderlichen 2. Auflage des vorliegenden Buches müßte Maximilian Greiners Gespräch mit Cornelia Capol und Martha Gisi über die Johannesgemeinschaft – ein wichtiges und tiefes Gespräch! – neu gesetzt werden. Vermutlich hat das Tempo der Drucklegung zu der bedauerlichen Fehlerfülle geführt.

Insgesamt ist diese erste Gesamtwürdigung Hans Urs von Balthasars jedoch ein Geschenk für viele, und zwar sowohl für die, die mit dem Werk dieses geistlichen Meisters vertraut sind, als auch und vor allem für jene, die einen Weg hinein suchen, weil sie ahnen, daß bei ihm beste Nahrung für ein Leben als lebendiges Glied der Kirche zu finden ist.

Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk. Herausgegeben von Karl Lehmann und Walter Kasper. Verlag für Christliche Literatur Communio GmbH, Köln 1989, 359 S., 48,- DM.

Barbara Albrecht

PEDRO MORANDÉ, geboren 1948 in Santiago de Chile. Professor für Soziologie und Direktor des Soziologischen Institutes an der Katholischen Universität von Chile, Mitglied des Päpstlichen Rates für die Kultur.

ELISABETH BADRY, geboren 1936, seit 1981 Professorin an der katholischen Fachhochschule für Sozialwesen NRW, zuerst in Paderborn, dann in Köln. Mitglied der Gemeinschaft der Schönstätter Marienschwestern.

MARIELOUISE BECKER, geboren 1927 in Fulda, Oberstudienrätin, Mitglied des Säkularinstitutes der Frauen von Schönstatt.

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

GÜNTHER M. BOLL, geboren 1931 in Frankfurt/Main. Mitglied der Leitung der Schönstattpatres; u.a. in der theologischen und spirituellen Priesterbildung auf internationaler Ebene tätig.

OTTO AMBERGER, geboren 1960 in Kösching/Obb., studiert Theologie in Münster / Wstf., Mitglied der Gemeinschaft der Schönstattpatres. Arbeitet über das Thema „Glaubenserkenntnis bei J. H. Newman und Pater Kentenich“.