

REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

* * *

Schönstatt und Pallotti

Günther M. Boll
Weltnahe Spiritualität

Jonathan Niehaus
Heimatlosigkeit und Beheimatung

Guido Bausenhardt
Zum schönstättischen Werkzeugsgedanken

Rainer Birkenmaier
Binde mich, Herr!

Jonathan Niehaus
Schönstatt in den USA

BUCHBESPRECHUNGEN

* * *

Schönstatt und Pallotti	1
Günther M. Boll Weltnahe Spiritualität	8
Jonathan Niehaus Heimatlosigkeit und Beheimatung Pluralismus als Herausforderung an die Pastoral	17
Guido Bausenhardt Zum schönstättischen Werkzeugsgedanken	27
SCHÖNSTATT SPIRITUELL Binde mich, Herr! (R. Birkenmaier)	35
SCHÖNSTATT INTERNATIONAL Schönstatt in den USA (J. Niehaus)	38
BUCHBESPRECHUNGEN	42

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, Rübenacher Straße 88
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 26,40 zzgl. DM 3,80 Porto. Ausland DM 26,60 zzgl. DM 5,00 Porto. Preis des Einzelheftes DM 7,20 zzgl. Porto.

* * *

Schönstatt und Pallotti

„An Schönstatt und Pallotti laß uns glauben und dieses Einheitszeichen nie uns rauben“, hat Pater Kentenich in Dachau gebetet und seine Familie beten gelehrt. An dieser Überzeugung von der Zusammengehörigkeit der beiden Sendungen hat er bis zu seinem Lebensende festgehalten, auch nach all den schmerzlichen Ereignissen der Auseinandersetzung und schließlich der Trennung seines Werkes von der Gesellschaft der Pallottiner. Wie kann ein solches „Einheitszeichen“ dauern, wenn die äußere Einheit nicht mehr besteht? Es scheint, daß Gottes Vorsehung uns Zeichen und Signale gibt, die uns ermutigen, dieser Frage neu nachzugehen. Ein Werk wie Schönstatt, das ein umfassender Organismus vieler Kräfte und spiritueller Antriebe zur Erfüllung verschiedener Aufgaben ist, wird sich immer neu durch die Zeichen der Zeit und der Seele auf sein innerstes Wesen und seine Ziele aufmerksam machen lassen müssen. Im Maße es diese Zeichen gläubig und mutig deutet und kraftvoll darauf eingeht, wird es lebendig bleiben und Gottes Wünsche und Aufträge in der Zeit erfüllen können.

In diesem Sinn möchte dieser Artikel sich der Frage nach dem Verhältnis von Schönstatt und Pallotti zuwenden: durch alles geschichtlich Gewordene hindurch auf das überzeitlich Gültige und daraus folgend auf das zeitbedingt Aufgegebene schauen.

DURCHBLICK DURCH DIE GESCHICHTE

Wenn wir versuchen, den geschichtlichen Werdegang Schönstatts unter diesem Gesichtspunkt zu überschlagen, kommt beides in den Blick: sowohl das Überzeitliche wie auch die Fülle der geschichtlichen Ereignisse, Stellungnahmen und Probleme. Zur Zeit der Gründung war der Gründer Mitglied der Gesellschaft der Pallottiner, das neue Gebilde „Schönstatt“ ist geworden im Schoß dieser Gemeinschaft. Die Entfaltung der jungen Bewegung geschah in großer Nähe und gegenseitiger Einwirkung der beiden Gemeinschaften, Schönstatt hat über Jahrzehnte von seiten der Pallottiner viel Hilfe erfahren. Von Anfang an gab es in diesem Zusammenspiel auch Spannungen, wie es bei einer Neugründung nicht anders zu erwarten ist. Nach Jahrzehnten eines sehr wechselhaften Verlaufes kamen die Auseinandersetzungen in den Jahren der apostolischen Visitation und der Exilszeit

Der *-* -Artikel erscheint in der Verantwortung der gesamten Redaktion.

des Gründers – von 1951 bis 1965 – zu einem Höhepunkt. Es endete mit der Trennung des Schönstattwerkes von der Gesellschaft der Pallottiner 1964, der Neugründung einer Priestergemeinschaft als „pars motrix et centralis“ des Werkes (die an die Stelle trat, die ursprünglich für die Pallottiner gedacht war) und schließlich 1965 mit der Heimkehr des Gründers und seinem Austritt aus der Gesellschaft.

Aus all dem wird ohne weiteres einsichtig, daß die Rückbesinnung auf das Wesentliche und Überzeitliche belastet ist durch jahrzehntelange geschichtliche Vorgänge, die noch nicht aufgearbeitet sind. Man weiß aus der Kirchen- und Ordensgeschichte, daß Trennungsvorgänge immer sehr schmerzlich sind. Unsere menschliche Begrenztheit läßt es offenbar nur sehr schwer zu, daß sachliche Auseinandersetzungen um das Gottgewollte und von beiden Seiten Angestrebte ohne größere Verletzungen ausgetragen und gelöst werden können. Hier liegt sicher für beide Partner eine Aufgabe: nach all dem, was geschehen ist, den Berg von Mißverständnissen und Unverstandenen, von unterschiedlichen Auffassungen und Interpretationen abzubauen.

Nach Jahren schmerzlicher Distanz scheint – Gott sei Dank! – eine Phase des neuen Aufeinander-Zugehens zwischen der Gesellschaft der Pallottiner und Schönstatt angebrochen zu sein. Schon seit längerem durften wir dankbar ein gegenseitiges Wohlwollen um das Urheiligtum in Schönstatt erleben. Die Feier zum 50. Todestag von Pater Reinisch war ein Erlebnis des Miteinander, sowohl in der Vorbereitung wie auch beim Symposium auf der Hochschule in Schönstatt. Auch bei der jährlichen Epiphaniiefeyer, die seit einigen Jahren mit einer Tagung in Schönstatt begangen wird, zeichnet sich Ähnliches ab – war doch diese Feier für Vinzenz Pallotti so etwas wie ein Symbol für sein großes Anliegen in der Kirche. Die 17. Generalversammlung der Gesellschaft vom Katholischen Apostolat hat am 24. September 1992 in Rom beschlossen, Schritte für ein „neues Miteinander“ zu unternehmen, „Gemeinsames und Verbindendes“ zu sehen und „Wege der Versöhnung“ zu erkennen und zu gehen. Wichtig sei vor allem, „die gemeinsamen Wurzeln von Vinzenz Pallotti her ernstzunehmen.“ Schönstatt wird sicherlich mit Freude und Dankbarkeit das Wehen des Gottesgeistes in solchen Zeichen erkennen und sich bemühen, auch seinerseits sich diesem Wirken zu erschließen. Der 200. Geburtstag Vinzenz Pallottis 1995 könnte für dieses Wachstum ein gewichtiges Datum werden.

Was hier mit den „gemeinsamen Wurzeln von Vinzenz Pallotti her“ gemeint ist, besteht von Schönstatt her in der Rückbesinnung auf das überzeitlich Wesentliche und Gültige des „Einheitszeichens“ zwischen Schönstatt und Pallotti. Ein guter Teil der Schwierigkeiten wird darin bestehen,

durch das „Dickicht“ der geschichtlichen Vorgänge diese bleibenden Wurzeln zu sichten und neu zu bejahen. Dieses geschichtlich Bedingte ist in unserem Fall tatsächlich ein dichtes Gewebe. Über Jahrzehnte hin hat man von beiden Seiten an der Überzeugung festgehalten, daß Schönstatt und die Gesellschaft der Pallottiner juristisch und geistig zusammengehören und eine gemeinsame Sendung haben. Diese Auffassung hat Pater Kentenich auch gegen skeptische Einwände aus den eigenen Reihen durchgetragen, die aufgrund der verschiedenen Ausgangsbedingungen eine harmonische Zusammenarbeit auf einer gemeinsamen Grundlage für wenig aussichtsreich ansahen. Seit der rechtlichen Trennung ist diese Auffassung des organisatorischen Miteinander überholt. Um so dringlicher ist die Frage nach der bleibenden Gemeinsamkeit, die Pater Kentenich offensichtlich vor Augen hatte, wenn er gebetet hat: „An Schönstatt und Pallotti laß uns glauben und dieses Einheitszeichen nie uns rauben.“

DAS ÜBERZEITLICH GÜLTIGE

Von Schönstatt aus ist der alles entscheidende Punkt dabei der Glaubensschritt Pater Kentenichs 1916, durch den er die visionäre Zielvorstellung Vinzenz Pallottis von einem Zusammenschluß aller apostolischen Gemeinschaften in der Kirche erkannte und als Zielgestalt für seine eigene Gründung übernommen hat. Nach seinem oft wiederholten Bekenntnis ist das ein einmaliger Vorgang in der gesamten Gründungsgeschichte des Werkes. Zwar hat er in katholischer Fülle reichlich und von den verschiedensten Seiten her Elemente anderer Gründer und Gründungen in seine eigene Gründung und Spiritualität übernommen – man braucht nur an die Mariani-schen Kongregationen, an Franz von Sales und Grignon von Montfort zu denken –, aber Pallotti stellt in diesem Zusammenhang etwas qualitativ anderes dar. Pater Kentenich spricht darum von seinem „Pallottiglauben“, d. h. der inneren Haltung, die nur aus einem Akt des Glaubens an eine charismatische Sendung Pallottis diese für seine eigene Gründung übernommen hat.

Ein guter Teil der Auseinandersetzungen in den fünfziger und sechziger Jahren ging um diesen Punkt. Einerseits ist klar, daß Pallotti ein sehr früher – menschlich gesprochen möchte man sagen: verfrühter – Pionier der Idee des Laienapostolates war. Er setzte sich für die Mobilisierung der Laien, aller Getauften, für die Bezeugung und Verbreitung des Glaubens in der ganzen Welt ein. In diesem Punkt bestand und besteht kein Unterschied in der Deutung der Absichten und Ziele Pallottis. Wohl aber in einem zweiten Punkt: Pater Kentenich sah den Kern der pallottischen Idee vom universellen Apostolat in der Auffassung von einem organisatorischen Zusammen-

schluß aller bestehenden apostolischen Gemeinschaften in der Kirche, um eine effektivere Wirkung der missionarischen Bestrebungen zu erreichen. Dieses Ziel ist, nüchtern betrachtet, so ungeheuerlich groß und mit Schwierigkeiten und Widerständen belastet, daß Pater Kentenich in Milwaukee von der „Mammutidee“ Pallottis zu sprechen begann. Sein gläubiges Bekenntnis war: in den frühesten Auseinandersetzungen mit der Leitung der Gesellschaft um seine Bestrebungen unter den Schülern im Studienheim Schönstatt kam es zu der schicksalhaften Begegnung mit dem damaligen General der Pallottiner, Pater Giessler, zunächst in Schönstatt, dann auf dem Bahnhof in Ehrenbreitstein. Dabei sagte ihm Pater Giessler: „Ich kann Ihre Bestrebungen vor Pallotti nicht verantworten.“ Nach Pater Kentenichs Aussage löste das in ihm die Reaktion aus, in der er seine eigene Gründung mit der Sendung Pallottis verband. Diesen Vorgang bezeichnete er in einer späteren Phase der Reflexion mit dem Ausdruck „ergänzender Gründungsakt“. In das eben entstandene neue Lebensgebilde Schönstatt übernahm er die ungeheure Zielsetzung eines „apostolischen Weltverbandes“, wie er die pallottische Ur-idee nannte. Das ist im Kern das „Einheitszeichen“, um das es Pater Kentenich ging, wenn er betete: „An Schönstatt und Pallotti laß uns glauben und dieses Einheitszeichen nie uns rauben.“ Es ist die Zwei-Einheit zwischen der Gründung Schönstatts und der Sendung Pallottis.

Um den gesamten Vorgang zu verstehen, muß man die Bezeugung Pater Kentenichs hinzunehmen, daß die Gründung Schönstatts am 18. Oktober 1914 und der innere, gnadenhafte Vorgang in ihm selbst, durch den ihm Gottes Absichten deutlich wurden, unabhängig von Pallottis Einfluß geschahen. Es ist ohne weiteres einsichtig, daß in diesem Geflecht verschiedenster Ereignisse und Fakten auch verschiedene Interpretationen möglich sind. So muß für jemanden, der hauptsächlich von dem Faktum ausgeht, daß der Gründer zu diesem Zeitpunkt Mitglied der Gesellschaft der Pallottiner war, die Folgerung naheliegen: also kann die durch ihn erfolgte Gründung nicht unabhängig von dieser Mitgliedschaft und damit unabhängig von Pallotti erfolgt sein. Schönstatt folgt in diesem entscheidenden Punkt dem gläubigen Bekenntnis seines Gründers: daß einerseits der Gründungsvorgang von 1914 eine „neue göttliche Initiative“ darstellte, ein neues Eingreifen Gottes, das in sich unabhängig von Pallotti war – andererseits aber der ergänzende Gründungsakt von 1916 mit der Übernahme der Sendung Pallottis für einen apostolischen Weltverband die beiden Gründungen miteinander verbunden hat. So konnte Pater Kentenich das Bild von der „Ellipse“ mit zwei Brennpunkten oder von zwei „Strömen“, die ineinandergeflossen sind, verwenden, um die Unterschiedenheit und gleichzeitig die Zusammengehörigkeit von Schönstatt und Pallotti zu kennzeichnen.

Schließlich muß noch der tiefste Grund erwähnt werden, der Pater Kentenich den gläubigen Wagemut gab, eine solche Riesensendung in all unserer menschlichen Schwachheit zu übernehmen und anzustreben: es war sein Vertrauen auf die Wirksamkeit der Gottesmutter, die sich in ihrem Heiligtum in Schönstatt niedergelassen hat und mit ihrer Fürbittmacht bei Gott all die großen Ziele unterstützt, die Gott selbst seiner Gründung übertragen wollte. Die „Königin der Apostel“, die Pallotti so sehr verehrt hat, will als die „Dreimal Wunderbare Mutter und Königin von Schönstatt“ wirksam werden, damit sich verwirklicht, was Pater Kentenich unzählige Male mit Pallottis Ausdruck gebetet hat: „Sie ist der große Missionar, sie wird Wunder wirken!“

DIE VOR UNS STEHENDEN AUFGABEN

Es wird eine nicht leichte Aufgabe sein, in dem Geflecht von Zeitbedingtem und Überzeitlichem eine gemeinsame Plattform zu finden und die gegenseitigen Standpunkte zu achten. Wenn wir an bleibende Gemeinsamkeiten und vor allem bleibende gemeinsame Aufgaben in der Kirche glauben, werden wir uns die Mühe der Aufarbeitung nicht ersparen können.

Damit richtet sich unser Blick nach vorn, auf die Aufgaben, die uns die göttliche Vorsehung signalisiert durch die veränderte Bewußtseinslage.

Da kommt einmal *die Person des heiligen Vinzenz Pallotti* selbst in unser Blickfeld. Mit der „Sache“, seiner Sendung, steht ja natürlich auch seine Person vor uns. Im prüfenden Vergleich mit anderen Heiligen der Kirchengeschichte hat man immer wieder festgestellt, daß die Person Pallottis in ihrer Eigenart es schwer hat, in breiteren Schichten des Gottesvolkes richtig populär zu werden. Schönstatt hatte sich im Laufe der Jahre bemüht, in seinen eigenen Kreisen ihn mehr und mehr heimisch werden zu lassen. Bilder von Pallotti gehörten zu den Lieblingsbildern Einzelner und ganzer Gruppierungen, die Anrufung Pallottis als Fürsprecher bei Gott in allen Anliegen der Gründung war weit verbreitet. Vor der Seligsprechung Pallottis 1950 hatte zum Beispiel die Schönstätter Frauenliga in Deutschland Vinzenz Pallotti zu ihrem Patron erwählt, es entstanden Lieder und Gebete, die seine Gottesliebe, seine Verbundenheit mit Maria und seinen apostolischen Drang besangen und zu ähnlicher Haltung inspirieren wollten. Höhepunkt dieses breit angelegten Versuches, Pallottis Person in Schönstatt zu verwurzeln, war ohne Zweifel der „Oktoberbrief“, den Pater Kentenich 1949 zur Vorbereitung auf die Seligsprechung von Südamerika aus geschrieben hatte. Dabei ging es ihm nicht um biographische Einzelheiten – die konnte man in den vorhandenen Biographien von Eugen Weber oder Josef Frank, auch von August Ziegler nachlesen –, ihm ging es vielmehr um eine Deutung von

Person und Sendung Pallottis, damit ein innerer Zugang zu ihm ermöglicht würde. Er zeichnete Pallotti als prophetische Gestalt, die in einer großen Zeitenwende eine geschichtsschöpferische Sendung zu erfüllen hat. Sein Gottesbild vom „unendlichen Gott“ nahm Züge geistiger und seelischer Entwicklung des modernen, für den ganzen Kosmos offenen Menschen vorweg, spricht seinen Hunger und seine Not an, weil es ein Gott der unendlichen Liebe ist.

Nach Jahren der „Abkühlung“ durch die schmerzlichen Auseinandersetzungen kommt nun offenbar die Aufgabe auf Schönstatt zu, langsam Abstand zu gewinnen von allem Bedrängenden und neu, mit unvoreingenommenem Blick und gläubiger Bereitschaft auf die Person Vinzenz Pallottis zu schauen. Was viele Gemeinschaften in Schönstatt all die Jahre hindurch gebetet haben: „Heiliger Vinzenz Pallotti, bitte für uns!“, könnte neu gefüllt und intensiviert werden.

Aber es geht auch um eine erneute und vertiefte *Erfassung der Sendung*. Was heißt „apostolischer Weltverband“ heute, nach all den Wandlungen in der theologischen Selbstauffassung der Kirche und in ihrem organisatorischen Erscheinungsbild? Es gehörte zur leidvollen Erfahrung Pallottis wie Pater Kentenichs, daß sie innerhalb der Kirche ihrer Zeit mit ihrer Auffassung von der Sendung der Laien, vor allem aber der Vorstellung von einer organisatorischen und inspiratorischen Bündelung apostolischer Aktivitäten weithin unverstanden und angefochten bleiben mußten. Pater Kentenich hat die Umriss dieser Sendung über viele Jahre hin nur behutsam dargelegt – im Gespräch meinte er dazu oft, daß man ihn sonst allzuleicht für verrückt gehalten hätte. Inzwischen ist vieles geschehen, hat sich ein großer Bewußtseinswandel in der Kirche vollzogen. Das Konzil bedeutet in dieser Hinsicht einen großen Einschnitt. Auch die Verschärfung der Situation der Kirche in der modernen Gesellschaft läßt vieles ganz anders aussehen. Was kann also „apostolischer Weltverband“ heute bedeuten?

Nur zwei Anstöße, um vor uns liegende Aufgaben der geistigen Durchdringung und erst recht der mutigen Inangriffnahme zu sichten. Da ist einmal die große Zahl von Gremien, Zusammenschlüssen auf den verschiedensten Ebenen in der Kirche: Pastoralräte in den Diözesen, Zusammenschlüsse der Orden auf Landes- oder (wie in Südamerika) sogar auf kontinentaler Ebene, Synoden der verschiedensten Art u. ä. Zusammenarbeit von geistlichen Bewegungen, Lebensvorgänge wie das „Forum der Orden“ in Deutschland ..., die in viele Gemeinschaften hineinreichen, ohne ihre Entscheidungsfreiheit zu beeinträchtigen und Gemeinsamkeit suchen im Wecken je eigener und origineller spiritueller Kräfte – alles sind *Anfänge einer kirchlichen „Vernetzung“*, wie sie in einem ausgereiften und ausgewoge-

nen Sinn eine „Kirchenvision“ (wenn man das einmal so nennen darf) wie der apostolische Weltverband anvisiert.

Eine zweite Überlegung kommt hinzu. Sie geht davon aus, daß jede Form eines Zusammenschlusses voraussetzt, daß die Eigenart und Unabhängigkeit jeder Gemeinschaft gewahrt bleiben muß. Ein apostolischer Weltverband kann nur auf der Grundlage der *Achtung vor dem originellen Charisma jeder Gliedgemeinschaft* möglich werden, kann nur eine *Föderation* darstellen. Wie die kurze Erfahrung der Einführung nachkonziliarer Gremien und Zusammenschlüsse zeigt, ist die entscheidende Frage nicht die nach der Organisation, sondern nach der Beseelung. Das Bewußtsein, daß keine Gemeinschaft allein den heutigen Herausforderungen gerecht werden kann, daß die Kirche den „Luxus“ vieler isolierter, in sich verkapselter Einzelgemeinschaften überwinden muß, hat sich weithin durchgesetzt. Es wird noch ein langer Weg sein, bis Berührungspunkte abgebaut sind, ein Erfahrungswissen sich bildet, wie Eigenständigkeit und Leben aus der eigenen Originalität sich verbinden lassen mit Offenheit für andere, mit Freude an der Andersartigkeit des andern, bis sich ein Austausch der Charismen eingespielt hat, der die Kirche von innen her bunter und reicher, nach außen aber geschlossener macht. Hier sollte das Charisma Pallottis und Schönstatt sich auf die Dauer in seiner beseelenden und selbstlos unterstützenden Kraft wirksam erweisen.

Solche und ähnliche Überlegungen möchten die Vielfalt und Schwierigkeit der vor uns auftauchenden Fragen und Aufgaben anschaulich machen, sobald wir uns neu der Zielsetzung des apostolischen Weltverbandes zuwenden, möchten aber auch das weite Feld möglicher Gemeinsamkeiten eröffnen, in der ein neues Miteinander zwischen der Gesellschaft der Pallottiner und Schönstatt sich einpendeln könnte. REGNUM möchte sich in den kommenden Jahren diesen Fragen bewußt zuwenden und in einer losen Folge von Artikeln darauf eingehen.

Günther M. Boll

Weltnahe Spiritualität*

Das große Anliegen, das uns in diesen Tagen beschäftigt, ist die Aktualität des Themas „Laienspiritualität“ und seine Bedeutung für die Kirche der Zukunft. Die einzelnen Beiträge haben das Anliegen von allen Seiten umkreist. Dieses Schlußreferat will noch einmal einen Blick werfen auf die Konzeption und das Lebenswerk eines Mannes, dem das Anliegen „Laienspiritualität“ zum zentralen Lebensanliegen geworden ist, der sicherlich zu den Pionieren einer zukunftsweisenden, weltnahen Frömmigkeit gezählt werden darf: Pater Kentenich, der Gründer der Schönstattbewegung. Es kann hier natürlich nicht darum gehen, einen Gesamtüberblick über seine Spiritualität zu geben. Aber jedes Konzept, wenn es etwas Ganzes, organisch Gewachsenes ist, hat seine Kristallisationspunkte, die sozusagen „das Ganze im Fragment“ enthalten. In diesem Sinn möchte ich den Beitrag Pater Kentenichs für eine zukunftsgerichtete Laienspiritualität in zwei Gedankenschritten einzufangen versuchen: seinen Grundansatz und seine marianische Modalität.

DER GRUNDANSATZ EINER WELTNAHEN SPIRITUALITÄT

Um Pater Kentenich und seine Spiritualität sachgerecht in den Blick zu bekommen, ist es unerlässlich, *seine Grundeinsicht* zu erfassen, aus der ihm der Antrieb zur Entwicklung einer neuen und zeitgemäßen Form christlicher Frömmigkeit kam. Das war für ihn *seine Sicht der Stellung des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft*. Seine gesamte Pädagogik und Pastoral ist der Versuch, auf die revolutionär veränderte Situation der Kirche in der Welt aus dem Innern der christlichen Spiritualität heraus zu antworten. Wir sind uns oft noch nicht recht klar darüber, wie radikal sich die Lage der Kirche verändert hat. In all den verschiedenen Aspekten dieses Wandels gibt es einen zentralen Kern: das ist der unaufhaltsam über die ganze Erde sich ausbreitende Pluralismus. Alle Länder und Kulturkreise, die jahrhundertlang durch eine gemeinsame Wertordnung eine stark einheitliche Prägung hatten, erleben heute eine Auflösung dieser homogenen Atmosphäre. „Wie ein verzehrendes Fieber“, sagt Pater Kentenich, setzt sich dieser Auflösungsprozeß fort. Das gilt für alle Religionen und Kulturen. Der Fundamentalismus ist der Versuch, ihn aufzuhalten und ein einheitliches Milieu zu bewahren.

* Schlußreferat auf der „Konferenz für Laienspiritualität“ am 25. Oktober 1992 im Internationalen Schönstattzentrum in Waukesha/Wis., USA

Man wird sehen müssen, wieweit das gelingt. Aber fast überall auf unserem Globus leben die verschiedenen Religionen und Weltanschauungen nebeneinander und durcheinander. Auch die traditionell katholischen Länder sind in diesen pluralistischen Sog hineingezogen. Man spricht in diesem Sinn seit einigen Jahrzehnten von einer weltweiten Diasporasituation des Christentums und speziell des Katholizismus.

Das alles ist in unserem Kontext von Bedeutung, weil mit dieser Situation eine ungeheure Herausforderung für die Kirche und ihre Pastoral gegeben ist: konnte man sich jahrhundertlang auf das katholische Milieu als „geheimen Miterzieher“ verlassen, in dem der einzelne Christ gehalten und geborgen war, von dem er unterstützt wurde, so muß jetzt eine Erziehung einsetzen, die den Einzelnen für ein Leben in einer pluralen Umwelt befähigt.

Hier in Milwaukee hat Pater Kentenich 1961 im Blick auf diese Situation geschrieben: „Allüberall stoßen Christen und Nichtchristen aufeinander. Allüberall drängen beide auf geistige Auseinandersetzungen existentieller Art. Es gibt keine chinesische Mauer mehr, die räumlich und geistig die Weltanschauungen trennt. Eine allgemeine Weltkultur umgreift wie ein gewaltiges Netz fortschreitend fast unwiderstehlich Völker und Nationen. Sie bringt, gewollt oder ungewollt, alle einander näher, macht alle ohne Ausnahme voneinander abhängig. Die Entfernungen schwinden ... Wir tun gut daran, uns auf gebührend lange Herrschaft der so gesehenen Diasporasituation der Christenheit einzustellen und danach unsere Vorkehrungen zu treffen. Diasporasituation verlangt gebieterisch umfassende Erziehung zu Diasporafähigkeit.“ Hier kommt das eigentlich Typische und für die Kirche Hilfreiche im Lebenswerk Pater Kentenichs in den Blick: sein Charisma liegt im Erzieherischen. Wenn er die Situation der Kirche in unserer pluralistischen Gesellschaft nüchtern analysiert, zieht er sofort die Konsequenz: also müssen sich Erziehung und Seelsorge umstellen, um dieser Herausforderung zu entsprechen. So kam er zu der klaren Einsicht: die traditionelle kirchliche Frömmigkeit, vor allem wie sie der großen Menge der Laien weitergegeben wurde, ist der neuen Situation der Kirche in der Welt nicht mehr angemessen. Es ist für das Überleben der Kirche in der voraussehbaren Zukunft, es ist vor allem für die Sendung der Kirche notwendig, eine neue, weltnahe Form christlicher Frömmigkeit zu entwickeln.

Vielleicht ist es gut, gerade unter dem Aspekt des Laien in der Kirche und seiner Situation noch einen kurzen Blick zu werfen auf die innerkirchliche Entwicklung in unserem Jahrhundert. Das Erbe der vergangenen Jahrhunderte war die stark in Erscheinung tretende Zweiteilung des soziologischen Körpers der Kirche: es gab deutlich unterschieden die beiden Gruppen der Kleriker und der Laien. Typisierend hat man gesagt, daß die Ordination der einen zur Subordination der anderen führte. Was das Frömmigkeitsleben

anging, war mehr oder weniger klar bewußt, daß ein genuin christliches Heiligkeitsstreben nur bei Ordensleuten und beim Klerus und in ordensmäßigen Formen existieren könne. Solange das geschlossen katholische Milieu existierte, konnte das einigermaßen gut gehen. Aber mit der fortschreitenden Entwicklung der sich emanzipierenden und säkularisierenden Welt ist eine neue Situation eingetreten. Sie schließt in mancher Hinsicht wieder an die urchristliche Situation an: die eigentliche Trennungslinie verläuft heute – wie am Anfang der Kirche – nicht mehr innerkirchlich zwischen Klerus und Laien, sondern radikal zwischen Christen und Nichtchristen, zwischen Glaubenden und Ungläubigen. Das hat auch innerkirchlich eine bedeutsame Gewichtsverlagerung zur Folge gehabt. Schon seit dem Ende des 19. und dem Beginn des 20. Jahrhunderts hatte es da und dort Entwicklungen gegeben, die den Laien einen anderen Rang und ein anderes Selbstbewußtsein zu geben versuchten. Nach all den Jahrhunderten einer anders gearteten Mentalität, vor allem auch als Gegenposition zu den reformatorischen Kirchen mit ihrer Abschaffung des sakramentalen Priestertums, konnten solche Versuche nur unter vielen Spannungen und in einzelnen Schritten vor sich gehen. Auch die kirchenamtlich gegründete „Katholische Aktion“ verstand das Apostolat der Laien in der Welt nur als „Teilnahme am hierarchischen Apostolat der Kirche“, die Laien waren und blieben „der verlängerte Arm der Hierarchie“. Angesichts der Herausforderungen unserer pluralen Umwelt waren das halbherzige Schritte, die deswegen auch keine zukunftsweisenden Lösungen bringen konnten.

Das II. Vatikanum bringt in diesem Entwicklungsprozeß eine entscheidende Zäsur: „Das Apostolat der Laien ist Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst. Zu diesem Apostolat werden alle vom Herrn selbst durch Taufe und Firmung bestellt“ (LG 33). Bei der Rückbesinnung auf ihr eigenes Wesen entdeckt die Kirche ihre tiefste Gestalt: als erwähltes und begnadetes Volk Gottes sind fundamental alle Glieder der Kirche gleich, treten die – notwendigen und bleibenden – Unterschiede zwischen Klerus und Laien zurück hinter der gemeinsamen Gnade der Erlösung durch Christus und der gemeinsamen Sendung zur Heilung und Heiligung der Welt. Dadurch rückt die eigentliche und grundlegende Unterscheidung wieder klar und deutlich in den Vordergrund: zwischen Erlösten und Unerlösten, Glaubenden und Ungläubigen, Christen und Nichtchristen. Alle Getauften, Amtsträger wie alle übrigen Glieder des Gottesvolkes, sind berufen, aus der Taufgnade zu leben und das neue göttliche Leben sich ausreifen zu lassen zu einem heiligen Leben – und nach außen Zeugnis zu geben für Christus, Zeugnis von der Realität des angebrochenen Reiches Gottes.

Damit steht groß und fordernd die Aufgabe vor uns, die sich aus der säkularen Wandlung des Kirchenverständnisses und der Situation der Kirche inmitten der pluralistischen Gesellschaft ergibt: eine laiengemäße, weltnahe

Spiritualität auszuprägen, die den einzelnen Christen, vornehmlich den in der Welt lebenden Laien, die Möglichkeit gibt, ihr Christsein überzeugend leben zu können.

Werfen wir nun einen kurzen, allzu kurzen Blick auf *die Spiritualität Schönstatts*, wie Pater Kentenich sie aus solchen Einsichten entwickelt und in den Gemeinschaften seines Werkes zu verwirklichen versucht hat.

Er nennt das Christentum der Zukunft im Unterschied zur Gestalt der Kirche in den vergangenen Jahrhunderten *ein ausgeprägtes Wahlchristentum*: „Es handelt sich dabei offensichtlich um ein Christentum, das bei seinen Gliedern das Hauptgewicht auf persönliche Wahl, auf erleuchtete Selbstentscheidung und kraftvollen Durchsetzungswillen und Erobererwillen legt ... Es ist nicht zufrieden – wie es beim Nachwuchschristentum der Fall zu sein pflegt –, vornehmlich durch Ausstrahlung und durch sorgsame gemeinsame Vermittlung von Brauch und Sitte anziehend und schöpferisch zu wirken und seine Kinder und Glieder so gleichsam mehr spontan und unreflexiv im gewissen Sinne mehr oder weniger mühelos in Sein und Leben und Wirken der christlichen Gemeinschaft hineinwachsen zu lassen ... Nachwuchschristentum ist dort am Platze, wo das Christentum einen mehr oder weniger abgeschlossenen, einen insularen Kulturkreis beherrscht und durchdringt. So war es einmal in vergangenen Zeiten, als das Abendland eine geschlossene christliche Welt darstellte. Heute ist es nicht mehr so ... Heute muß man von Wandlung des Nachwuchschristentums in die Form des Wahlchristentums in allen Kontinenten sprechen ... Auf Schritt und Tritt wird deshalb der moderne Diaspora-Katholizismus seine Kinder und Glieder vor neue urpersönliche Entscheidungen stellen ... Mehr als je kommt es darauf an, das Gewissen zu schulen, um es zur unmittelbaren verpflichtenden Norm des Lebens und Wirkens zu machen. Mehr denn je gilt es, sich und andere zur wahren Freiheit der Kinder Gottes zu erziehen ... Das Wahlchristentum lebt förmlich aus dieser Art echter und hochgemuter Freiheitserziehung ...“

So wird verständlich, daß Pater Kentenich auf Freiheitserziehung der Persönlichkeit den größten Wert legt und dem einzelnen Christen helfen will, aus der inneren Mitte seiner Persönlichkeit zu leben, sein „Persönliches Ideal“ zu verwirklichen, wie wir sagen. Er will mit seiner Spiritualität mit-helfen, daß jeder Einzelne sich von Gott persönlich erwählt und berufen glauben kann und sich in praktischem Vorsehungsglauben der persönlichen Führung Gottes durch die Verhältnisse anvertraut. Das Zentrum dieser Spiritualität der Wahl ist das persönlich gelebte Liebesbündnis mit Gott, der jeden Einzelnen in sein Leben und seine Dreifaltige Gemeinschaft hinein-ziehen will bis zur ewigen Hochzeit am Ende der Zeiten.

Es wird deutlich geworden sein, daß eine solche Spiritualität der Freiheit und der Würde des einzelnen Christen, auch und gerade des Laien, einen so hohen Stellenwert beimißt, daß nicht mehr so sehr kirchliche Gebote und Gesetze im Vordergrund stehen, sondern die Anziehungskraft des christlichen Heiligenideals. Wenn sich eine solche Frömmigkeitshaltung und -form einmal durchgesetzt haben wird, ist das innerkirchliche „Lebensgefühl“ ganz sicher verändert gegenüber der traditionellen Auffassung.

Das zeigt sich besonders an einem zweiten Grundzug der schönstättischen Spiritualität: *ihrer größeren Weltnähe*. Mit einer gewissen programmatischen Aussage nennt Pater Kentenich diese Dimension „*Werktagsheiligkeit*“. Im normalen Werktag, mitten in der Welt, nicht in Sonderdistrikten und in Distanz zur Lebens- und Berufswelt muß sich christliches Leben vollziehen können. Mit Nachdruck betont Pater Kentenich deshalb mit der großen spirituellen Tradition das „Gott suchen in allen Dingen“, legt dabei den Akzent aber ganz bewußt auf das „in allen Dingen“. Er fügt erläuternd hinzu: in allen Dingen, allen Ereignissen und allen Menschen. So wird verständlich, daß er „Werktagsheiligkeit“ konzipiert als das harmonische Miteinander von Gebundenheit an Gott, an die Berufswelt und an die Menschen. Religiöses Leben und Streben nach Gottgebundenheit kann sich und soll sich im Einklang und Gleichklang mit einer Bindung an die Dinge und an die Menschen vollziehen und eben darin bewähren.

Das hat als theologischen Hintergrund eine Schöpfungstheologie, die mit der Anwesenheit Gottes in der Welt ganz konkret Ernst macht und in allem Realismus damit rechnet, daß sich die Bindung an die Dinge der Schöpfung und vor allem an die Menschen organisch ausreifen kann zu einer immer tieferen Bindung an Gott. Allerdings: es gibt nicht nur eine „Reizfunktion“ der Dinge, wie Pater Kentenich die Anziehungskraft der Schöpfungswirklichkeit nennt, sondern ebenso eine „Enttäuschungsfunktion“. Was unser Herz sucht, ist eben immer mehr, als was wir in der Schöpfung finden. Nach Gottes Plan soll das jedesmal neu eine Einladung sein, die „Weiterleitungsfunktion“ alles Geschaffenen auszunutzen – auch unter Schmerzen –, um tiefer in das Herz Gottes zu gelangen. Am Ende führt alle weltnahe Spiritualität, wenn sie christlich ist, doch zu dem Liebesbündnis mit Gott, das unser letztes Ziel ist.

Mit dieser Schau der Zukunft und der Deutung der „*vox temporis*“ als „*vox Dei*“ liegt Pater Kentenich mitten im Hauptstrom der Weiterentwicklung der Kirche. Die unheilvolle Polarisierung zwischen „progressiv“ und „konservativ“ und die überproportionierte Beschäftigung mit innerkirchlichen Problemen mögen im Moment noch den Blick trüben. Das Konzil hat die Weichen gestellt, und die Entwicklung der Welt geht unerbittlich weiter

und fordert die Kirche zum Umdenken und zur befreienden Antwort heraus. In diesem Sinn war Pater Kentenich Pionier einer neuen, weltnahen Spiritualität.

DIE MARIANISCHE MODALITÄT DER SPIRITUALITÄT

Mit dem zweiten Kristallisationspunkt seiner Spiritualität steht Pater Kentenich quer zu den Hauptströmungen und -tendenzen der heutigen Kirche. Er war der *Überzeugung, daß Maria für die Zukunftsentwicklung des Christentums und des christlichen Lebens eine große Bedeutung haben wird*. Er war nicht nur selbst ein großer Marienverehrer und hat nicht nur seine geistliche Familie von Anfang an als marianische Bewegung ausgerichtet, er hat Maria geradezu als *Erzieherin des neuen Christen* gesehen. Nach ihm stehen wir in jenem heilsgeschichtlichen Kairos, in dem die Stellung der Gottesmutter im neutestamentlichen Heilsgeschehen sowohl in der Theologie wie in der gelebten Frömmigkeit zur vollen Anerkennung kommen soll. Seine Konzeption hat zwei Brennpunkte: die eine Seite ist die theologische Klärung der objektiven Stellung Mariens im Heilsplan, die andere – in unserem Zusammenhang besonders bedeutsame – ist die Antwort im Frömmigkeitsleben auf diese ihre gottgewollte Stellung.

Ihre Stellung im Heilsgeschehen versucht er in der *Bestimmung ihres „Personalcharakters“* näher zu erfassen. Dabei ist er sich bewußt, daß er eigentlich nur das Glaubensbewußtsein der Kirche aufgreifen und ausdrücken will. Seine Formulierung heißt: *Maria ist die Gefährtin und Gehilfin Christi bei seinem Erlösungswerk*. Gegen Ende seines Lebens erlebte er im II. Vatikanischen Konzil eine monumentale Bestätigung seiner mariologischen Auffassung. Wie noch kein Konzil vorher hat das II. Vatikanum im Schlußkapitel seiner Kirchenkonstitution ausführlich „die Aufgabe der Mutter des Erlösers in der Heilsökonomie“ (55) dargelegt: „Die selige Jungfrau, die von Ewigkeit her zusammen mit der Menschwerdung des göttlichen Wortes als Mutter Gottes vorherbestimmt wurde, war nach dem Ratschluß der göttlichen Vorkehrung ... in einzigartiger Weise vor anderen seine großmütige Gefährtin ... Indem sie Christus empfing, gebar und nährte, im Tempel dem Vater darstellte und mit ihrem am Kreuz sterbenden Sohn litt, hat sie beim Werk des Erlösers in durchaus einzigartiger Weise ... mitgewirkt zur Wiederherstellung des übernatürlichen Lebens der Seele“ (61). Sie war die „Gefährtin“ Christi, indem sie nicht nur seine leibliche Mutter wurde, sondern ihn durch sein ganzes Leben begleitete. Aber wesentlich ist die Einsicht: durch ihr äußeres Mitgehen und ihr inneres Mittun „gab sie sich als Magd des Herrn ganz der Person und dem Werk ihres Sohnes hin und diente so unter

ihm und mit ihm ... dem Geheimnis der Erlösung. Mit Recht sind also die heiligen Väter der Überzeugung, daß Maria nicht bloß passiv von Gott benutzt wurde, sondern in freiem Glauben und Gehorsam zum Heil der Menschen mitgewirkt hat“ (56). Galt das zu Lebzeiten Jesu, so geht ihre Berufung und Sendung nach dem Plan Gottes offensichtlich weiter – sie ist, wie Pater Kentenich zusammenfassend sagt, „Gefährtin und Gehilfin Christi beim gesamten Erlösungswerk“. Mit anderen Worten: sie hat nach Gottes Willen an der Seite Jesu auch jetzt vom Himmel her eine Aufgabe in der Kirche und für die Kirche. Deswegen sagt das Konzil: „Diese Mutterschaft Marias in der Gnadenökonomie dauert unaufhörlich fort ... bis zur ewigen Vollendung aller Auserwählten. In den Himmel aufgenommen, hat sie diesen heilbringenden Auftrag nicht aufgegeben, sondern fährt durch ihre vielfältige Fürbitte fort, uns die Gaben des ewigen Heils zu erwirken. In mütterlicher Liebe trägt sie Sorge für die Brüder ihres Sohnes, die noch auf der Pilgerschaft sind ... Deshalb wird die selige Jungfrau in der Kirche unter dem Titel der Fürsprecherin, der Helferin, des Beistands und der Mittlerin angerufen“ (62). So faßt das Konzil schließlich ihre Wirksamkeit in der Kirche zusammen, indem es sagt, daß Maria „bei der Geburt und Erziehung der Gläubigen in mütterlicher Liebe mitwirkt“ (63).

Damit ist nun der Ansatzpunkt gewonnen für die *pastoralpädagogische Konsequenz*, die Pater Kentenich aus dieser katholischen Auffassung von der Stellung und Wirksamkeit Marias im Heilsgeschehen zieht: für ihn ist der eigentliche Kern von dem, was in den traditionellen Anrufungen Marias als „unsere Mutter“, „unsere Helferin“, „unsere Mittlerin“ gemeint ist, *ihre Aufgabe als mütterliche Erzieherin*. 1954, im ersten marianischen Jahr der Kirche, hat Pater Kentenich hier in Milwaukee, in der Pfarrei Holy Cross, in einer Reihe von Fastenpredigten seine Sicht von Maria als der Erzieherin des Christen breit entfaltet. Er setzte an bei dem Wort, das Jesus in der Stunde seines Todes als letztes Vermächtnis an seine Kirche gesprochen hat: „Ecce Mater tua“, „Siehe, Deine Mutter“. In der Spiritualitätsgeschichte der Kirche wurde dieses Wort seit Jahrhunderten so verstanden, daß es nicht nur an den Lieblingsjünger unter dem Kreuz gerichtet war, sondern in ihm an alle Jünger Jesu – durch alle Jahrhunderte hindurch. Diese „geistliche Mutterschaft“ Mariens in der Kirche und für die Kirche ist die eigentliche Mitte ihrer Sendung und Wirksamkeit vom Himmel her.

Für unsere Fragestellung nach einer zukunftsgerichteten Laienspiritualität hat diese gläubige Schau nun eine ganz konkrete Auswirkung. Wenn die geistliche Mutterschaft Mariens den Auftrag Gottes an sie einschließt, „mütterliche Erzieherin des Christen“ zu sein, muß dem ja *eine Antwort von unserer Seite* aus entsprechen. Es ist die *Bereitwilligkeit, sich von ihr erziehen zu lassen*. Ihren konkreten Ausdruck findet diese Willigkeit in dem, was als

„*Marienweihe*“ seit Jahrhunderten in der Kirche lebendig ist. Damit meint Pater Kentenich nicht einen einmaligen, vorübergehenden frommen Akt, sondern ein Leben aus der inneren liebenden Bindung an Maria als Weg zur gelebten Bindung an Gott.

Diese Ganzhingabe an Maria hat gerade in unserem postmodernen Zeitalter eine wichtige Hilfsfunktion für unsere Mensch-werdung und unsere Christ-werdung. Personale Denker wie Martin Buber haben es ganz deutlich gemacht, daß erst in der Hingabe an ein Du der Mensch ganz zu seinem Ich findet. Es ist nun aber die Erfahrung marianischer Bewegungen, daß in einem Leben aus der Weihe, der Ganzhingabe an Maria, sich solche Person-werdung vollzieht.

Dabei spielt eine wichtige Rolle, wer dieses Du ist, dem ich mich schenke. Hier steht Maria vor uns als die „Glaubende“ und die „exemplarische Jüngerin“ Jesu, wie das Neue Testament sie zeichnet. Sie ist das „Modell“ des Christen, der sein eigenes Leben ganz mit Christus verbindet und sich mit aller Kraft für sein Werk einsetzt. Für Pater Kentenich ist pastoralpädagogisch besonders wichtig, daß hier die Psychologie der Liebe eine große Rolle spielt: je tiefer die personale Bindung an ein Du, um so stärker wird dieses Du mit seiner eigenen Haltung auf mich Einfluß gewinnen. So konnte er formulieren: durch marianische Bindung zu marianischer Haltung.

Dieser erziehlische Einfluß Mariens hat ein einziges Ziel: daß Christus in uns geboren wird. Die Erfahrung von Jahrhunderten bezeugt die Wahrheit des Satzes „*Per Mariam ad Jesum*“.

In unserer postmodernen Situation als Christen inmitten einer pluralistischen Gesellschaft kommt die große Schwierigkeit des Glaubenkönnens dazu. Allzu oft bleibt die übernatürliche Welt und Wirklichkeit, bleibt die Person Christi und des Vätergottes blaß und distanziert. Der Glaube ist zu intellektuell geblieben, hat zu wenig die Tiefenschichten unserer Seele erreicht und durchdrungen, konnte zu wenig Wurzeln schlagen im Herzen. Für ein Überleben als Christen in der eisigen Luft unserer geistigen Umwelt kann das nicht ausreichen. Es scheint nun eine Art marianisches Charisma zu sein, daß Maria an natürlichen Vor-erlebnissen der Seele, etwa unserem Muttererlebnis, anknüpfen kann und sie mit zentralen religiösen Erlebnissen verbindet. Dadurch entsteht eine gewisse Glaubenswärme und Glaubensfreude. Das meint das Wort von Papst Pius X., das Pater Kentenich immer wieder zitiert hat, offensichtlich aus eigener Erfahrung, daß die Marienverehrung „der leichteste, sicherste und kürzeste Weg zu einer ‚*vitalis Christi cognitio*‘ ist“. Vitale, nicht nur intellektuelle Erkenntnis Christi, ganzmenschliche, aus dem Herzen und seiner Liebeskraft kommende Hingabe an Christus – das möchte uns Maria in der Bindung an sie schenken.

Pater Kentenich beruft sich auf die Marianischen Kongregationen, auf Vinzenz Pallotti und auf Grignion von Montfort als geschichtliche Zeugen, die Einfluß auf die Gestaltung der schönstättischen Spiritualität gehabt haben. Mit Grignion teilt er auch eine Zukunftsschau der Kirche, die wesentlich von Maria und von der Hingabe der Christen an sie mitbestimmt sein wird. Schon 1954 hatte er hier in Milwaukee geschrieben: „Es ist zu erwarten, daß die Marienweihe sich als beherrschendes Dauergut ausweist, die dazu berufen sein dürfte, das Antlitz der Kirche in ganz besonderer Art marianisch zu prägen und zu verklären und so ihr Zukunftsbild wesentlich mitzubestimmen“ (Maria, Mutter und Erzieherin, S. 327). Natürlich hat er registriert, daß wir durch eine Zeit vielfältiger Verwirrung gehen, in der mit vielen anderen Glaubenswahrheiten auch die marianischen angefochten werden. Er sah auch, daß es gerade die marianischen Dogmen und Frömmigkeitsformen sind, die den ökumenischen Dialog erschweren. Trotzdem konnte er noch seiner geistlichen Familie als Abschiedswort zurufen: „Mit Maria ziehen wir hoffnungsfreudig und siegesgewiß in die neueste Zeit.“

Wenn wir versuchen wollen, das Gesagte kurz zusammenzufassen, möchte ich bei einem bekannten Wort von Karl Rahner anknüpfen und es sinngemäß mit der Konzeption Pater Kentenichs verbinden. Rahner hat in den letzten Jahren seines Lebens unter dem Eindruck der sich verschärfenden Situation der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft eine fast prophetisch anmutende Aussage gemacht, die überall von wachen Geistern aufgenommen wurde. Er sagt: „*Der Christ der Zukunft wird ein Mystiker sein oder er wird nicht mehr sein.*“ Was er meinte, ist wohl: wenn aller äußere Halt an einem katholischen oder christlichen Milieu wegfällt, wenn der Gläubige inmitten anders gearteter Lebensauffassungen und Lebenspraktiken sich immer neu für Christus und ein Leben aus der Taufgnade entscheiden muß, wird er sein Christsein nur *aus der Kraft einer tiefen Gotteserfahrung* durchtragen können. „Mystik“ ist hier im weiten Sinn der erfahrungsmäßigen Gottverbundenheit gemeint.

Ich bin persönlich der Auffassung, daß Pater Kentenich sich hier mit Pater Rahner ganz einig ist: Laienspiritualität muß als innersten, intimsten Kern diese existentielle Gotteserfahrung haben. Aber das Eigene, das Pater Kentenich als Weg dazu der Kirche anbietet, könnte man in dem Wort einfangen: *Der Christ der Zukunft wird ein marianischer Mystiker sein oder er wird nicht mehr sein.*

Jonathan Niehaus

Heimatlosigkeit und Beheimatung

Pluralismus als Herausforderung an die Pastoral

Seit dem II. Vatikanischen Konzil steht die Katholische Kirche im Prozeß des „aggiornamento“. Er begann als Versuch, aus der „Ghetto“-mentalität auszubrechen und sich für einen schöpferischen Dialog mit der Welt zu öffnen, um dadurch die Botschaft Christi um so wirkungsvoller zu verkünden. Aber dieser Prozeß wurde sehr schnell von dem Anpassungskampf in einer pluralistischen Gesellschaft beherrscht, die von säkularistischen und materialistischen Werten bestimmt ist. Dieser Prozeß dauert bis heute an in den verschiedenen Tendenzen innerhalb der Kirche, die eine neue Form der Kirche in einer radikal veränderten Welt suchen. Soll sie neu die alten Traditionen betonen und behaupten, um des sicheren Fundamentes willen? Soll sie sich so vollkommen wie möglich der neuen Situation und Mentalität anpassen? Oder gibt es einen anderen, einen „dritten“ Weg, der Sicherheit und Flexibilität zugleich ermöglicht?

Die grundlegenden Fragen hängen stark mit dem Problem des Pluralismus zusammen: was bedeutet „pluralistische Gesellschaft“, und worin besteht ihre Herausforderung für Religion und Kirche?

Ich möchte diesen Fragen anhand eines konkreten pastoralen Beispiels und einer bestimmten soziologischen Studie nachgehen. Das pastorale Beispiel ist die Seelsorgstätigkeit Pater Kentenichs im Rahmen der deutschen Gemeinde in Milwaukee von 1959 – 1965. Die soziologische Studie ist das Werk von Peter Berger, konkret sein Buch „Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft“.¹

Im Verlauf meiner Untersuchungen wurde deutlich, daß die zentrale Frage kreist um „Heimatlosigkeit“ und „Beheimatung“. Je mehr ich versuchte, das Wesentliche der Seelsorgstätigkeit Pater Kentenichs zu erfassen, um so mehr wurde mir klar, daß hier der eigentlich springende Punkt lag. Zu meiner Überraschung fand ich später ganz ähnliche Gedankengänge bei Peter Berger in seinem Buch „Das Unbehagen in der Modernität“ (englisch: *The homeless mind*)². Nach meiner Einschätzung liegt hier der Schlüssel zu Erfolg oder Mißerfolg unserer pluralistischen Gesellschaft und vor allem für den Beitrag, den die Religion dazu leisten kann.

DIE HERAUSFORDERUNG: DER PLURALISMUS

Berger und Luckmann geben zwei Definitionen in ihrem Artikel „Säkularisation und Pluralismus“ von 1966, die eine wichtige Nuancierung in der Be-

deutung von Pluralismus aufzeigen.

Definition 1: „Bisher wurde der Begriff Pluralismus sowohl in Amerika wie in Europa verwendet, um die Koexistenz von verschiedenen ethnischen, religiösen und ideologischen Gruppen in der modernen Gesellschaft zu bezeichnen.“ – Definition 2: „Wir bezeichnen als Pluralismus eine Situation, in der Auseinandersetzung und Spannung herrscht zwischen Institutionen einer umfassenden Sinnggebung für das alltägliche Leben.“³

Definition 1 ist die allgemeinere von beiden. Darin wird Pluralismus gefaßt als die tatsächliche Gegebenheit des Nebeneinander von Gruppen und Individuen verschiedener nationaler, religiöser oder ideologischer Herkunft (Koexistenz), die gemeinsame soziale Funktionen der modernen Gesellschaft teilen (vor allem in Wirtschaft und Politik, bis zu einem gewissen Grad auch ethische und normative Funktionen), während sie in anderen Bereichen unterschiedliche Qualitäten von Identität und Integration bewahren. Hier geht es mehr um die Definition einer sozialen Wirklichkeit im neutralen Sinn, die sachliche Beschreibung des Faktums der Unterschiedlichkeit in einer bestimmten sozialen Umwelt.

Aber Berger und Luckmann bleiben nicht dabei stehen. Ihr eigentliches Interesse liegt nicht in der Feststellung des Vorhandenseins einer pluralen Wirklichkeit, sondern in den Schwierigkeiten, die unsere moderne pluralistische Situation für jede Religion mit sich bringt. Das ist der Grund für Definition 2, die Pluralismus als Auseinandersetzung auf dem Feld der institutionellen Ordnung einer umfassenden Sinnggebung begreift. Da liegt etwas in der pluralistischen Situation von heute, das alle Religion radikal herausfordert, denn bis jetzt ist sie die vorherrschende Form für die „Ordnung umfassender Sinnggebung für das alltägliche Leben“ gewesen. In diesem Sinn wurde „Pluralismus“ (oder „pluralistische Gesellschaft“ oder „pluralistische Gesellschaftsordnung“) – wenigstens soweit ich die Literatur einsehen konnte – erst seit 1960 verwendet. Davor wurde der Ausdruck lediglich im Sinn von Definition 1 angewandt. Um diese Zeit wurde ein radikaler sozialer Wandel wahrgenommen, auch in theologischen Kreisen, der mit der pluralistischen Gesellschaftsordnung identifiziert wurde, aber nun in einem sehr viel drängenderen Sinn als dem der bloßen pluralistischen Situation.

Die Genesis des Wortes „Pluralismus“ anfangs der sechziger Jahre ist nirgendwo so dramatisch dokumentiert wie in der Entwicklung des katholischen Denkens in den Jahren um das II. Vatikanische Konzil (1962-1965). So taucht etwa im Inhaltsverzeichnis der „Herderkorrespondenz“ der Ausdruck „Pluralismus“ zuerst im Dezember 1961 auf, und zwar im Kontext der ökumenischen Diskussion (Anerkennung eines „christlichen Pluralismus“ und der „Einheit in der Vielfalt“). Aber bereits im November 1962 beschreibt ein Artikel die Position des amerikanischen Jesuitentheologen

John Courtney Murray über die Kirche in einer „pluralistischen Gesellschaftsordnung“ – ein Vorspiel zur kommenden Konzilsdebatte über die Zukunft der Kirche in der modernen Welt. Das war der historische Moment für die Katholische Kirche, die im II. Vatikanischen Konzil ein aggiornamento für den Glauben suchte, in dem traditionelle Glaubensinhalte und Wertvorstellungen auf dem Weltmarkt in Konkurrenz zu anderen Ideen und Werten traten. Es scheint, daß bis dahin der innere Zusammenhalt der westlichen Gesellschaft in ihren jeweiligen örtlichen Verdichtungen stark genug war, um im wesentlichen unberührt weiter zu existieren. Aber dabei nahm der Einfluß anderer Impulse von unterschiedlichen Weltanschauungen ständig zu. 1960 war sozusagen die kritische Masse des neuen Denkens erreicht – durch die größere Beweglichkeit (Auto und Flugzeug), Kommunikation und Begegnung mit anderen Wertvorstellungen (Fernsehen) und durch physische Selbstbestimmung (Geburtenkontrolle durch die Pille). Es war eine radikal pluralistische Situation entstanden, in der wir seither stehen, die nie gekannte Herausforderungen für alle Religion stellt. In einer relativ kurzen Zeit hat die materialistische Option einer „umfassenden Sinngebung“ enormen Gebietsgewinn gegenüber der klassischen Vertreterin von „Sinngebung“, der Religion, gemacht. Dabei ist aber Pluralismus in sich weder gut noch schlecht. Sicher hat er große Verluste für die Religion gebracht und religiösen Sinn weitgehend zerstört. Aber er birgt auch ein positives Potential für Religion: seine Herausforderung kann wesentlich dazu verhelfen, daß Religion in sich selbst Dimensionen wiederentdeckt, die menschliche, göttliche und menschlich-göttliche Wirklichkeiten tiefer erfassen und so von unverhoffter Fruchtbarkeit für die kommende Epoche werden kann.

DIE PASTORALE ANTWORT: BEHEIMATUNG

Auch Pater Kentenich beginnt 1960 oder 1961, von „pluralistischer Gesellschaftsordnung“ zu sprechen. Die früheste datierbare Stelle stammt vom September 1961: „Man spricht heute gern von einer pluralistischen Gesellschaft. Man will damit zum Ausdruck bringen, daß zur Zeit mehr und stärker als früher Menschen mit entgegengesetzten Mentalitäten neben- und gegeneinander auf demselben Raum existieren und aufeinander angewiesen sind.“⁴ Aber er hatte schon viel früher die gemeinte Situation und die damit verbundenen Phänomene konstatiert. Tatsächlich ist unabhängig vom Gebrauch des Ausdrucks „pluralistisch“ eine klare Kontinuität festzustellen in seiner Ausdrucksweise vor und nach 1960. In den fünfziger Jahren sprach er gern von der „Diasporasituation des Christentums“. Entscheidendes Kriterium war für ihn der „Verlust der katholischen Atmosphäre“. Er macht dar-

auf aufmerksam, daß die Einheit und das seelische Verwurzelsein verloren gegangen sind, die bis dahin durch die einheitlichen Lebensgewohnheiten einer katholischen Enklave gegeben waren. Sie müssen nun auf neue Weise verwirklicht werden. Denn – das ist das Ergebnis seiner Seelsorgerfahrungen – kein menschliches Wesen kann in einer exklusiv durch Nebeneinander und noch weniger durch Gegeneinander geprägten Atmosphäre gedeihen, auch wenn das ein freundliches Nebeneinander wäre. Identität des Einzelnen und Integration in die Gesellschaft lassen sich nur sichern, wenn Schlüsselbereiche der individuellen Existenz von einem tiefen personalen In-, Mit- und Füreinander getragen sind. Die Sehnsucht des Menschen nach An- und Aufgenommensein durch ein Du und in einem Wir ist unausrottbar und unersetzbar vom Schöpfer eingestiftet. Damit ist der fundamentale Charakter von Beheimatung gegeben, die nicht Gegeneinander, auch nicht nur Nebeneinander, sondern zutiefst ein Ineinander meint. Das sind die zentralen Begriffe, die der Seelsorgstätigkeit und der Reflexion Pater Kentenichs über die pluralistische Situation zugrundeliegen. In der neuen Situation („post 1960“), in der man nicht mehr mit einer „katholischen Atmosphäre“ rechnen kann, müssen diese Werte bewußt gefördert und in den kleinsten sozialen Zellen, der Familie, den Gruppen und den Pfarreien verwirklicht werden.

Dies war also das Programm, das Pater Kentenich in seiner Tätigkeit unter den deutschen Einwanderern an der Michaelskirche in Milwaukee anzuwenden suchte. Seine Gemeinde bestand hauptsächlich aus Deutschen, die nach dem Zweiten Weltkrieg aus deutschen Siedlungsgebieten in Europa vertrieben worden waren (vor allem aus Jugoslawien und Ungarn). Für sie war der Übergang aus vorwiegend katholischen Enklaven in die pluralistische Gesellschaft der USA hart und fordernd. Die Jahre von 1959 – 1965, in denen Pater Kentenich unter ihnen arbeitete, waren genau die Jahre, in denen die Katholische Kirche sich der pluralistischen Situation bewußt wurde, in denen es daher zu heißen Diskussionen in theologischen Kreisen darüber kam, wie man dieser Herausforderung begegnen sollte. Dabei waren die Vereinigten Staaten gerade das Land, in dem die pluralistische Situation am ausgeprägtesten war.

Die deutschen Katholiken bildeten in Milwaukee keine eigentliche Pfarrei. Ihnen wurde nur in einer der (alten deutschen) Pfarreien ein Sonntagsgottesdienst in deutscher Sprache mit deutscher Predigt angeboten (außerdem Gelegenheit zur Beichte am Samstag).

Unter diesen Bedingungen begann Pater Kentenich sein pastorales Wirken. Er hielt die Heimatlosigkeit der ihm Anvertrauten für das eigentliche Problem und daher für die zentrale Aufgabe. In der Fastenzeit 1959 hatte er seine Tätigkeit begonnen mit einer Volksmission, in der er die Menschen

gewinnen wollte, ein Liebesbündnis mit der Gottesmutter und untereinander zu schließen. Damit hatte er einen Lebensvorgang initiiert, den er in den folgenden Jahren konsequent förderte. Er wollte niemanden verpflichten, sondern die natürliche Sehnsucht ansprechen und ermutigen, die Verbindungen und Bindungen sucht. Pater Kentenich ließ diesen langsamen Vorgang nach seinem eigenen Wachstumsrhythmus sich vollziehen. Er organisierte zweimal im Jahr einen geselligen Abend mit Tanz für die Gemeinde und gründete auch eine eigene kleine Pfarrzeitschrift, die „Heimatklänge“. Sein Bemühen, Eigeninitiative zu wecken und zu unterstützen, stärkte diesen Lebensvorgang, indem er das Erlebnis vermittelte, „dazuzugehören“. Die Vertiefung des Glaubens schließlich spielte ebenfalls eine wichtige Rolle auf der natürlichen wie der übernatürlichen Ebene, weil er den eigentlich tragenden Grund für diese sich bildende und vertiefende Gemeinschaft immer deutlicher machte: daß sie Gemeinde Christi war auf dem Weg zum Vater.

Was waren Pater Kentenichs Ziele?

Mir scheint, daß vor allem zwei Ziele im Vordergrund seiner Seelsorge standen: ein Hauptziel – Beheimatung; ein ergänzendes Nebenziel – Persönlichkeitswerdung.

Das Hauptziel: Beheimatung

Daß dieses das Hauptziel war, wurde mir klar vor allem beim Lesen der Sonntagspredigten. Ich würde es so formulieren: Für den Heimatlosen eine Heimat im Herzen Gottes und in den Herzen der Mitmenschen schaffen. Natürlich ist mit „Heimat“ nicht einfach das Dach über dem Kopf gemeint. Die Deutschen waren nicht heimatlos in einem physischen Sinn. Das Ziel wollte viel tiefer greifen. Das wird zum Beispiel im Schlußabschnitt der Neujahrspredigt vom 1. Januar 1963 deutlich: „Nicht wahr, andächtige Zuhörer, damit wissen wir wenigstens in etwa, was wir einander wünschen, wenn wir uns die Hände drücken und ein glückseliges Neues Jahr wünschen: ein tieferes Beheimatetsein im wiedergefundenen Paradies auf Erden als Vorbereitung dafür, das Paradies in der Vollendung einmal in der Ewigkeit zu finden.“³ Noch deutlicher ist ein Abschnitt aus dem Brief an seine Gemeinde, der in der zweiten Nummer der „Heimatklänge“ erschien: „Nicht wenige erhoffen (von den ‚Heimatklängen‘) Vertiefung des Liebesbündnisses mit der Gottesmutter und untereinander, das wir bei Gelegenheit der Volksmission geschlossen haben. Die meisten erwarten von den Blättern tiefere Beheimatung in Gott, Hilfe bei der Überwindung mitgebrachter nationaler Unarten, Bewährung und Stärkung germanischer Eigenart in Religion, Sprache und Kultur und schöpferische Verschmelzung mit amerikanischer Geistigkeit und Lebensform. Und das alles zur per-

sönlichen Bereicherung und zum Nutzen für das neue Vaterland.“⁶ Dieser Abschnitt scheint mir so etwas wie eine „Magna Charta“ von Pater Kentenichs Seelsorgstätigkeit in St. Michael zu sein. Er faßt den Ausgangspunkt und die pastoralen Ziele zusammen: alles hatte begonnen mit dem ursprünglichen Lebensvorgang des Liebesbündnisses (die Wurzeln für ein anfängliches Beheimatetsein in Maria und untereinander) und sucht eine tiefere Beheimatung in Gott, im traditionellen deutschen Erbe und im neuen Heimatland. Im Zentrum steht die Beheimatung in Gott in einer Glaubensgemeinschaft, die zusammen unterwegs ist auf der Suche nach einem Daheim in menschlichen und im göttlichen Herzen.

Das entspricht dem zentralen Thema, das auch die Auseinandersetzung Pater Kentenichs mit dem Pluralismus beherrscht, von Dachau bis zur Nachkonzilszeit: die Notwendigkeit, das Nebeneinander und Gegeneinander der Heimatlosigkeit und Wurzellosigkeit zu überwinden und zu einem In-, Mit- und Füreinander, einem Beheimatetsein in Ideen, Orten und Personen zu kommen. Am programmatischsten hatte er diese Sicht auseinandergelegt in der Pädagogischen Tagung 1951. Damals hat er die These formuliert: „Das Heimatproblem dürfte in der Weite, wie wir es verstanden wissen wollen und darstellen dürfen, letzten Endes das Kulturproblem der heutigen Zeit sein. Deswegen ist Heimatlosigkeit das Kernstück der heutigen Kulturkrise.“⁷

Das ergänzende Ziel: Persönlichkeitswerdung

Pater Kentenichs Bemühung, die innere Heimatlosigkeit und Wurzellosigkeit der Deutschen in St. Michael zu überwinden, hat gleichzeitig den Charakter, die Personen – als Einzelne wie als Gemeinschaft – zu einem stärkeren Einssein mit sich selbst zu führen, um dadurch auch zu einem stärkeren Einssein mit Gott zu kommen. Seine Predigten arbeiten ständig auf eine tiefere Identität hin, auf der natürlichen wie der übernatürlichen Ebene. Wenn er die Gefahren des „Massenmenschen“ in so vielen seiner Predigten beschwört, ist sein offenkundiges Anliegen die Überwindung jeder vorläufigen Sicht des Lebens und der Sinnlosigkeit, die mit der pluralistischen Heimatlosigkeit verbunden ist. Wenn es nicht die Erfahrung echter, tiefer Liebe zu einem personalen „Du“ gibt – und nicht nur eines unpersönlichen „Es“ –, kann es keine Erfahrung von Beheimatung geben, weder in Gott noch in einem menschlichen Partner. Damit diese Persönlichkeitswerdung ihre tiefste Fruchtbarkeit entfalten kann, muß auch die religiöse Dimension respektiert und entfaltet werden. Das setzt bestimmte Dimensionen des Personseins voraus. Im Rahmen seiner pädagogischen Vorträge von 1951 nennt Pater Kentenich vier solcher Dimensionen, die alle mit dem Kern von Heimatlosigkeit bzw. von Beheimatung zusammenhängen. Er nennt sie „psychologische Grundlagen für ein religiöses Erlebnis“:

1. religiöse Erlebnisfähigkeit
2. Halt in einer religiösen Gemeinschaft
3. Halt in einer klaren Zusammenschau der religiösen Wahrheiten
4. Halt in einer Verifizierung dieser Wahrheiten an einem klassischen Musterbeispiel.⁸

Wir können alle diese Dimensionen wiederfinden in der Seelsorgstätigkeit Pater Kentenichs in der deutschen Gemeinde bei seinem Bemühen, Beheimatung zu schaffen. Er sucht die natürlichen Anknüpfungspunkte für religiöse Erlebnisse: die Erlebnisfähigkeit konnte neu geweckt werden z. B. durch die Pflege religiöser Lieder in der Familie, zusammen mit alten Traditionen aus der Heimat. Die zweite Dimension ist deutlich in seinem Bemühen um Gemeinschaft zu erkennen. Vor allem in seinen Predigten versuchte er, eine klare Zusammenschau der religiösen Wahrheiten und Wirklichkeiten zu vermitteln und zu vertiefen. Seine unzähligen Hinweise auf Maria, die Gottesmutter, waren sein Weg, die religiösen Wahrheiten an einem gelebten Beispiel zu verlebendigen.

Auf der Basis dieser Grundlagen suchte Pater Kentenich seine Pfarrkinder zu einer tiefen personalen Gebundenheit auf der übernatürlichen Ebene zu führen. Das zeigt sich vor allem darin, daß er sie zu einem gelebten Liebesbündnis mit Maria und einer persönlichen Bindung an Gott als liebenden und sorgenden Vater führen will. Nur wenn diese persönlichen Wurzeln „real“, d. h. mehr als nur eine Idee werden, wenn sie zu einem Lebensvorgang und daraus zu einem Lebensstrom werden, kann die ganze Persönlichkeit beheimatet werden.

HEIMATLOSIGKEIT BEI BERGER, BEHEIMATUNG BEI PATER KENTENICH

Nach dem Gesagten wird die Radikalität der Herausforderung durch den Pluralismus deutlich geworden sein. Die eigentliche Bedrohung liegt in dem, was die seelische Situation des Unbeheimatetseins ausmacht. In „Das Unbehagen in der Modernität“ charakterisiert Berger diese Gefahr so: „Der moderne Mensch litt und leidet an einem sich dauernd vertiefenden Zustand der Heimatlosigkeit.“⁹ Das gehört für ihn zu den Eigenschaften der pluralistischen Gesellschaft. Die moderne Mobilität hat zu einer Nomadisierung des Lebens geführt. Der Einzelne ist nicht nur aus seinem ursprünglichen sozialen Milieu herausgerissen, er ist auch unfähig, ein neues Daheim in irgendeinem der unterschiedlichen Milieus zu finden, mit denen er in Kontakt kommt. Äußere Realitäten formen das innere Bewußtsein. Soziale Mobilität hat zu einem Relativismus geführt, sowohl was die

Erkenntnis wie auch was die ethische Norm angeht. Das führt zu dem Erlebnis des Nirgendwo-daheim-Seins.

Die Situation bringt auch einen gefährlichen Glaubwürdigkeitsverlust für Religion mit sich und damit den Verlust eines Daheim-Seins im Kosmos für den Einzelnen. Das ist, was Berger „die metaphysische Heimatlosigkeit“ nennt. Der schmerzlichste und bedrohlichste Aspekt daran ist der Verlust der früheren „Theodizee“, der gläubigen „Rechtfertigung“ Gottes angesichts von Leid und Hilflosigkeit. Das moderne säkularisierte Bewußtsein hat diese „unaufgeklärten“ Antworten zu überwinden gesucht, die unsere menschliche Existenz mit ihrer Begrenztheit und Endlichkeit, ihrer Zerbrechlichkeit und Sterblichkeit lebbar zu machen suchen. Wenn es auch manche Ursachen von menschlichem Leid beseitigen konnte (zum Beispiel durch die moderne Medizin) – eine Alternative zu der gläubigen Theodizee hat es nicht bieten können. Das Ergebnis: zur Heimatlosigkeit in der Gesellschaft und der Heimatlosigkeit in der Vielfalt von Theorien und Normen kam die Heimatlosigkeit auf der Ebene des „kosmischen Daheim-Seins“.

Es gab verschiedene Versuche des säkularisierten Denkens, die pluralistische Nomadisierung auf der einen Seite und die Sehnsucht nach Sicherheit und Freiheit auf der anderen Seite zu verbinden. Der bemerkenswerteste Versuch bestand darin, für den Einzelnen eine „öffentliche Sphäre“ und eine „private Sphäre“ zu trennen. Damit soll garantiert werden, daß einer der wesentlichsten Bereiche im Leben des Einzelnen, seine Privatsphäre, von der Herrschaft anonymer und formeller Institutionen freibleibt (in der Terminologie Pater Kentenichs: das Nebeneinander). Dieser Bereich sollte durch persönliche Wahl und personale Bindung bestimmt werden (dem Ineinander), vor allem in der Familie. Die Kälte der öffentlichen Sphäre sollte durch die Wärme der persönlichen Sphäre überwunden werden.

Das ist aber von eigenen Schwierigkeiten belastet. Berger zeigt, daß sinnvolles Leben in der persönlichen Sphäre sehr schwierig werden kann, denn es setzt eine entwickelte Fähigkeit voraus, sich sozusagen seine „eigene Welt“ zu bauen. Weil in der persönlichen Sphäre die größte Freiheit für persönliche Entscheidungen herrscht, wird sie in der pluralistischen Gesellschaft zur Quelle von Angst und Unsicherheit, denn der Einzelne muß ständig neu wählen und sich entscheiden. Normalerweise hilft Institutionalisierung, indem sie Wahlmöglichkeiten vereinfacht. Von daher besteht ständig die Versuchung, solche institutionellen Elemente in die Privatsphäre einzubauen. Damit wird die Freiheit der privaten Sphäre mehr und mehr eingengt – ein Zeichen der Grundspannung zwischen Freiheit und Sicherheit.

Diese Situationsbeschreibung stimmt in vielem überein mit der Sicht Pater Kentenichs. Der Unterschied zwischen Berger und Kentenich liegt wohl

darin, daß in der pastoralen Tätigkeit Pater Kentenichs ein konkreter Weg sichtbar wird, wie unter der Bedingung der pluralistischen Gesellschaft see-lische Beheimatung lebbar wird. Dieser Weg ist nicht – um in der Terminologie von Berger zu sprechen – die „Neo-Orthodoxie“ und auch nicht ein „Reduktionismus“ zu weitgehender Anpassung. Religion muß zur Brücke werden zu Gott und zu den anderen, so daß das Leben von einem bloßen Neben- und Gegeneinander zu einem In-, Mit- und Füreinander wird, von einem dissoziativen zu einem assoziativen Leben. Wie kann das möglich werden?

Wenn Religion „institutionelle Ordnung von umfassender Sinngebung im alltäglichen Leben“ ist und gleichzeitig eine „Summe menschlicher Haltungen, Überzeugungen und Akte in der Erfahrung des Übernatürlichen und Heiligen“, dann muß Religion die Brücke sein, die beide „Ufer“ miteinander verbindet, das Ufer des Diesseitigen und das Ufer des Jenseitigen. Es muß eine flexible, aber tragfähige Brücke sein, die von oben gehalten wird (Pater Kentenich spricht von „Pendelsicherheit“, d. h. der Sicherheit durch Verankertsein in Gott), aber unten tief befestigt (in der Selbstidentität und tiefen menschlichen Beziehungen). Es muß sozusagen eine „Hängebrücke“ sein, die eine größere Spannweite als die klassische Steinbrücke hat.

Ohne Bild gesprochen, geht es um eine fundamentale Option zwischen einem „Bewahren“ und „Verbünden“ („to conserve“ und „to confederate“). Die Option für ein „conservational approach“ will die Vorzüge der Religion in der höchstmöglichen Weise bewahren. Das schließt in sich das Bewahren der Tradition und – gegenüber der pluralistischen Gesellschaft – vor allem das Festhalten an Formen. Denn diese garantieren das Festhalten der Identität in einer ständig wechselnden Umgebung. Ausgesprochen oder unausgesprochen gilt hier die Haltung „retten, was zu retten ist“ und auf bessere Zeiten in der Zukunft zu warten. Das charakteristische Element des „confederal approach“ dagegen ist das Zusammenbringen, Verbinden und Verbünden, Konföderieren in bündnishaften Strukturen. Es ist auch konservativ, insofern es auf jeden Fall die Identität wahren will, aber es sieht Religion nicht zunächst als etwas zu Bewahrendes, sondern als einen lebendigen und wachsenden Organismus, der gepflegt werden muß, wenn er Frucht bringen soll. Sein ganzes Interesse ruht auf dem Wachsen. Das heißt auch, daß die „Pflanze“ einen bestimmten Schutz braucht und unvergiftete Nahrung. Aber sie soll wachsen und sich entfalten im bunten Garten der pluralistischen Welt von heute. Ziel ist ein religiöses Leben, das nicht nur seine Identität bewahrt, sondern im Kontakt mit anderen in der Umgebung auch ständig bereichert wird. Die Situation ähnelt der Zeit des „großen Sterbens“ der Dinosaurier, die nach einem radikalen Wandel des Erdklimas ausgestorben sind. Der pluralistische „Klimawechsel“ kann nicht durch „Reptilien“ überstanden werden. Ein bündnishaftes Vorgehen meint die Fähigkeit, das

Moderne zu verbinden mit der Gotteserfahrung, und das in Kontinuität des Lebensstroms dieser bestimmten Religion mit ihrer Tradition im weitesten Sinn des Wortes.

Diese fundamentale Option entspricht dem, was Berger „die induktive Möglichkeit“ nennt und was Pater Kentenich mit seiner Seelsorgsmethode in St. Michael versucht hat.

Anmerkungen

- 1 Peter Berger, *Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1980. Neuausgabe: Herder/Spektrum, Freiburg 1992. Engl. Original: *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City/New York 1979
- 2 Peter Berger, Brigitte Berger und Hansfried Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt/Main 1987. Engl. Original: *The Homeless Mind*, New York 1973
- 3 Peter Berger and Thomas Luckmann, „Secularization and Pluralism“ in: Jochim Matthes (Hg.), *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, Köln-Opladen 1966, S. 73-84, hier S. 73
- 4 Joseph Kentenich, „Krise um Regierungsformen“ (September 1961) in: Herta Schlosser, *Der neue Mensch – die neue Gesellschaftsordnung*, Vallendar-Schönstatt 1971, S. 351
- 5 Joseph Kentenich, *Aus dem Glauben leben*, Vallendar-Schönstatt 1969 ff., Bd. 5, S. 86
- 6 Joseph Kentenich, „Seelsorgsbrief“ in: *Heimatklänge*, 18. März 1962, S. 3 f.
- 7 Joseph Kentenich, *Daß neue Menschen werden*, Vallendar-Schönstatt 1978, S. 164 f.
- 8 Vgl. *Daß neue Menschen werden*, S. 38
- 9 *Das Unbehagen in der Modernität*, S. 74

Guido Bausenhardt

Zum schönstättischen Werkzeugsgedanken

„Zwar still vergnügt,
aber auch abgrundtief demütig.“
(Joseph Kentenich)¹

Der Werkzeugsgedanke ist in Schönstatt neben denen des Bundes und der Werktagsheiligkeit einer der drei Pfeiler der Brücke, die Glauben und Leben, Leben und Glauben verbinden, also eine der drei Dimensionen schönstättischer Spiritualität. G. M. Boll schreibt, wenn auch nicht ausdrücklich unter dem Terminus „Werkzeugsfrömmigkeit“: „Dieses Sich-Ausliefern an die inneren Lockungen und Inspirationen des Heiligen Geistes im Leben aus dem Liebesbündnis und aus dem Vorsehungsglauben, um zur vollen inneren Freiheit der Kinder Gottes zu gelangen, ist unsere schönstättische Art charismatischer Lebensform.“²

1. Joseph Kentenich hat im Konzentrationslager Dachau 1944 eine eigene umfangreiche Studie „Marianische Werkzeugsfrömmigkeit“³ verfaßt und darin sein Verständnis von Werkzeuglichkeit als Lebensform dargelegt. Danach kennzeichnet er das Leben des Werkzeugs

- in der Grundstruktur als (1) Freiheit und nichts vorwegnehmende, unvoreingenommene Indifferenz eigenen Regungen, Neigungen und Interessen gegenüber, viele kleine „Nein“ – Ent-sagungen –, gelassen gesprochen
- (2) im Dienst des großen entschiedenen „Ja“ und einer ungeteilten Verfügbarkeit für Gottes Willen und Werk⁴, dem alles Eigene noch einmal als Kriterium unterstellt wird;
- in der Realisierung als (3) bedingungs- und vorbehaltlose Einsatzbereitschaft, ungeteiltes Sich-in-Dienst-nehmen-Lassen für das Reich Gottes wie
- (4) als transparenten Hinweis auf Gott und zugleich manifeste Repräsentanz seines Wirkens;
- in seinen Folgen als (5) Erfahrung der Geborgenheit in Gott, in den der Schwerpunkt der eigenen Existenz verlagert ist, von dem her das eigene Leben verstanden und vollzogen wird, als innere Freiheit und heitere Gelassenheit sowie als (6) reiche Fruchtbarkeit, in der sich Gottes Wirken selbst

1 Marianische Werkzeugsfrömmigkeit, Vallendar-Schönstatt 1974, 29

2 Oktoberwoche 1991, hrsg. v. Bewegungsleiter für die deutsche Schönstattbewegung, Vallendar-Schönstatt 1991, 158

3 ediert 1974 im Schönstatt-Verlag, Vallendar-Schönstatt. – Zu den historischen Umständen, unter denen diese Studie entstand, vgl. E. Monnerjahn, Häftling Nr. 29392, Vallendar-Schönstatt 1972, 261-267

4 Die Frage nach der Erkennbarkeit von Gottes Willen bleibt hier unberücksichtigt; sie wird in Schönstatt im Vorsehungsglauben beantwortet.

auswirkt in dem, der sich ihm verbündet und an ihm teilnimmt.⁵

2. Überläßt man sich dem allgemeinen Sprachgebrauch und nähert sich von da aus dem Terminus „Werkzeug“, erscheint er als Kennzeichnung des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott wenig angemessen. Es bedarf einiger Anstrengung der Interpretation und Präzisierung, bis der allein mit dem gängigen Sprachgebrauch vertraute Zeitgenosse das ausschließlich mechanische Verständnis von „Werkzeug“ abstreift und darunter das versteht, was Joseph Kentenich in seinem Kontext darunter verstanden haben will.⁶ Einen zunächst künstlichen Sprachgebrauch zu etablieren, ist riskant; es ist, weil der Mensch in seiner Sprache denkt, von vornherein mit Mißverständnissen und nicht beabsichtigten Assoziationen zu rechnen.

Zwei solcher Mißverständnisse sind zentral und ernst zu nehmen:

- einmal das instrumentelle, als werde dem Menschen in seiner Beziehung zu Gott jede Eigendynamik, alle kreative Geistigkeit, sein Wille und seine Freiheit abgesprochen und er zum bloß passiven, handsamen, mechanischen Instrument reduziert, als werde ihm mit dem Eigenwillen – dem nach J. Kentenich „größten Hindernis für unseren Werkzeugscharakter“⁷ – auch der eigene Wille abgesprochen⁸, als könne – und solle! – er sich demnach nur noch willenlos gebrauchen lassen;
- zum andern das, als werde der Mensch, je näher er Gott kommt, je mehr er sich für seine Wünsche öffnet und sich seinem Willen zur Verfügung stellt, seiner selbst entfremdet, als stehe Gottes Wille der Selbstverwirklichung des Menschen im Wege, so daß Gott und Mensch als konkurrierend, sich gegenseitig begrenzend, einander eigentlich ausschließend zu

5 J. Kentenich nennt diese sechs Eigenschaften in seiner Studie: „ganzheitliche Lösung“, „ganzheitliche Bindung“, „hochgradige Einsatzbereitschaft“, „ausgesprochener Apparitionscharakter“, „innere Freiheit und vielgestaltige Gesicherheit“, „reiche Fruchtbarkeit“ (vgl. ders., Marianische Werkzeugsfrömmigkeit, a. a. O., 3-39; a. a. O., 61-67, sind die sechs Kennzeichen an Maria illustriert)

6 Das gleiche Problem stellt sich, wenn das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ die Kirche als „Zeichen und Werkzeug“ beschreibt (LG 1)

7 vgl. Marianische Werkzeugsfrömmigkeit, 7

8 Dabei wäre auch wichtig, daß manche Texte J. Kentenichs im richtigen Kontext – nämlich dem der Liebe, in der dem, der schenkt, nichts genommen wird – gelesen werden, etwa die Strophe des ebenfalls in Dachau entstandenen „Werkzeugsliedes“ (Marianische Werkzeugsfrömmigkeit, 247):

„Herz und Willen nimm uns fort,
sie sind ungeteilt Dein Eigen:
Deinem Wink und Deinem Wort
wollen blindlings sie sich beugen.
Ganz zu sein Dein Eigentum,
ist des Werkzeugs Ehr und Ruhm.“

denken wären, Gott sich also auf Kosten des Menschen und zu seinen Lasten durchsetzte.⁹

Mit der Frage nach dem Verhältnis Werkzeug-Werkmeister ist die zentrale Frage nach dem Verhältnis von Mensch-Gott, Freiheit-Gnade überhaupt verbunden.

3. Nachdem Joseph Kentenich in seiner Studie die Grundstruktur seines Werkzeugsgedankens erläutert hat, bemerkt er eher beiläufig, das Ringen um den Werkzeugscharakter mache einen Christus gleich: „Der Grundzug seiner Gesinnung ist ganz ausgesprochen werkzeugliche Ganzhingabe an den Willen des Vaters.“¹⁰ Nun ist interessant, wie in der Alten Kirche über vier Jahrhunderte gerungen wurde um das rechte Verständnis der Menschheit Jesu, bezeichnet gerade als „Werkzeug (organon)“, das seine Gottheit in Anspruch nimmt. Dem soll im folgenden genauer nachgegangen werden im Erstaunen über parallele Fragestellungen und in der Hoffnung auf begriffliche Klärungen.¹¹

4. Athanasios, Bischof von Alexandrien (295-373), versteht den Leib Christi als „Werkzeug“ des Wortes Gottes: „Er wurde Mensch und gebrauchte den Leib als menschliches Werkzeug“ (de inc. 44,2). Eusebios von Kaisareia (263-339) vergleicht die zweite göttliche Person, die mittels ihres Leibes lehrt und heilt, mit einem Musiker, der durch die Handhabung seiner Leier sein Können zeigt (dem. evang. 4,13). Apollinaris von Laodikeia schließlich bestreitet ausdrücklich jede eigene seelische und geistige Regung des Werkzeugs, der Menschheit Jesu: Mensch ist Jesus so nur als untätiges, mechani-

9 Hier ist natürlich entscheidend wichtig, wie positiv-zutrauend bzw. pessimistisch-mißtrauisch vom Menschen und der Schöpfung überhaupt gedacht wird, ob man sich den Menschen als Gott und seinem Wirken grundsätzlich nur im Wege stehend vorstellen kann oder prinzipiell als – durchaus auch sündhaften, d.h. defizienten und daher destruktiven – Mitarbeiter Gottes (vgl. 1 Kor 3,9). Interessant ist, daß die Herausgeberin der „Marianischen Werkzeugsfrömmigkeit“ J. Kentenichs Rede von „verkehrter Eigenwilligkeit“ schlicht in „Eigenwilligkeit“ abändert (a. a. O., 38)

10 Marianische Werkzeugsfrömmigkeit, 16

11 zum Werkzeugs-Motiv in der Frühzeit der Christologie bis Eusebios von Kaisareia vgl. W. Metzger, Der Organongedanke in der Christologie der griechischen Kirchenväter, Münsterschwarzach 1968 (Münsterschwarzacher Studien 4); in der griechischen Christologie vor dem Konzil von Nikaia (325) bis zu Athanasios vgl. A. Wintersig, Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu in der vornicänischen griechischen Theologie, Maria Laach 1932; bis einschließlich Thomas von Aquin vgl. Th. Tschipke, Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit, Freiburg 1940 (Freiburger Theologische Studien 55). Ich greife im folgenden in manchen Formulierungen zurück auf meinen Aufsatz „Einheit als Freiheitsgeschichte. Die Christologie des 7. Jahrhunderts an der Grenze substanzmetaphysischen Denkens“ in: D. Hattrup/H. Hoving (Hrsg.), Christologie und Metaphysikkritik. Peter Hünermann zum 60. Geburtstag, Münster 1989, 35-57

sches, willenloses Werkzeug Gottes, von ihm bewegt, „fremdbestimmt“ (fr. 107), durchdrungen, geheiligt und zu einem Kanal und handlichen Organ seines Wirkens gemacht.

Das Motiv der Amputation wahren Menschseins Christi war ein – verständliches – Mißtrauen gegenüber der menschlichen Freiheit; es steht der Anerkennung einer menschlichen Geistseele Christi entscheidend im Weg: Athanasios sagt, die geschaffene menschliche Freiheit schwanke zwischen gut und böse; so unentschieden und möglicherweise fehlend, d. h. sündigend könne Christus aber nicht gedacht werden, soll die Erlösung nicht gefährdet werden (C. Arian. I-37.51; III-62). Nicht anders denkt Apollinaris: Dem Erlöser genügt keine auf einer menschlichen Freiheit beruhende und von göttlicher Gnade getragene faktische Sündenlosigkeit; diese muß vielmehr prinzipiell und absolut sein (Anaceph. 24 f.). So spricht Apollinaris Christus jede menschliche spontane Geistigkeit – Willen und Freiheit – ab.

Die Menschheit Christi als Werkzeug zu denken und zu bezeichnen wird über Kyrill von Alexandrien († 444) und den sog. Neuchalkedonismus (6. Jh.) vermittelt ins 7. Jahrhundert zu den „Monenergeten“ und „Monotheteiten“: Auch sie können sich menschliche Freiheit nur als im Gegensatz zum göttlichen Willen sich vollziehende vorstellen; ein Widerspruch zwischen Göttlichem und Menschlichem in Christus ist so aber nur vermeidbar, wenn jede Quelle möglicher Gegensätzlichkeit ausgeschlossen, der Menschheit Christi also jede Initiative und Spontaneität versagt wird. Dem Ausschluß von Eigenwilligkeit fällt so auch der eigene Wille zum Opfer, und einer menschlichen Wirkkraft wird als einer potentiell widerstrebenden jeder eigene geistige Impuls abgesprochen. Theodor von Pharan – im Übergang vom 6. ins 7. Jahrhundert – sagt, nur eine einzige Kraft sei in Christus am Wirken, alles sei das Wirken Gottes, die Menschheit aber dessen Werkzeug (fr. 11).

Dem stehen das Zeugnis des Neuen Testaments und das Bekenntnis der Kirche entgegen, wonach Jesus wirklich und ganz Mensch ist und als solcher Gottes Sohn, Gott. Diesem Menschsein dürfen aber, soll es wahrhaft ein solches sein, weder Vernunft noch Wille und Freiheit fehlen.

5. Die Einheit von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit muß, wenn keiner freies Handeln abgesprochen werden kann, als Zusammenwirken beider gedacht werden. Der gordische Knoten der altkirchlichen Christologie aber ist die rechte Bestimmung dieses Zusammenwirkens.

Seit dem 4. Jahrhundert kursiert die Vorstellung, nach der dabei die menschliche Natur Jesu Christi von seinem Gottsein „übermächtig und verwandelt“ wird – so die berühmte Formulierung Gregors von Nazianz (or. 29,19). Menschliches geht in Göttlichem auf – und unter, wie der mit dem Meer vermischte Essigtropfen – so Gregor von Nyssa (c. Eunom. III-3) –

oder das mit einem großen Feuer zusammengebrachte kleine Licht – so sein Namensvetter von Nazianz (ep. 101,45).

So nach dem Modell der Dominanz gedacht, geht das gott-menschliche Zusammenwirken auf Kosten und zu Lasten des wahren Menschseins Jesu; es wird, wenn nicht unwirklich, so doch tendenziell unwirksam. Doch nicht nur das: Maximus, der bedeutendste Theologe des 7. Jahrhunderts, sieht scharfsinnig, daß dies auch eine Beeinträchtigung des übergewichtigen göttlichen Wirkens bedeute: „Das Beherrschende gehört nämlich auch selbst durchaus zum Passiven; denn auch es wird beherrscht von dem, was beherrscht wird, wenn auch in geringerem Maß“ (op. 5). Maximus verweist auf das Gold, das, mit ein wenig Erz vermischt, zwar Gold bleibt, aber kein reines mehr. In ihrer Verbindung bleiben beide nicht mehr in-takt, beide sind in ihrer Substanz berührt. Keine Vermischung darf geschehen, kein Aufeinander-angewiesen-Sein darf unterstellt werden, soll Gott Gott bleiben und soll er Gott sein auch ohne den Menschen, kurz: soll das Verhältnis Gottes zum Menschen ein absolut freies sein, in dem auch der Mensch sein darf – und soll –, was er ist, nämlich Mensch.

6. Zu diesem Menschsein gehört – in Christus wie in jedem Menschen – Geistigkeit: Vernunft, Wille und Freiheit. Solches Menschsein muß ohne Abstriche in Einheit mit Gott gedacht – und viel wichtiger und zuerst natürlich: gelebt – werden können. Vorgelebt hat dies Jesus, ihm explizit nachgedacht worden ist es erstmals im 7. Jahrhundert im sog. Monotheletenstreit: Maximus sieht Ursprung und Ziel aller geschaffenen Wesen außerhalb ihrer selbst und ihrer Möglichkeiten, nämlich in Gott – „kein geschaffenes Ding findet Erfüllung in sich selbst, weil es auch nicht seine eigene Ursache ist“ (Amb.Io.7). Geistige Geschöpfe sieht der Theologe in einer freien Bewegung auf Gott hin begriffen. Die Erfüllung in Gott liegt so in der Logik des Menschseins, wenn auch nicht in seinen natürlichen Möglichkeiten. So verwirklicht sich Menschsein selbst nur in der freien Hinwendung zu Gott, in der liebenden, von der Vernunft geklärten Bewegung auf ihn hin; darin wird es seiner selbst gerade nicht entfremdet, es holt so gerade sein ihm von Gott selbst vor- und aufgegebenes individuelles Wesen ein. Der Mensch gewinnt sich selbst, wird mit sich selbst identisch, ja: wird selbst, indem er die Freiheit seiner Offenheit und Beziehung auf Gott hin lebt, sein (gewährter) Grund und sein (unerreichbares) Maß.

7. Was ist mit dem Rückblick auf die Christologie der ersten Jahrhunderte der Theologiegeschichte gewonnen?

Der Blick auf Jesus Christus als Gott und Menschen offenbart, wie Gott sich das Verhältnis von Gott und Mensch überhaupt gedacht hat, also das Verhältnis von „Werkmeister“ und „Werkzeug“:

- Es handelt sich um ein absolut freies Verhältnis: Gott ist nicht angewiesen auf den Menschen, Menschen haben keinen Anspruch auf die Gnade Gottes, können nicht so tun, als seien sie „mit dem Unendlichen, Unermeßlichen, Ewigen auf derselben Schulbank gesessen“¹². In ungeschuldeter Liebe schenkt Gott sich den Menschen – das meint Gnade –, stiftet Gemeinschaft mit sich und läßt teilhaben an seinem Leben.
- Ist das Verhältnis Gottes zum Menschen ein in diesem Sinne freies, gibt es keine Ergänzung des Wirkens Gottes, so als fehle ihm etwas und als werde es erst ganz durch die Mitwirkung des Menschen; so als sei Gott Gott und als solcher wirklich und wirksam nicht auch ohne den Menschen. Nein: das Verhältnis von Gott und Mensch, von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit muß im Sinne eines „unvermischten Je-ganz und ungeteilten Zugleich“¹³ gedacht werden: Nichts wahrhaft Menschliches muß Gott geopfert werden, auch und vor allem nicht die Freiheit; alles hat vor ihm Bestand – außer der Sünde¹⁴.
- Die Rede von der „Mitwirkung“ des Menschen mit der Gnade Gottes oder von beider „Zusammenwirken“ darf demnach nicht so verstanden und gemeint sein, als sei das eine Wirken nach göttlichen und menschlichen Anteilen in der Art von Teilursachen gewissermaßen aufzuteilen; als brauche, wo menschliches Wirken zurechtkommt, die göttliche Gnade nicht einzugreifen; als sei innerhalb der menschlichen Möglichkeiten die Gnade Gottes nicht im Spiel; oder aber als ersetze die Gnade menschliches Bemühen. Vielmehr gilt geradezu umgekehrt: Weil selbst das menschliche Wirken bereits ermöglicht und getragen ist von Gottes Gnade, wächst der Mensch in gerade dem Maß seiner wahrhaft eigenen, ihm – wenn auch von Gott eröffneten – Erfüllung entgegen, als er Gottes Wirken, seine Gnade in sich zur Wirkung kommen läßt und mitvollzieht; wird der Mensch desto mehr Mensch, je mehr er in der Nachfolge Jesu – „in Christus“, wie Paulus gern schreibt – Kind (Sohn, Tochter) Gottes wird.
- So wird, wo Gott sich durchsetzt, das Menschliche eben nicht relativiert, ersetzt, sondern gerade freigesetzt, zu seinen eigenen Möglichkeiten, zu bisweilen ungeahnten Möglichkeiten befreit. Entfremdung findet nicht statt, wo der richtige Vollzug des Menschseins der konsequente Nach- und Mitvollzug des in seinem Wesen vorgezeichneten Richtungssinns, der zielgerichteten und normativen Idee, seiner (göttlichen) Bestim-

12 J. Kentenich, *Marianische Werkzeugsfrömmigkeit*, a. a. O., 175

13 Die Formulierung stammt von L. Weimer (*Die Lust an Gott und seiner Sache*, Freiburg-Basel-Wien 1981, 81-311)

14 vgl. das Vierte Hochgebet, in dem von Jesus gesprochen wird als „in allem uns gleich außer der Sünde“

mung ist. Die Grenze des Menschen ist seine bleibende, wenn auch im Falle der Heiligen sich asymptotisch verringernde Differenz zwischen dem empirischen und dem idealen Ich, die eine Distanz ist zu Gott, seinem Willen und seiner Bestimmung, in der erst sich wahre Selbstverwirklichung erfüllt.¹⁵ Kurz: Sich selbst verwirklicht der Mensch in dem Maß, als er den Willen Gottes tut.

8. Maximus spricht im Blick auf das Menschsein nicht mehr vom „Werkzeug (organon)“ seines Gottseins. Aufbauend auf die im 7. Jahrhundert erzielten Klärungen kann dann knapp hundert Jahre später Johannes von Damaskus die Werkzeugsterminologie aber wieder aufgreifen, ja den Terminus fast zur Höhe eines theologischen Begriffs bringen (exp. fidei 59). Dem Damaszener hat dann Thomas von Aquin seine Lehre von der werkzeuglichen Wirksamkeit der menschlichen Natur Christi entnommen und eigenständig weitergebildet im Rahmen und nach der Logik seiner Lehre von den „Zweitursachen“¹⁶. Davon wiederum leitet J. Kentenich sein Konzept von Werkzeuglichkeit ab, indem er das metaphysische Prinzip psychologisch-pädagogisch weiterentwickelt.¹⁷

9. Es fällt auf, wie eindringlich Joseph Kentenich in seiner Darstellung der Werkzeuglichkeit als Lebensform – vor allem im Zusammenhang der Freiheit von eigenen Regungen, Neigungen und Interessen („ganzheitliche Lösung“) über die Einsicht der Vernunft und die Freiheit des Willens hinaus auf psychische Abwehrvorgänge hinweist und davon spricht, „daß der Mensch gemeinlich mehr das tut, wonach das Herz sich ausstreckt und was im unterbewußten Seelenleben als unverdaulicher Eindruck oder Voreinstellung lebt und wirkt“¹⁸. G. M. Boll spricht vom „Nerv seiner therapeutischen Seelsorge“: „Er will durch seine Erziehung die Tiefen der Seele erschließen und alle Hemmungen und Widerstände in ihr langsam beseitigen – um sie so zur inneren Freiheit zu führen.“¹⁹

Widerwillen und Widerstand regen sich – in einer Art elementarer, instinktiver Selbsterhaltungsdynamik – vor allem gegen Schmerz und Leid, das als der menschlichen Selbstentfaltung und -verwirklichung zuwiderlau-

15 Jesu Menschsein kennt keine solche Distanz; er lebt ganz von der Sendung des Vaters her, neben der auf ihn, den Sohn, nichts anderes Einfluß hat

16 vgl. Th. Tschipke a. a. O., 114-191

17 vgl. Causa Secunda. Textbuch zur Zweitursachenlehre bei P. Josef Kentenich, hrsg. vom Josef-Kentenich-Institut, Freiburg 1979

18 zitiert bei G. M. Boll, Inscriptio – Weg zur Freiheit: Oktoberwoche 1991, a. a. O., 144-158; hier: 149. – bei J. Kentenich vgl. Marianische Werkzeugsfrömmigkeit, a. a. O., 6 f.

19 G. M. Boll, a. a. O., 150. – In Schönstatt heißt das Stichwort dafür „Inscriptio“

hend erfahren wird. Auch hier sei auf Jesus geschaut, auf Jesus am Ölberg: Die menschliche Bitte, den Kelch an ihm vorübergehen zu lassen, offenbart die sich aus der inneren Spontaneität einer geistigen Natur ergebende Tendenz zur Selbstverwirklichung, die hindrängt zur vollen Realisierung ihrer Möglichkeiten und zurückweicht vor allem, was diese gefährdet. In dieser Logik liegt die Todesangst, nicht aber die freie Annahme des Leidens als gehorsames Ja zum Willen des Vaters. Das ebenfalls menschliche „was du willst, soll geschehen“ verrät die Freiheit der Selbstbestimmung, die Fähigkeit, sich noch einmal frei zu verhalten zu der spontanen Tendenz allseitiger Vollendung und über sie zu verfügen als Ja zum Heil der Menschen, nicht zum Tod, wenn auch das Ja zum göttlichen Heilsplan die Angst, das Kreuz und den Tod mitbejaht.

Jesu Gehorsam, sein Ja zu Kreuz und Leid, ist darum nicht heteronom, keine ihn seiner selbst entfremdende Fremdbestimmung, weil Jesus darin seine eigene Bestimmung ergreift, die ihm von Gott her ergeht und ihn ganz in Anspruch nimmt, der gegenüber dann die Attraktivität jeder Alternative verblaßt. Vorausgesetzt ist Jesu Verhältnis zu Gott als seinem „Abba“, dessen ewiger Sohn er ist. „Gehorsam“ ist nun der Name für den menschlichen Aspekt des sohnschaftlichen Modus, der Christus als ganzen bestimmt, auch seine göttliche Natur. Sein Gottsein und sein Menschsein richten sich so synchron und gleichsinnig in identischer Weise auf den Vater und seinen Willen, nämlich das Heil der Menschen: „Die Weise seines Gottseins wird zur Weise seines Menschseins.“²⁰

Diese Freiheit des Sohnes Gottes ist Urbild und Vorbild der „Freiheit der Kinder Gottes“ als der Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes, mit deren Wachsen zugleich die Wahlfreiheit schwindet, da dem einen Gut Gott keine ernsthaft konkurrierenden Güter mehr erwachsen; die Ambivalenz der Entscheidung weicht vor der Transparenz des Guten, es wächst die Intensität der Konzentration auf das eine absolute Gut: Gott.²¹

20 Chr. Schönborn, *Die Christus-Ikone*, Schaffhausen 1984, 119

21 Zum Ganzen vgl. G. Bausenhardt, „In allem uns gleich außer der Sünde“. Studien zum Beitrag Maximos' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie. Mit einer kommentierten Übersetzung der „disputatio cum Pyrrho“. Grünewald (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, Bd. 5) Mainz 1992

SCHÖNSTATT SPIRITUELL

In der geistlichen Sprache Pater Kentenichs gibt es oft Reihungen von Begriffen, die sich zur litaneiartigen Wiederholung und Variation eignen und gerade so eine originelle Form der Meditation sein können. Hinter den Begriffen steht meist eine klare Lehre über einen pädagogischen oder theologischen Zusammenhang; die Begriffsreihe ist also keine Wortspielerei. Ganz im Gegenteil nimmt Pater Kentenich oft sprachliche Härten in Kauf, um das Gemeinte in einer leicht merklichen Form zusammenzufassen. Das ständige Variieren und Wiederholen stellt einerseits eine gute gedankliche Übung dar, andererseits kann es leicht in ein „Ausruhen in letzten Wahrheiten“ und ins Gebet übergehen. Die Gebetsbitte „*Binde mich, Herr, und habe Erbarmen mit mir*“ hat Pater Kentenich häufig in frei formulierten Gebeten – z. B. in Exerzitienvorträgen – variiert. Die zahlreichen Abwandlungen verdichten sich in die drei Stichworte: „*binde mich, entbinde mich, verbinde mich*“. Als „Übersetzung“ benütze ich gerne die Trias: „anwachsen, herauswachsen, hineinwachsen“. Die folgenden Zeilen sollen einladen, selbst mit diesen Worten zu „spielen“ und sie so zum Gegenstand der Betrachtung und des Gebetes werden zu lassen.

BINDE MICH, HERR! (Laß mich anwachsen!)

Herr, ich bitte um eine tiefere Bindung und Beziehung.

Menschsein heißt: in Beziehung sein.

Binde mich an Dich, den Urgrund allen Seins;

binde mich an Dich, den Ursprung *meines* Seins.

Laß mich anwachsen und Wurzel schlagen in der Welt

und in den Menschen, die Du mir geschenkt hast.

Binde mich mit allen Kräften des Leibes und der Seele

an alles, was Du mir schenkst,

und vertiefe so die Bindung an Dich!

Schenke mir eine tiefe Beziehung zu Deinen Geschöpfen:

zur Erde, zu den Pflanzen und Tieren,

zu den Steinen und zu allem Lebendigen.

Laß mich verbunden sein mit allen Dingen,

die von Deiner Lebensfülle zeugen.

Gib mir eine gute, liebende Beziehung zu mir selbst

und zu meinem Körper, den Du bewohnst.

Gib mir tiefe Wurzeln,

damit mein Lebensbaum wächst und Frucht trägt.

Binde mich unverlierbar an JESUS,

in dem unser Menschsein mit Deinem Gottsein

unlösbar verbunden ist.

Binde mich so tief an ihn,

daß ich niemals von ihm getrennt werde.
Binde mich an Dein schönstes Geschöpf, an MARIA.
Du hast Dich selbst an sie gebunden.
Sie ist die unverdorbene Schöpfung.
Sie ist ganz Beziehung im Heiligen Geist
und das Band der Liebe,
mit dem Du die ganze Welt in Dich hineinziehst.

ENTBINDE MICH, HERR! (Laß mich herauswachsen!)

Herr, ich darf wachsen in der Liebe.
Ich darf mich binden an alles, was Du schenkst,
und ich darf loslassen in eine größere Liebe hinein.
Manche Bindungen sind nicht in Deinem Sinne;
sie sind nicht offen auf Dich hin.
Entbinde mich von allen falschen Bindungen,
die nicht Banden der Liebe,
sondern Fesseln des Todes sind.
Laß nicht zu, daß ich an etwas
oder an jemandem hängen bleibe,
wenn ich dadurch nicht tiefer an Dich gebunden werde.
Entbinde mich von unreifen Ansprüchen,
über die Du mich schon hast hinauswachsen lassen.
Entbinde mich von Unnötigem und Halbwüchsigem,
von Süchten und Abhängigkeiten,
damit ich zu einem liebenden Leben befreit werde.
Laß mich herauswachsen aus allem, was mich hindert.
Laß mich glauben, daß es Deine Liebe ist,
die mir den Schmerz
der Loslösung und Weiterführung zufügt.
Es ist Dein Erbarmen, das nicht zulassen kann,
daß mein Herz auf Dauer nicht ganz Dir gehört.
Entbinde, erweitere mich
für die Unendlichkeit Deiner Liebe.

VERBINDE MICH, HERR! (Laß mich hineinwachsen!)

Herr, wenn Du mich mehr und mehr entbunden hast,
dann verbinde mich ganz neu mit allem,
was Dir wichtig ist und zu Dir gehört.

Verbinde mich mit allen Kräften des Leibes und der Seele
mit Dir, dem Vater, dem Sohn, dem Heiligen Geist.
Laß mich hineinwachsen in den Strom
Deiner dreifaltigen Lebensmitteilung.
Verbinde mich mit der Bewegung,
mit der Dein Sohn sich uns zuwendet
in seiner Menschwerdung und in seinem Leiden.
Verbinde mich mit Deiner Hinwendung
zum Armen und zum Sünder.
Laß mich hineinwachsen in den Organismus
der erlösenden Liebe,
die den Menschen in der Kirche eröffnet ist.
Mache mich, mache Deine Gläubigen zum Werkzeug
einer neuen Verbundenheit unter den Menschen,
damit Dein Reich unter uns wächst.

Binde mich, Herr, entbinde und verbinde mich,
damit ich Dein Erbarmen preise.

Rainer Birkenmaier

SCHÖNSTATT INTERNATIONAL

Schönstatt in den USA

Die USA sind eine Großmacht, von der nicht nur im politischen Kräftefeld weltweit starke Impulse ausgehen. Pater Kentenich konnte während seines jahrelangen Aufenthaltes aus eigener Beobachtung die Erfahrung formulieren: von hier gehen Strömungen und Einflüsse aus, die früher oder später weltweit prägend werden. Wir brauchen aus der jüngeren Vergangenheit nur an den Feminismus, die „Psychowelle“, Jugendsekten, Pop- und Rockmusik und ihre Stars und vieles andere zu denken. In diesem Riesenland existiert auch die Schönstattbewegung. Verglichen mit vielen einflußreichen Strömungen ist sie, selbst innerkirchlich betrachtet, noch klein.

GEOGRAPHISCHE VERBREITUNG

Schönstatt gruppiert sich auf der amerikanischen Landkarte hauptsächlich um einige Zentren. Die beiden wichtigsten liegen in Wisconsin, im mittleren Westen: *Waukesha bei Milwaukee*, und in Texas: *Lamar bei Corpus Christi*. Das sind die Orte, an denen die beiden amerikanischen Provinzen der Marienschwestern ihren Sitz haben. Hier gibt es jeweils ein Filialheiligtum mit einem Schulungsheim für Exerzitien und Tagungen, in einem größeren, auch landschaftlich schön gelegenen Gelände. Weitere Filialheiligtümer gibt es in Milwaukee (das „Exilheiligtum“ bei der Pfarrei Holy Cross, wo der Gründer seine Verbannungszeit verbrachte, und in der Pfarrei Philip Neri), in Madison/Wisconsin (hier hat die älteste Schönstattgruppe der USA vor kurzem den 40. Jahrestag ihres Liebesbündnisses gefeiert), in Sleepy Eye/Minnesota und in Staten Island/New York. Auch in Minnesota und New York orientieren sich die örtlichen Schönstattgruppen um ihr nächstgelegenes Heiligtum. Ein Blick auf die Landkarte läßt die riesigen Entfernungen verstehen und die Schwierigkeiten der geistlichen Betreuung ahnen. Von den Heiligtümern aus entsteht langsam ein Netz weiterer Gruppen und Zellen in anderen Bundesstaaten: in Massachusetts und Pennsylvania, in Florida, in Ohio und in der Umgebung von Städten wie Chicago, St. Louis, Atlanta/Georgia und Denver/Colorado.

Einzelne Familien mit Hausheiligtümern gibt es noch in einem weiteren Dutzend Bundesstaaten bis nach Alaska. Eine gesonderte Beachtung und Darstellung verdient die Situation Schönstatts in Puerto Rico und Santo Domingo (die hier nicht erfolgen kann).

GESCHICHTE

Die ersten Schönstätter kamen schon 1924 in die USA: drei junge Pallottiner von der Gründergeneration Schönstatts und ein Diözesanpriester. Aber erst die historische *Reise des Gründers* 1948 brachte eine grundsätzliche Wende. Er bereitete das Kommen der ersten Marienschwestern vor, die 1949 ihre Wirksamkeit in Texas und Wisconsin begannen. In seinem „Amerikabericht“ hatte der Gründer den Blick auf die unermesslichen Möglichkeiten für Schönstatt in diesem Land gerichtet und Anknüpfungspunkte in der Psychologie des amerikanischen Menschen aufgezeigt. Damals konnte er noch nicht ahnen, daß er selbst 13 Jahre seiner Verbannungszeit in diesem Land und unter dem amerikanischen Volk verbringen sollte. Wenn er auch unter den damaligen Umständen selbst nicht für den Aufbau der Bewegung arbeiten konnte, dürfen wir doch annehmen, daß er durch sein persönliches Beispiel und vor allem durch sein Opfer gnadenhaft den Boden für ein künftiges Wachstum Schönstatts bereiten helfen durfte. In die Zeit seines Aufenthaltes in Milwaukee fällt auch die Entstehung des „Hausheiligtums“, das für die Entwicklung Gesamtschönstatts von größter Bedeutung wurde, aber auch eine unersetzliche Rolle für die Bewegung in den USA spielt.

Mit dem Kommen der Schwestern setzten die eigentliche Bewegungsarbeit und der Aufbau von Gruppen ein. Bis heute spielt das Familienwerk dabei die Hauptrolle, aber es gibt auch viele Müttergruppen und Gruppen der weiblichen und männlichen Jugend.

Eine zweite Phase der Geschichte Schönstatts setzte etwa 1970 ein mit einer organisatorischen Konsolidierung der bestehenden Gruppen. Dieser Aufbau der Ligagliederungen trug wesentlich zum äußeren und inneren Ausbau der lokalen Schönstattfamilien in Milwaukee, Madison, Minnesota, New York und Texas bei. Den Grundton dieser Phase könnte man als „gediegene Erziehungsarbeit auf der geistlichen Ebene“ bezeichnen.

In den letzten Jahren hat *eine neue Wachstumsphase* begonnen. Sie ist durch zwei Entwicklungen gekennzeichnet: 1989 war das Jahr des Durchbruchs der „Rosenkranzkampagne der pilgernden MTA“ und der Beginn der ersten Kurse des Familienbundes und des Mütterbundes.

Durch ein in alle Staaten der USA übertragenes Fernsehprogramm der Mother Angelica von Pater Esteban Uriburu über die *Strömung der pilgernden Gottesmutter*, wie sie von Joao Pozzobom in Brasilien begonnen, aber inzwischen in vielen Ländern verbreitet ist, kamen viele Amerikaner mit der Botschaft Schönstatts in Berührung. Einzelne Schönstattfamilien, vor allem in Madison, brachten das Bild der MTA in viele Pfarreien. Inzwischen ist daraus eine breite Volksbewegung entstanden, die für Schönstatt eine große Herausforderung bedeutet. Türen haben sich geöffnet, Menschen er-

leben die Nähe und Hilfe der Gottesmutter, interessieren sich für die Spiritualität Schönstatts in einem Maß, wie es durch das normale Wachstum neuer Gruppen niemals möglich gewesen wäre.

Bedeutet auf diese Weise die „Kampagne“ eine Ausweitung in breite Kreise hinein, so ist das *Herauswachsen von Bundesgruppen* aus den bisherigen Ligagliederungen ein ausgesprochenes Wachstum in die Tiefe. Davon geht eine Stabilisierung der Bewegung aus, die für das Hineinwachsen Schönstatts in die Kirche der USA von Bedeutung sein wird.

Auf einer ganz anderen Ebene konnte ein kleiner Durchbruch erzielt werden durch die „*Lay Spirituality Conference*“, die im Oktober 1992 am Schönstattzentrum in Waukesha stattfand. Sie war gedacht für Professoren und Akademiker. Der Einladung waren etwa 100 Professoren von den verschiedensten Universitäten in den USA und Puerto Rico gefolgt. Die meisten von ihnen haben bei dieser Gelegenheit zum ersten Mal Kontakt mit der Geisteswelt Schönstatts genommen.

HERAUSFORDERUNGEN HEUTE

In der jetzigen Situation sieht sich das amerikanische Schönstatt neuen und starken Herausforderungen gegenüber.

Da ist zum ersten die *Frage des Wachstums*. Es hat sich über all die Jahre als äußerst schwierig erwiesen, weitere Kreise der amerikanischen Kirche für Schönstatt zu interessieren und zu gewinnen. Zahlenmäßig gibt es nur wenige Betreuungskräfte: es sind bisher nur drei Verbände in den USA vertreten, am stärksten die Marienschwestern, deren Nordprovinz mit dem Sitz in Waukesha über Jahre hin amerikanische Berufe bekam und einen Großteil der Betreuungskräfte an den existierenden Schönstattzentren stellt. Die Schönstattpatres haben für das Riesenland nur fünf Patres (und drei Seminaristen, von denen zwei ihr Studium beendet haben und bald eingesetzt werden können). Dazu kommen Familien vom Familienverband. Sehr schmerzlich macht sich das Fehlen einer breiten Schicht von Schönstatt-Diözesanpriestern bemerkbar. Die Rosenkranzkampagne der pilgernden MTA öffnet neue Möglichkeiten, die von der gesamten Bewegung aufgegriffen und sinngemäß weitergeführt werden müssen.

Nicht vergessen darf man bei der Zeichnung des Gesamtbildes, daß „Amerika“ immer auch *ethnische Vielfalt* bedeutet. So sind fast alle lokalen Schönstattfamilien aus mehreren Volksgruppen zusammengesetzt, meist aus Englisch sprechenden Amerikanern („Anglos“) und aus „Hispanos“, aber an manchen Orten gibt es auch starke Gruppen von Filipinos.

Eine zweite große Herausforderung ist durch das *Hineinwachsen in die stark polarisierte amerikanische Kirche* gekennzeichnet. Im öffentlichen Bewußtsein Amerikas zählt normalerweise Größe und Erfolg, kleine Gruppen können sich nur durchsetzen, wenn sie eine klare Identität haben und sie zu artikulieren wissen. Schönstatt wurde weithin als „konservativ“ betrachtet. Es ringt darum, die eigentliche Botschaft Pater Kentenichs in ihrer Bedeutung gerade in einer innerlich zerrissenen Kirche verständlich zu machen.

Ein wichtiges Mittel zur Artikulation des Eigenen und zum mutigen Bekennen sind die *Jahreslosungen* gewesen, die jeweils auf den Oktobertreffen von den Delegierten in Texas und im Norden formuliert wurden. Sie sind stark geprägt von dem wachsenden Bewußtsein, daß im geistigen Erbe des Gründers noch reiche Schätze liegen, die gerade für die heutige Situation der Kirche fruchtbar werden können. So lautet etwa die Jahresparole für die Bewegung in Texas in diesem Jahr: „Proclaim Father's Legacy – love the Church“ (Verkündet das Vermächtnis unseres Vaters – liebt die Kirche), während die Richtung der Jahresarbeit für die Bewegung im Norden so angegeben ist: „Father, guide our family into the new evangelization“ (Vater, führe Du unsere Familie zur Neu-Evangelisierung).

Langsam wachsen auch die Einsicht und der Mut, in den eigenen Reihen die Tendenz zur „counter-culture“, zum Alternativen zu fördern, z. B. durch die wachsende Zahl junger Schönstattfamilien, die selbst Schulunterricht für ihre Kinder geben („home schooling“).

In dem leisen, aber deutlichen Aufwind marianischer Ausrichtung in der Kirche, wie er vor allem nach dem marianischen Jahr spürbar wird, besinnt sich Schönstatt mehr und mehr darauf, daß es eine Marianische Bewegung ist. Es mehren sich auch die Zeichen, daß es in einer größeren Öffentlichkeit als eine Bewegung mit wurzelechter marianischer Spiritualität erkannt wird, die ganz offen ist für eine neue Zukunft der Kirche.

Jonathan Niehaus

BUCHBESPRECHUNGEN

„STELLVERTRETUNG – Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie.“ Unter diesem Titel hat der Bonner Dogmatiker Karl-Heinz Menke seine Freiburger Habilitationsschrift (bei Prof. Greshake) einer größeren Öffentlichkeit zugänglich gemacht.

Von Schönstatt her wird man mit Interesse und einer gewissen Erwartung an ein solches Buch herangehen. Spielt doch der Gedanke der „Stellvertretung“ in der schönstättischen Spiritualität eine besondere Rolle, ob man an den stellvertretenden Charakter des aszetischen Strebens („Ich heilige mich für sie“) oder an die heilsgeschichtliche Stellvertretung Mariens im Gottesbund oder schließlich an die stellvertretende Rolle des Gründers denkt.

Angeregt und ausgelöst ist diese Arbeit durch folgende überraschende Erkenntnis: Wenn man versucht, am Ende unseres Jahrhunderts sozusagen Bilanz zu ziehen im Blick auf das, was theologiegeschichtlich und systematisch zu den zentralen „Jahrhundert-Themen“ gehört, so zeigt sich, daß dazu im Rahmen der Lehre von Jesus Christus und seinem Erlösungswerk unüberschaubar das Thema „Stellvertretung“ gehört. Und zwar erstaunlicherweise sowohl auf seiten protestantischer wie katholischer Theologie, also von unterschiedlichsten Ausgangspositionen her. Daß man theologisch auf zwei ganz verschiedenen Wegen in die heilsgeschichtlich eine Mitte des christlichen Glaubens vorstoßen kann und sich dort trifft, ist für die Bemühungen, mit Hilfe einer der Wahrheit verpflichteten ökumenischen Theologie der Wiedervereinigung der getrennten Christenheit zu dienen, von gar nicht zu überschätzender Bedeutung. Von daher ist das Anliegen des Verfassers zu verstehen, dieses ökumenisch brisante Phänomen auf seine begriffsgeschichtliche und theologische „Haltbarkeit“ hin zu untersuchen und zugleich zu versuchen, von dem mit „Stellvertretung“ Gemeinten her die Kluft zwischen Theologie und geistlichem Leben zu überwinden.

Diesem Anliegen dienen vier Einzelziele der Studie, die die fünf Kapitel wie durchlaufende Perspektiven prägen. Die Studie „will umfassend und zugleich differenziert

- die Heilige Schrift nach Ansätzen zu einer Denkform der Stellvertretung befragen;
- den Weg des Stellvertretungsbegriffs zu einer theologischen Grundkategorie beschreiben;
- beitragen zu einer ‚Systematik aus der heilsgeschichtlichen Mitte‘;
- und eine Brücke bauen zwischen der ‚heilsgeschichtlichen Mitte‘ und dem Leben der Kirche“ (25).

Voraussetzung für das theologische Verständnis des mit Stellvertretung Gemeinten ist die im I. Kapitel vorgenommene Unterscheidung zwischen „uneigentlicher“ und „eigentlicher“ Stellvertretung. Bei ersterer handelt es sich um „Ersatz“ einer Person durch eine andere, z. B. wenn es um die Befugnis geht, rechtsverbindlich für jemanden zu handeln. Dieses Verständnis von Stellvertretung gehört in den Bereich von Rechtswissenschaft und Soziologie. Es ist letztlich bestimmt „durch das mechanistische Denken einer technisierten Welt, in der nichts und niemand vertreten werden muß, weil alles und jeder ersetzlich ist“ (18). In der „eigentlichen“ Stellvertretung jedoch tritt eine Person „so an die Stelle einer anderen ..., daß diese nicht ersetzt, sondern im Gegenteil zur Einnahme ihrer Stelle befähigt wird“ (17). Stellvertretung bedeutet „eigentlich“ immer, „daß jemand durch Selbsthingabe und Selbsteinsatz einem anderen die ‚Stelle‘ für dessen eigenes Dasein eröffnet und ihn so freisetzt ins Selbstsein“ (24). So trat denn Jesus Christus in Menschwerdung und Kreuzestod freiwillig an unsere Stelle, nicht, um uns vor Gott zu ersetzen, sondern im Gegenteil: um uns aus der Sünde zu befreien zu einem Leben als neue Menschen in der neuen Gemeinschaft der Erlösten.

Damit aber nicht genug. Durch, mit und in Christus sollen wir unsererseits die Stelle der anderen (der noch nicht oder nicht mehr Glaubenden) vor Gott gewissermaßen freihalten und uns liebend um ihr erstmaliges oder erneutes Mitwirken beim Einsatz Gottes für die Menschen bemühen. Sein „für uns“ schließt unser „für die anderen“ ein (Kap. I und V). So gibt es denn auch wirkliche geschöpfliche Stellvertretungsverhältnisse in Gestalt von Sühne (N. Hoffmann), als „Ermöglichung von Communio“ (J. Rat-

zinger), „Ermöglichung von Freiheit“ (W. Kasper). Aber alle diese und andere christliche Gestalten von Stellvertretung hängen an der theologischen Grunderkenntnis, daß sich „Christentum“ als „inklusive Teilnahme an der Stellvertretung Jesu Christi“ verstehen muß und verstehen darf (25).

Im II. Kapitel („Schicksale eines Vermittlungsbegriffs“) wird in Gestalt eines Ganges durch die philosophisch-theologische Geschichte des (ursprünglich im Protestantismus beheimateten) Stellvertretungsbegriffs deutlich, daß eine Theologie, die das „uneigentlich-juristische“ Verständnis von Stellvertretung übernimmt, konsequenterweise zu bedenkliehen Engführungen in der Glaubenslehre kommt, was sich dann wieder auswirkt auf das Glaubensleben (Stellvertretung als „Ersatzhandlung“ des „für uns der göttlichen Gerechtigkeit Genugtuung leistenden Erlösers“, Vorrang der Aspekte „Strafe“, „Wiedergutmachung“, „Verdienstgerechtigkeit“ u. a. m.). Diese Engführung erweist sich, wie der Vf. zeigt, immer wieder als Barriere für den Fortschritt der an sich vom Stellvertretungsbegriff her möglichen Annäherung im Bereich der ökumenischen Theologie.

Das Schwergewicht der Studie in ihrer Bedeutung für den positiven Fortgang eben dieser ökumenischen Theologie liegt auf der Spannungseinheit der Kapitel III („Stellvertretung statt ‚Analogia entis‘“) und IV („Stellvertretung als Inbegriff der ‚Analogia entis‘“). In äußerster Konzentration werden darin die Positionen Karl Barths und Hans Urs von Balthasars dargestellt. Sorgfältig begründetes Fazit: „Nach Barth ist Christus der alleinige Stellvertreter; nach Balthasar wird jeder Gläubige inklusiver Stellvertreter durch, mit und in Christus.“ Dieser Unterschied bezeichnet allerdings – und das ist eine echte Überraschung! – „keine Front zwischen den Konfessionen, sondern durchzieht den Protestantismus selbst“ (437). Das zeigt der Vf. am theologischen Werk Dietrich Bonhoeffers. Außer den genannten Theologen kommen evangelischerseits Emil Brunner, Rudolf Bultmann, Dorothee Sölle, Paul Tillich, Jürgen Moltmann ... und katholischerseits Norbert Hoffmann, Joseph Ratzinger, Walter Kasper, Karl Rahner ... im Pro und Contra ihrer Hauptthesen zum Thema „Stellvertretung“ zu Wort.

Für den Leser aus der geistigen Welt

Schönstats ist bemerkenswert, daß K.-H. Menke mit H. U. von Balthasar das, was Stellvertretung aufseiten des Geschöpfes ist, an Maria als „causa secunda“ verdeutlicht. „Christi Stellvertretung macht sich abhängig von unserer Teilnahme – auf der objektiven Ebene durch Bindung an Amt, Wort und Sakrament und auf der subjektiven Ebene durch Bindung an das stellvertretend für uns alle gesprochene Ja-Wort Mariens, durch Bindung aber auch an das Mittun und Mit-leiden aller Menschen, die mit Maria ‚ja‘ sagen“ (298). „Die ‚Abhängigkeit‘ der Menschwerdung des Sohnes vom stellvertretenden Ja-Wort Mariens bringt exemplarisch zum Ausdruck, wie Christi Stellvertretung und die seiner Kirche *unvermischt und ungetrennt eins* sind“ (355). Oder anders gesagt (nach J. Ratzinger): „Wer auf Maria blickt, weiß, daß man nicht ‚für sich selbst‘, sondern ‚für die anderen‘ erwählt wird, daß man überhaupt nur ‚für sich selbst‘ Christ sein kann, indem man es ‚für die anderen‘ ist, daß Kirche kein Selbstzweck, sondern Communio ... ist“ (333). Heinrich Maria Köster „hat schon 1954 den Titel ‚Mit-Stellvertreterin‘ statt der mißverständlichen Bezeichnung ‚Mit-Erlöserin‘ vorgeschlagen und wegweisend begründet“ (441, Anm. 375).

Von hier aus eröffnet sich das V. Kapitel: „Stellvertretung als gelebte und reflektierte Wirklichkeit“. Anhand einer Fülle von Zeugnissen belegt der Vf. ..., daß der (zuvor schon immer wieder aufgetauchte) „Gedanke der Inklusion des einzelnen Christen und der Kirche insgesamt in Christi Stellvertretung geradezu ein Kriterium jeder genuin christlichen Spiritualität ist“ (401).

Insgesamt ist das Werk K.-H. Menkes eine anspruchsvolle und zugleich überaus lohnende Lektüre für philosophisch-theologisch vorgebildete Leser. Und dies nicht nur wegen der profunde durchgeführten Bündelung etlicher schwieriger theologischer und spiritueller Themen in den Stellvertretungsbegriff, sondern vor allem wegen der ökumenischen Pionierarbeit. Es stimmt: Stellvertretung „gehört zu den wenigen ‚Schlüssel-Begriffen‘ christlicher Theologie und Glaubenspraxis. Das heißt, (dieses Wort) öffnet verschlossene Türen und verbindet Getrenntes. Es lehrt Altes neu sehen und integriert das Viele, ohne die Unterschiedenheit in die Einheit aufzuheben“ (454). Weil der Vf. das nachgewiesen hat, dürfte die vorliegende

Studie insbesondere unter ökumenischem Aspekt ein wahrer Dienst für Theologie und Kirche sein.

Karl-Heinz Menke: *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie. Sammlung Horizonte, Neue Folge 29. Einsiedeln/Freiburg (Johannes) 1991, 526 S., 58,- DM*

Barbara Albrecht

PETRUS. Auf dem heutigen Büchermarkt eine Publikation über Christus, das Christentum, die Kirche und das Papsttum zu finden, in der nicht kritisiert wird, ist schon schwierig genug. Aber heute auf eine Neuerscheinung zu stoßen, in der der Autor sich zu Christus und seiner Kirche bekennt und so fundiert wie werbend für sie eintritt, ist geradezu ein Glücksfall. Das vorliegende Buch gehört zu diesem Genre. Sein Autor ist der inzwischen verstorbene Kölner Historiker und Publizist Peter Berglar.

Dabei war Peter Berglar kein Priester, kein Theologe aus Profession, wohl aber ein Christ, ein überzeugter Katholik aus Passion. Er war – Jahrgang 1919 – verheiratet, Vater von mehreren Kindern und hatte zunächst Medizin studiert. Nach dem Zweiten Weltkrieg machte er sich aber als Schriftsteller und Dichter einen Namen, saß in der Redaktion der „Frankfurter Hefte“ und veröffentlichte Werke wie „Terra Nova“ (ein Gedichtband), „Prometeus“ und „Das Salz der Erde“. Sein letzter Roman: *Der Erfolg oder das zerstörte Gesicht*. Wien 1966 (1972 erschien eine Zweitauflage unter dem Titel: *Monsieur Sans Gene. Roman eines Scharlatans*. Cura Verlag), handelt von einem Erfolgsautor, der das, was er eigentlich schreiben will, nicht schreiben darf, es sei denn für den Papierkorb.

Eine längere Passage aus diesem Buch läßt erahnen, was Berglar selbst erlebt hatte und welche Erfahrungen den Autor des vorliegenden Werkes wesentlich geprägt haben. In „Sans Gene“ kommt ein moderner Kritiker, ein „Literaturmacher“ zu Wort. Dieser spricht mit einem gewissen „Fred“ über „Herrn Beda“ (Berglar?):

„Er brachte mir seinen ersten Roman, Titel habe ich vergessen – also, recht gut geschrieben, wirklich, ein Mann, der sein Handwerk verstand, glänzende Passagen

drin –, aber dann immer wieder, wie wenn sich ein erstklassiger Pianist alle Nase lang aus unerfindlichen Gründen verhaut, der Mißklang, die Dissonanz: ‚Gott‘, ‚Kirche‘, ‚das Heil‘, die Menschen leben um dieses Gottes, dieser Kirche, dieses Heiles willen, na, und natürlich die Roman-Menschen auch. Zum Wimmern, Fred. Da ging ich aufs Ganze. Lieber Beda, sagte ich zu ihm – ich sehe ihn noch vor mir, wie wir dabei den Schaumainkai hinunterbummelten – mein Angebot: ich nehme Ihren Roman-Erstling, mehr als das: ich mache ihn zum deutschen, zum europäischen Bucherfolg Nummer eins, und Sie sind der exemplarische Dichter der jungen deutschen Nachkriegsliteratur! Ist das was? Ja oder nein? Und Sie haben dafür nur eine Winzigkeit zu tun, Sie können schreiben, was und wie Sie wollen – Sie können schreiben –, nur diese schwarze Soße tragen Sie nicht mehr auf, Sie sind kein Missionar, sondern Schriftsteller, Ihre Sache ist es nicht, die Kirche zu verteidigen und für das Christentum zu werben, sondern gute Bücher zu machen, die jeder lesen kann, auch wenn er Christus für eine Sagenfigur und die katholische Kirche für ein historisches Institut hält. Ja, und jetzt kommt’s: weißt du, was er geantwortet hat?

„Ich leugne den Selbstzweck von Kunst und Literatur und überhaupt von allem, alles hat nur insofern Bedeutung, als es Christus und seinem Reiche dient. Der getaufte Schriftsteller empfängt seine Existenzberechtigung aus dem Auftrag, von dem und für Christus zu zeugen.“

Ich wurde wütend: „Reden Sie nicht so einen hirnverbrannten Traktätchenquatsch“, fuhr ich ihn an, „der Schriftsteller, getauft oder nicht, ist scheißegal, empfängt seine Daseinsberechtigung aus dem Schreiben können und aus sonst nichts!“ Na ja, es ging hin und her. Am Ende waren wir geschiedene Leute“ (147 f.).

Tatsächlich gab Berglar die Schriftstellerei auf, wurde wieder Arzt, studierte dann aber Geschichtswissenschaft und avancierte schließlich zum Professor für Neuere Geschichte an der Universität Köln. Seine wissenschaftliche Publikationsliste läßt sich sehen: Es sind zahlreiche Biographien darunter, u. a. über Annette von Droste-Hülshoff, Wilhelm von Humboldt, Walther Rathenau (seine Dissertation), Matthias Claudius, Fürst Metternich, Konrad Adenauer,

Thomas Morus, Maria Theresia und über Josemaria Escrivá, den 1992 seliggesprochenen Gründer des Opus Dei.

Das vorliegende Petrusbuch aber ist Berglars Vermächtnis geworden. Er starb, bevor er es fertigstellen konnte. Noch kurz vor seinem Tod schrieb er einem Freund in Rom (vielleicht Kardinal Ratzinger, der auch das Geleitwort zu diesem Buch verfaßte, 7 f.): „Was das Petrus-Buch anbetrifft, so habe ich mich dazu durchgerungen, es nicht im ursprünglichen Sinne zu vollenden [...]. Was bis jetzt vorliegt, umfaßt alles, was auch biblisch-neutestamentarisch belegt ist. Es ist eigenartig – aber der liebe Gott scheint mir die Feder in dem Moment aus der Hand zu nehmen, da der Offenbarungstext abgelöst werden würde (nämlich als Quelle) durch frühchristliche Überlieferungstexte und durch die stofflichen (archäologischen etc.) Befunde“ (333).

Das Werk besteht neben dem erwähnten Geleit- und dem Vorwort aus zwei Büchern, einem ausführlichen Anmerkungsapparat und einem leider nur sehr begrenzten Personenregister. Auch ein ausführliches Sach- und Begriffsregister wäre nützlich gewesen. Denn Berglar äußert sich sehr entschieden zu brisanten und hochaktuellen Themen wie Auferstehung Christi, Berufung und Erwählung, Bischofsamt, Gebet, Exegese, Geistsendung, Gemeindebildung, Heimholung der Welt, Kindlichkeit, Kirche, Mariologie, Nachwahl des Apostels, Papsttum usw.

Im ersten Buch schildert Berglar das Leben Petri an der Seite Jesu. Er hebt an mit der „Berufung des galiläischen Fischers“, stellt ihn sodann als „Gefolgsmann Jesu“ und „im Kreise der Apostel und Jünger“ vor und signiert ihn schließlich als „Auserwählten“ (115-137). Im zweiten Buch spricht der Vf. von Petrus als dem „Stellvertreter Christi auf Erden“. Es beginnt mit den Tränen des Petrus, die vergossen werden, weil er Jesus dreimal verleugnet hatte. „Petrus schweigt. Der Redselige ist verstummt. Er weinte bitterlich, und wer jemals im Leben bitterlich geweint hat aus Schmerz, aus Reue, aus Liebe, weiß, daß man dabei nicht sprechen kann [...]. Die Evangelisten schweigen über Petrus. In den Leidens- und Kreuzigungsberichten wird er nicht erwähnt. Erst am Ostermorgen tritt er wieder in Erscheinung; Markus, Lukas und Johannes bezeugen ihn von neuem als das von niemandem in Frage ge-

stellte Haupt der Apostel und Jünger“ (141).

In drei weiteren Kapiteln sehen wir Petrus im Kreis der jungen Kirche, bevor schließlich das Verhältnis des heiligen Petrus zu Johannes, Paulus und Markus unter der Überschrift „Die Vierung“ zur Sprache kommt (288-332).

Dennoch: das vorliegende Buch ist keine wissenschaftliche Abhandlung über das Problem des Primats im ersten Jahrhundert nach Christi Geburt. Es ist überhaupt kein wissenschaftliches Buch im strengen Sinne des Wortes, insofern auch keine „Biographie“ über den heiligen Petrus, die etwa vergleichbar wäre mit den anderen aus Berglars Feder stammenden Biographien. Es ist, wie der Vf. es selbst formuliert, der Versuch, „den Leser in ein vertrauliches Gespräch mit und über Simon, den Sohn des Johannes, einzubeziehen, ja ihn, wie man sagt, in dieses Gespräch zu *verwickeln*“ (12).

Allerdings ist mit „Gespräch“ keineswegs „Plauderei“ gemeint. „Nichts gegen Plauderei, auch nichts gegen freundlich-fromme Plauderei über Heilige – aber das Oberhaupt der Apostel, der mit dem Haupt nach unten gekreuzigt wurde und an dem wir alle Größe, alles Elend unserer Menschennatur und ihre wunderbare Erhebung zu Gott durch das Wirken der heiligmachenden Gnade ‚studieren‘ können, verlangt das ernste und aufrichtige Gespräch, und zwar vor allem das Unhörbare im eigenen Herzen“ (12 f.).

Wer dieses Gespräch will, sollte zu diesem Bekenntnis-Buch Berglars greifen. Es lohnt sich. Dabei könnte er, gleichsam als theologische Vertiefung dessen, was besprochen wird, auch besonders das zweite Kapitel aus Ratzingers Büchlein „Zur Gemeinschaft gerufen“ (1991) hinzuziehen. Allerdings ist Vorsicht geboten: Die Liebe zur Kirche könnte wachsen.

Berglar, Peter: Petrus. Vom Fischer zum Stellvertreter. Mit einem Geleitwort von Joseph Kardinal Ratzinger. München (Langen Müller) 1991, 352 S., 48,- DM

Manfred Gerwing

CHRISTLICHES ORDENSLEBEN gibt es seit fast 2 000 Jahren, und zwar in einer kaum mehr übersehbaren Fülle an Formen. Doch wie sind die Orden und anderen geistlichen Gemeinschaften entstanden? Und warum so

unterschiedlich? Wie war (und ist!) ihr Leben? Ihre Wirkungsgeschichte? Das Sterben so mancher von ihnen? „Kann man von einer allen Orden gemeinsamen ‚Ordensgeschichte‘ sprechen“ (11)? Und was ist das überhaupt: „Ordensleben“?

P. Leonard Holtz OFM hat diese und viele andere Fragen im Blick auf alte und neue geistliche Gemeinschaften aufgegriffen und es gewagt, im Rahmen der jeweiligen Zeitgeschichte 2000 Jahre Ordensgeschichte „entlang der Kirchengeschichte“ (19) in einem einzigen Band lebendig und spannend zur Sprache zu bringen. Natürlich handelt es sich nicht um ein detailliert wissenschaftliches Werk. Aber auf der Grundlage solider Forschungsergebnisse hat der Verfasser die entscheidenden geschichtlichen Vorgänge in einem ausgezeichneten Überblick zusammengefaßt. Er öffnet den Angehörigen geistlicher Gemeinschaften und jedem wachen Glied der Kirche die Augen für eine „Durchschau“ (23) durch geschichtliche Entwicklungen und Zusammenhänge und weckt nicht nur Freude an der Geschichte, sondern auch ein echtes Geschichtsbewußtsein. Das ist gelungen trotz oder vielleicht gerade wegen der erklärten Absicht des Verfassers, er wolle nicht belehren und nicht erziehen, sondern einfach „Geschichte erzählen“ (12; 19). Und dies, „ohne Fragestellungen der Gegenwart – sie mögen noch so aktuell sein – in die Vergangenheit zu projizieren“ (22). Das vorliegende Buch ist auch deshalb von besonderem Wert, weil P. Holtz – bei aller Wahrung historischer Objektivität – mit dem „Mysterium Kirche“ rechnet und „– über alle historisch-kritische Überprüfbarkeit hinaus – auch ein Eingreifen Gottes in dem unüberschaubaren Geflecht geschichtlicher Ursache-Wirkung-Zusammenhänge für möglich“ hält (23). Außerdem verweist P. Holtz nicht – wie heute meist üblich – einseitig nur auf historische Schuld der Kirche und das Versagen von Christen im Verlauf der Geschichte. Er beachtet vielmehr ausdrücklich auch „das verwirklichte und wirksame Gute“ (25).

In Anlehnung an H. Jedins Handbuch der Kirchengeschichte hat auch P. Holtz den Zeitlauf in vier große Zeiträume eingeteilt:

1. Entstehung und Entfaltung des Ordenslebens (bis etwa 600).
2. Das Ordensleben prägt die mittelalterliche Kirche (etwa 700-1300).

3. Das Ordensleben behauptet sich im Umbruch der Zeit (etwa 1300-1800).

4. Das Ordensleben der Weltkirche (19. und 20. Jh. bis etwa 1980).

In einem umfang- und inhaltsreichen Anhang wird in einer ersten Übersicht „die Wurzel der Nachfolge Christi“ mit Hilfe entsprechender Schriftstellen aufgezeigt. Es folgt eine Zeittafel, in der für alle vier Zeiträume die Hauptereignisse aus der Ordensgeschichte und der allgemeinen Geschichte stichwortartig aufgelistet werden. Erfreulicherweise wird sowohl im Text wie in dieser Übersicht auf Pater Kentenich und die Gründung der Marienbrüder 1942 in Dachau sowie auf die anderen Schönstattinstitute hingewiesen. „Ihre Geschichte und das Leben von Pater Kentenich sind beispielhaft für einen neuen Aufbruch im Ordensleben, auch für die Schwierigkeiten, die dabei zu überwinden sind“ (301). Daß allerdings die Schönstatt-Patres schon 1912 existierten (376), obwohl doch die Gründung der gesamten Bewegung erst 1914 erfolgte, ist ein unübersehbarer kleiner Irrtum. Warum sodann im Anhang III nur Abteien und Kongregationen der Benediktiner und nicht auch der Benediktinerinnen aufgeführt werden, ist nicht recht zu begreifen. Allerdings sind dafür im Anhang IV die überraschend zahlreichen Gründungen von Frauenkongregationen in deutschen Landen zwischen 1830 und 1860 aufgeführt, und im Anhang V werden die deutschen Ordensstifterinnen des 19. Jahrhunderts genannt. Sehr hilfreich ist Anhang VI, in dem man Ordensbezeichnungen und ihre Abkürzungen finden kann. Ein alphabetisches Ordensverzeichnis, ein Verzeichnis der wichtigsten Begriffe aus dem Ordensleben sowie ein Literatur- und Stichwortverzeichnis runden das Werk ab.

Von besonderem Wert ist die Darstellung des Neuaufbruchs evangelischen Ordenslebens in unseren Tagen und die Darstellung unterschiedlicher Ausprägungen, die es auch dort bereits gibt (275-280). Auch das orthodoxe Mönchtum kommt – vor allem in seiner Unterschiedenheit zum westlichen Ordensleben – kurz (leider zu kurz!) zur Sprache (282-288).

Schließlich wird auch der neue Codex von 1983 hinsichtlich seiner neuen, Orden und Säkularinstitute als „Institute des geweihten Lebens“ umgreifenden Terminologie knapp vorgeführt (332 ff.), desgleichen der ge-

schichtliche Entstehungsvorgang der Säkularinstitute in unserem Jahrhundert (Pius XII.) und ihre geistliche Eigenart und ihre verwandtschaftlichen inneren Beziehungen zum Ordensleben. Wenngleich manche Institute diese Verwandtschaft nicht wahrhaben wollen, kommt doch wohl keiner an der Feststellung des Verfassers vorbei: „Die eine Nachfolge Christi entfaltet ... ihr inneres Wesen in verschiedenen gelebten ‚Darstellungen‘ für die sich ändernden Zeiten. Freilich – ein menschlich unerklärbarer Rest bleibt. Wir stoßen hier (wieder einmal) an die ‚andere‘, die überweltliche Dimension aller Geschichte“ (303).

Zwar stellt P. Holtz selbst unter Hinweis auf die neuen geistlichen Bewegungen und neueste Experimente fest: „Eine überzeugende Verbindung zwischen neuen Gemeinschaftsformen und dem überlieferten klösterlichen Leben ist wohl (noch?) nicht gefunden“ (337). Dennoch läuft das ganze Buch überzeugend darauf hinaus: „Jedenfalls ist Resignation nicht angebracht ... Ordensleute (sind) wach und offen für aktuelle Bewegungen in der Kirche von heute und geistlich weiter ‚auf dem Wege‘ ... Wird es weiter Ordensleute in der Kirche geben? ... Es wird sie geben. Aber sie werden lebendig das bezeugen müssen, was in ihnen wirkt: das charismatische Element der Kirche ... Sie werden bewußt die Liebe Christi ihrer Zeit gegenwärtig setzen und damit in der eigenen Gemeinschaft beginnen müssen“ (339).

Das Buch eignet sich nicht nur für Noviziatsschulungen. Die Lektüre ist ein Gewinn für jeden an der Kirche und ihrem Leben Interessierten.

Leonard Holtz OFM: Geschichte des christlichen Ordenslebens. Zürich-Einsiedeln-Köln (Benziger) 1986, 405 S., 38,- DM

Barbara Albrecht

GEWISSEN UND WAHRHEIT. Der Vf. der vorliegenden Studie ist Priester und Mitglied der internationalen Gemeinschaft „Das Werk“, die in ihrer Spiritualität vom Geist des englischen Konvertiten und Kardinals John Henry Newman (1801-1890) geprägt ist. Er möchte mit der vorliegenden Arbeit „das Verhältnis zwischen Gewissen und Wahrheit im Schrifttum Newmans untersuchen“ (7). In ihrer Entstehung wurde die Arbeit von

Prof. Caffarra und Prof. Scheffczyk betreut und 1991 von der Lateranuniversität in Rom als Dissertation angenommen. Der Vf. hat zur Ausführung seines Themas zahlreiche Texte aus dem Schrifttum Newmans angeführt und interpretiert. Daran zeigt sich, daß der spirituell vertiefte Zugang zu einem religiös überaus wirksamen Autor wie Newman auch für die theologische Wissenschaft Frucht tragen kann.

Im 1. Kapitel (8-33) gibt der Vf. eine einführende Beschreibung des Autors, der originellen Theologie Newmans und eine Ortung seines Themas innerhalb der umfangreichen wissenschaftlichen Forschung zur Gewissenslehre Newmans. In den folgenden fünf Kapiteln erfolgt dann die Entfaltung des Themas unter verschiedenen Gesichtspunkten. Das 2. Kapitel (34-54) behandelt die Frage von Gewissen und Wahrheit im Kontext der Heilsgeschichte (die heilsgeschichtliche Situation des Menschen). Im 3. Kapitel (55-78) werden die verschiedenen Aspekte des Newmanschen Gewissensbegriffes aufgezeigt (das Gewissen als Anlage, als „moral sense“ und als „sense of duty“, sein transzendent-personaler Charakter). Das 4. und 5. Kapitel (79-133, 134-207) sind der Zuordnung von Gewissen und „natürlicher Wahrheit“ bzw. „geoffenbarter Wahrheit“ gewidmet. Dabei wird auch der Wahrheitsbegriff Newmans genauer untersucht (80-84). Im 6. Kapitel (208-234) geht der Vf. der Frage nach dem Verhältnis von Gewissen und Irrtum nach, die seiner Meinung nach in der heutigen theologischen Diskussion von großer theoretischer und vor allem praktischer Bedeutung ist (208). Es gilt die an der Biographie Newmans aufgezeigte Erfahrung: Wer in aufrichtigem Gehorsam selbst dem irrenden Gewissen folgt, kann zur Wahrheit gelangen (221). In der Schlußbemerkung (235-237) zieht der Vf. ein Resümee seiner Untersuchung. Er kommt zu dem Ergebnis: „Die eigentliche Bedeutung der Newmanschen Gewissenslehre liegt in der religiösen Deutung des Gewissensphänomens. In diesem Punkt geht der Kardinal über die traditionelle Gewissenslehre hinaus und gelangt zu einer vertieften Begründung der Würde jener inneren Stimme ... Eine weitere Stärke Newmans liegt darin, daß er die Rechte des Gewissens voll anerkennt, ohne irgendwelche Abstriche an der objektiven Wahrheit zu machen. Er versteht es, das subjektive und das

objektive Moment in ausgewogener Weise miteinander zu verbinden; vor allem deswegen, weil er in seinem Leben die Harmonie von Gewissen und Wahrheit tief erfahren hat. Daher ist seine Gewissenslehre konkret, lebendig und wirklichkeitsnah“ (236). Diese Aussagen erhalten ihr Gewicht, wenn sie im Kontext der vom Vf. skizzierten geistesgeschichtlichen Situation gelesen werden. So weist er darauf hin, daß die meisten philosophischen Systeme der Neuzeit das Phänomen des Gewissens rein immanent erklären, insofern es als autonome Anlage betrachtet wird, die nur dem Subjekt verpflichtet ist (vgl. Kant), nicht aber einen Bezug zu Gott und der objektiven Wahrheit hat. Einflüsse dieses Denkens sieht der Vf. auch im Bereich der katholischen Moraltheologie. Er nennt als Autoren u. a. D. Mieth, A. Auer und F. Böckle. Symptomatischer Ausdruck dieser Problematik ist nach seiner Beobachtung das „gestörte“ Verhältnis zum kirchlichen Lehramt als dem autoritativen Verkünder der Offenbarungswahrheiten und des natürlichen Sittengesetzes. Eine direkte Kollision zwischen dem Gewissen des Gläubigen und dem Lehramt, insbesondere dem Papst, ist aber nach der Newmaninterpretation des Vf. nicht möglich, ausgenommen bei einzelnen Befehlen des Papstes im Bereich der Disziplin, der Verwaltung oder der Politik – freilich auch hier unter bestimmten Bedingungen. Die Gehorsamspflicht des einzelnen im Bereich des Glaubens wird vom Vf. deutlich hervorgehoben.

Mögliche Kritikpunkte dieser Untersuchung nennt der Vf. selbst am Ende der Arbeit (236 f.). Er stellt fest, daß die anthropologisch-psychologische Dimension des Gewissens gegenüber seiner Transzendenz wenig beachtet wird. Dabei ist es doch die besondere Leistung Newmans, innerhalb der katholischen Theologie eine empirische und daher auch psychologisch und phänomenologisch orientierte Betrachtungsweise zur Geltung gebracht zu haben, da sie seiner Meinung nach der Lebendigkeit und Fülle der Dinge angepaßt ist (14 f.). Ebenso hätte sich eine gründliche Gegenüberstellung der Lehre Newmans mit der anderer Theologen gelohnt. Was die oben genannte Position zum Verhältnis von subjektiver Glaubensüberzeugung und der vom kirchlichen Lehramt vorgelegten Glaubenslehre betrifft, so dürfte der Vf. in der heutigen kirchlichen Situation nicht von allen Seiten ungeteilte Zustimmung finden.

Dem außenstehenden Beobachter fällt auf, daß der Vf. in der Beurteilung und Bewertung anderslautender theologischer Meinungen nicht gerade zurückhaltend ist. Eine differenziertere Darlegung wäre bisweilen nicht unvorteilhaft gewesen.

Hermann Geißler, Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman (Theologie im Übergang Bd. 12), Frankfurt (Peter Lang) 1992, 253 S., 75,- DM

Otto Amberger

GÜNTHER M. BOLL, geboren 1931 in Frankfurt/Main. Auf internationaler Ebene in der theologischen und spirituellen Priesterbildung der Schönstatt-Patres tätig.

JONATHAN NIEHAUS, geboren 1960 in Madison/Minnesota, USA. Mitglied der Gemeinschaft der Schönstatt-Patres. Zur Zeit pastorales Praktikum in der Erzdiözese Milwaukee.

GUIDO BAUSENHART, geboren 1952 in Ellwangen/Jagst. Ausbildungsleiter der Pastoralassistent(inn)en der Diözese Rottenburg-Stuttgart.

RAINER BIRKENMAIER, geboren 1946 in Hockenheim. Seit 1989 Leiter des Informationszentrums Berufe der Kirche der deutschen Diözesen in Freiburg/Brsg.