

REGNUM

Schönstatt international – Reflexion und Dialog

Pater Joseph Kentenich
Unser Christusbild

Wolfgang Brezinka
Erziehung und Tradition

Elisabeth Hurth
Vorsehungsglaube und Ehrfurcht vor dem Leben
Pater Kentenich und Albert Schweitzer

Barbara Albrecht
Neue Jesusbücher

BUCHBESPRECHUNGEN

4 November 1996
30. Jahrgang

Pater Joseph Kentenich Unser Christusbild	145
Wolfgang Brezinka Erziehung und Tradition	150
Elisabeth Hurth Vorsehungsglaube und Ehrfurcht vor dem Leben Pater Kentenich und Albert Schweitzer	160
KLEINER LITERATURBERICHT Neue Jesusbücher	173
BUCHBESPRECHUNGEN	184

REGNUM • Schönstatt international – Reflexion und Dialog
ISBN 0341-3322

Verleger: Schönstatt-Patres Deutschland e.V.
Verlagsanschrift: Patris-Verlag, Postfach 11 62, D-56171 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-56171 Vallendar
Layout: Roland Aull
Herstellung: Fuck, Druck + Verlag, Rübener Straße 88
56072 Koblenz

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 29,- DM zzgl. 5,- DM Porto und Versand. Ausland 29,- DM zzgl. 8,- DM Porto und Versand. Preis des Einzelheftes 7,50 DM zzgl. Porto und Versand.

Unser Christusbild

Pater Joseph Kentenich

Ich erinnere mich an die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg. Da brachen so viele Wasser im Raume des Katholizismus neu auf. Dann überall die Frage, auch unter Ordensleuten: Wie sieht denn das arteigene Christusbild unserer Ordensgemeinschaft aus? Es waren damals vor allem drei Orden, die sich bemerkbar machten, die studierten, um öffentlich kundzutun, worin ihr eigenes Christusbild bestände.

Das war zunächst einmal das *franziskanische Christusbild*, es ist ja das populäre: der leidende und gekreuzigte Heiland. Der leidende, gekreuzigte Heiland ist hier in außergewöhnlich starker Weise gezeichnet, gekennzeichnet. Etwas Bedeutungsvolles in einer Zeit, die nicht mehr leiden will! Das Weizenkorn will in die Erde versenkt sein. So war es beim Heiland, so war es im Laufe der Jahrhunderte überall, wo man sich Gott ganz auslieferte. Das ist schon wahr, das Bild des leidenden und sterbenden Heilandes ist wohl zutiefst das Heilandsbild des Volkes geworden. Das mögen wir recht verstehen, denn unser armes Volk ist ein tief leidendes Volk. Und wo ein Volk, ein Mensch so am Kreuze hängt, kann man nur zweierlei tun, entweder das Kreuz abschütteln oder das Kreuz umarmen.

Dann zweitens waren es die *Benediktiner*, die damals auch stärker in den Vordergrund traten, dieweilen die liturgische Bewegung mehr von sich reden machte. Ihr Heilandsbild ist der herrschende und alles beherrschende Christkönig. Seitdem hat sich im katholischen Raum ungemein viel gewandelt. Man spricht darum heute auch sehr gerne, zumal im Zusammenhang mit Ostern, dem Pascha, von der Teilnahme nicht nur an dem leidenden, sondern auch am auferstandenen und verklärten Heilandsleben. Christkönig! Es ist selbstverständlich, daß wir heute das so gefärbte Heilandsbild klarer und tiefer sehen, als das vorher ganz allgemein im Raume des Christentums geschehen. Früher ist man schier mit einer außergewöhnlichen Einseitigkeit immer beim leidenden, sterbenden Heiland stehen geblieben.

Die *Jesuiten* haben dann für sich eine mittlere Linie requiriert, haben dann sagen dürfen: Unser Heilandsbild ist der leidende, kämpfende Heiland auf dem Wege zum Siege. Also im gewissen Sinne eine Vermählung von beiden Heilandsbildern.

Weshalb ich das so sage und frage? Weil ich darauf aufmerksam machen will:

Früher oder später müssen wir auch einmal die Frage stellen: *Wie sieht denn unser Heilandsbild in unserer Schönstatt-Aszese aus?* Ich darf es kurz umreißen, muß dann sagen:

Das ist der Heiland in seinem Grundverhältnis zum Vater und in seinem Grundverhältnis zu seiner gebenedeiten Mutter.

Er will das eingeborene treue Kind des Vaters sein, ein Kind also, der eingeborene Gottessohn, der immer nur kreist um das Bild des ewigen, des unendlichen Vatergottes. Sehen Sie, mein Grundverhältnis zum Heiland müßte das Grundverhältnis zum Vater-Kind sein. Deswegen hören wir es ja auch im Evangelium: «Niemand kommt zum Vater, es sei denn durch mich» (Joh 14,6), den Sohn! Was will das heißen? Wir haben in der Natur ein ganz spontanes Drängen hin zu echter Kindlichkeit.

Dann zweitens das Grundverhältnis des Heilandes zur Gottesmutter, aber zur Gottesmutter als Symbol der gesamten Schöpfung. Grundverhältnis des Heilandes zum Vater, Grundverhältnis des Heilandes zur ganzen Schöpfung. Per eminentiam ist dieses Grundverhältnis zur Schöpfung wiedergegeben in der lieben Gottesmutter. Und hier brauchen wir uns nur zu erinnern an Gedankengänge, an Formulierungen, die uns geläufig sind und sein sollten. Wie steht die Gottesmutter da dem Heiland gegenüber? Amtliche Dauerhelferin und Dauergefährtin beim gesamten Erlösungswerke. Was sollen also auch wir sein? In Abhängigkeit von und in etwa nach dem Vorbild der lieben Gottesmutter auch Dauergefährtinnen mit ihr und in ihr, Dauergefährtin und Dauerhelferin des Heilandes beim gesamten Erlösungswerke.

Vortrag für Frauen von Schönstatt, 15.4.1968

Unser Heilandsbild hat drei Dimensionen. Es strahlt vor uns vornehmlich unter einem dreifachen Gesichtspunkte auf. Das heißt: Wir verlieren und verlieben uns mit Vorliebe in des Heilands Grundbeziehung zu seinem Vater, zu seiner Mutter und zu den unsterblichen Seelen. Wir können dafür auch sagen: Unser Heilandsbild ist marianisch und apostolisch gefärbt und patrozentrisch orientiert. Oder: Des Heilands Vatergebundenheit, seine Marien- und Seelengebundenheit hat es uns angetan. Damit ist die Richtung unseres Lebens und Strebens genauer angegeben. Und wir haben keine Ruhe, bis wir ihm in dieser dreifachen Grundeinstellung gleich- und eingeschaltet sind.

1. Dem Vater gegenüber ist der Heiland schlechthin das eingeborene, menschengewordene Gotteskind.

2. Seine Mutter betrachtet und behandelt er als seine amtliche Dauergefährtin und Dauerhelferin beim gesamten Erlösungswerke.
3. Für die unsterblichen Seelen ist er in allen Stadien seines irdischen und verklärten Lebens der Erlöser und Seligmacher.

Wenn wir füglich mit Paulus sprechen: «Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir» (Gal 2,20), so wissen wir, was das für uns im einzelnen bedeutet.

Wegen der innigen Zweieinheit zwischen Christus und seiner Mutter bestimmt unser Heilandsbild auch gleichzeitig unser Marienbild. Die Gottesmutter steht vor uns als die große christusgestaltete und christusgestaltende Frau. In beiden Fällen aber allezeit in Christus und mit Christus auf den Vater hingeordnet.

aus: Chroniknotizen, 1955

Gott paßt sich an die Natur an. Weil der Mensch nicht nur ein geistiges, sondern ein geistig-leibliches Wesen ist, darum das Bestreben Gottes, darauf Rücksicht zu nehmen. Auch deswegen hat die zweite göttliche Person die menschliche Natur angenommen. Er hat uns konkret gezeigt, wie Gott aussieht. Er hat uns auch sein menschliches Antlitz gezeigt. Die zweite göttliche Person ist *das sinnhaft zugewandte Antlitz des geistigen Gottes*. Das ist Anpassung an die Sinnhaftigkeit der menschlichen Natur.

Die große Linie «*Verbum Divinum incarnatum*» (das menschengewordene Wort Gottes) reicht noch nicht, um uns genügend Anschauungsunterricht zu geben und der Sinnhaftigkeit unserer Natur genügend Rechnung zu tragen. Darum *mit und im Heiland der ganze Chor der Heiligen*. Sie sollen mit und durch den Heiland das sinnhaft uns zugewandte Antlitz des himmlischen Vaters sein. Sie sind lauter Spiegelbilder des Göttlichen.

Das gilt auch von den *lebenden Menschen*. Die große Aufgabe, die wir selber haben, ist, die Züge Gottes in unserem ganzen Wesen zeigen, damit es andern leichter fällt, durch uns zu Gott emporzusteigen. Die Menschen sind so sinnhaft, sie haben kein Organ für Abstraktes. Wenn wir nun eine Inkarnation Gottes darstellen, wenn wir lebendige Gottesbilder darstellen, dann fällt es in der heutigen Zeit wieder leichter, durch uns zum lebendigen Gott emporzusteigen.

Skizzenhaft ist das eine kurze Erinnerung an die großen Gesetzmäßigkeiten, die der Praxis Gottes zugrunde liegen, wo der große Gott durch Zweitursachen in das Leben der Welt und der Menschen eingreift, auch in mein eigenes Leben. Es ist naheliegend, einmal nachzudenken: Wo sind die Menschen in meinem Leben, die

mir am stärksten Gott repräsentieren? Bin auch ich ein Repräsentant Gottes, ein mehr oder weniger vollkommenes Abbild Gottes?

Jetzt wollen Sie verstehen, woher es kommt, daß nach Ausweis der Apokalypse *Gott-Vater dem Heiland, dem Lamm, die Zügel der Weltgeschichte in die Hand gegeben hat* (vgl. Offb 5). Der Heiland steht im Vordergrund des Weltgeschehens. Der Vater hat dem Sohn, dem Gottmenschen, die Zügel in die Hand gegeben. Unser heißes Sehnen müßte darin bestehen, an Christus uns anzuschließen, von ihm zu erwarten, daß er die Welt hinführt zum Vater. Das ist der johanneische und paulinische Gedanke. Nicht der Vater, der Sohn steht im Vordergrund. Ist die Zahl der Auserwählten erfüllt, dann steigt der Heiland, das Haupt, mit seinem durchgöttlichten Leib empor zum Vater und stellt sich mit diesen Auserwählten dem Vater vor. Dann erst ist der Vater alles in allem (vgl. 1 Kor 15,23-28). Wir spüren die Stellung des Heilandes in der Weltregierung. Die Schrift sagt: «Niemand kommt zum Vater außer durch mich» (Joh 14,6).

Teresa von Avila ist vorübergehend dem Irrtum verfallen, wenn eine gewisse Höhe des geistlichen Lebens erreicht ist, käme man ohne den *Gottmenschen* aus. Dann wäre der Gottmensch wie ein Wegweiser, der zurückbleibt, während wir weitergehen. Das ist aber falsch. In allen Stadien müssen wir an der lebendigen Fühlung mit dem Heiland festhalten. Er ist «der Weg, die Wahrheit und das Leben» (Joh 14,6). Wir werden immer diesen Weg beschreiten müssen. Die heilige Teresa wurde sehr bald inne, wie verfehlt ihr Weg war. So wurde sie davor bewahrt, andere diese Irrpfade zu führen. In allen Stadien muß unser Leben an den Gottmenschen gebunden sein. Das ist das Große: Was das Verbum Divinum nicht berührt, kann nicht geheiligt werden. Alles ist geheiligt im Gottmenschen, auch das Geschlechtsleben. Daraus die Folgerung, die ganz dem Jahresprogramm entspricht: Es soll im wesentlichen *ein Jahr der Christusinnigkeit und Christus-ergriffenheit* werden. Wenn Gott durch Zweitursachen regiert, durch Christus, den großen Welterlöser und Mittler zwischen dem Vater und uns, dann ist es selbstverständlich, daß wir in allem den Weg zu ihm finden müssen.

Was muß ich tun, um Christus innig kennen und lieben zu lernen? Bibellesung, Betrachtung aus der Heiligen Schrift. Wollen wir das wieder in unser Lebensprogramm stellen! Wenn schon das Gesetz der organischen Übertragung in diesem Fall von Gott aus gilt, dann ist klar: Wir wollen auch übertragen die Liebe, die dem Vater gebührt, auf den Gottmenschen Jesus Christus. Wie lange brauchen wir, bis wir sagen können: Nichts, aber auch gar nichts trennt uns von der Liebe zu Christus! (vgl. Röm 8). Wie schnell sind wir gelöst von der Liebe zu Christus! Angeklebte Maske ist oft diese Liebe zu Christus, eine kleine Trübsal schon wischt sie weg. Wie wenig bodenständig und innig ist unsere Christusliebe! Wenn schon

Gott nach dem Gesetz der organischen Übertragung den Heiland uns geschenkt hat, müssen wir nach demselben Gesetz *im Heiland zum Vater gehen*. Wie muß es uns drängen zur heiligen Messe, zu allen liturgischen Übungen, zum geheimnisvollen heiligen Tun Jesu Christi! Durch die Liturgie steigen wir nicht unmittelbar, sondern durch Christus zum Vater. Das ist das Originelle der katholischen Liturgie. Es ist unser geheimnisvolles Mitwirken, aber mit und in Christus. Die Bitte wollen wir erneuern: während des Jahres unsere Christusliebe zu vertiefen und zu verinnerlichen.

Exerzitien für Priester, 7.–10.1.1946

(Entnommen aus: Joseph Kentenich, Christus mein Leben. Ausgewählte Texte zum Christus-Jahr 1997. Patris-Verlag, Vallendar-Schönstatt 1996, S. 89-91; 92; 101-103)

Erziehung und Tradition*

Wolfgang Brezinka

Privat und beruflich habe ich mich immer um Besinnung auf das geschichtliche Erbe bemüht. Ich hatte das Glück, schon früh mit der abendländischen Tradition vertraut zu werden. Meine Eltern und unsere Kirchen-Gemeinde haben mich von klein auf durch Kultus und Lehre in der jüdisch-christlichen Geisteswelt beheimatet. Dank der Wertschätzung der römischen Kirche für den antiken Humanismus war darin eingeschlossen ein selbstverständlicher Respekt gegenüber der vorchristlichen Weisheit von PLATON bis SENECA und MARC AUREL; dank der Schönheit der Gottesdienste auch die Liebe zur klassischen Musik und zu den Werken der anderen schönen Künste. Mich hat allerdings schon als Student das Ethos der Aufklärung angezogen und zur kritisch-skeptischen Grundhaltung des Erfahrungswissenschaftlers geführt. Diese kritische Einstellung blieb jedoch immer verbunden mit dem Bemühen, an die Leistungen der besten Vorgänger anzuknüpfen. Ich habe mir und meinen Schülern und Lesern bei aller Schärfe der Kritik und Selbstkritik¹ die Verwurzelung in überlieferten Glaubensgütern zu erhalten gesucht². So kommt es, daß ich von Fachgenossen teils als radikaler Aufklärer dargestellt werde, teils als Konservativer. Den selbstgenügsamen Konservativen war ich zu kritisch-aufklärerisch, den entwurzelten Progressiven zu konservativ.

Dieser Widerspruch ist aber nur scheinbar. Er löst sich auf, sobald Folgendes bedacht wird. Auch die Aufklärung gehört zur abendländischen Überlieferung. Sie ist sogar nach ihrer Bedeutung für unsere Kultur und nach ihrem Einfluß auf die übrige Welt die größte Leistung des Abendlandes. Sie hat wie alles Gute in der Welt Schattenseiten. Aber ihre humanistischen Kerngedanken müssen festgehalten, verteidigt und überliefert werden, wenn wir nicht in einem Meer von Dummheit, Aberglauben, Untüchtigkeit und Fanatismus untergehen wollen. Zum

* Bei diesem Text handelt es sich um die etwas gekürzte Fassung der Dankrede anlässlich der Verleihung des Schweizer Stab-Preises durch die Stiftung für Abendländische Besinnung in Zürich 1995 (veröffentlicht auch in «Die Politische Meinung», Nr. 317, April 1996). Wir danken für die Erlaubnis zum Nachdruck.

1 Vgl. WOLFGANG BREZINKA: Aufklärung über Erziehungstheorien. Beiträge zur Kritik der Pädagogik. München – Basel 1989 (Ernst Reinhardt).

2 Vgl. WOLFGANG BREZINKA: Glaube und Erziehung. In: BREZINKA: Glaube, Moral und Erziehung. München 1992 (Reinhardt), 45-98.

Erbe der Aufklärung gehört aber auch, ihre Grenzen und Gefahren zu sehen. Ohne Gegengewichte der Liebe zu aufklärungsresistenten Kulturgütern wirkt sie zerstörerisch und endet im Nihilismus³. Ihre unverzichtbaren Errungenschaften wie Geistesfreiheit, Toleranz, Menschenrechte können nicht durch naive totale Aufklärung gesichert werden, sondern nur im Geist einer aufgeklärten Aufklärung, d. h. einer, die wir selbst vernünftig begrenzen. Diese Einstellung kann man auch «aufgeklärten Konservatismus» nennen. Sie hat mein Leben und meine Arbeit als Erzieher und Erziehungstheoretiker bestimmt⁴.

Der Mensch als Traditionswesen

Es ist bekannt und wissenschaftlich vielfach bestätigt, daß die Menschen Kulturwesen und Sozialwesen sind, Geschichtswesen und *Traditionswesen*⁵. Sie sind auf Tradiertes, auf Überliefertes, auf Gemeingut gewordene Arbeitsergebnisse ihrer Vorfahren angewiesen. Das leuchtet jedem ein, wenn es um Sprache und Wissen geht, um technisches und künstlerisches Können. Es trifft aber genauso zu für alle anderen Kulturbereiche einschließlich der Gesellschaftsordnung und der persönlichen Wertorientierung. Deshalb galt es immer als selbstverständlich, daß *Erziehung* Traditionsgüter voraussetzt und deren öffentliche Anerkennung. Ebenso selbstverständlich war, daß die Erzieher den Kindern und Jugendlichen helfen sollen, die wesentlichen Traditionsgüter zu verstehen, zu bejahen und sich das ihnen entsprechende Wissen und Können selbsttätig anzueignen. Dabei kam es nicht auf starres Bewahren an, sondern auf sinn- und zeitgemäße Fortführung des Überlieferten einschließlich seiner Verbesserung und der Preisgabe überholter Teile⁶.

Für den Bereich des nützlichen Sachwissens und Könnens ist es immer noch selbstverständlich, daß niemand tüchtig werden kann, der sich nicht in Überliefertes einarbeitet und es als Grundlage für das eigene Denken und Handeln nutzt. Es wäre offensichtlich unvernünftig, am Nullpunkt anzufangen und alles selbst erfinden zu wollen, was an *weltbeschreibendem* und *technologischem* Wissen aus den Erfahrungen von Generationen hervorgegangen ist.

3 Vgl. WOLFGANG BREZINKA: Nietzsches Lehre von den notwendigen Illusionen. In: Glaube, Moral und Erziehung, 99-120.

4 Vgl. WOLFGANG BREZINKA: Rückblick auf 50 Jahre erlebte Pädagogik. In: Pädagogische Rundschau. 48. Jg. (1994), 639-654.

5 MICHAEL LANDMANN: Philosophische Anthropologie. Berlin ³1969 (de Gruyter), 185 ff.; grundlegend EDWARD SHILS: Tradition. Chicago 1981 (The University of Chicago Press).

6 Vgl. z.B. FRIEDRICH SCHLEIERMACHER: Ausgewählte pädagogische Schriften. Herausgegeben von ERNST LICHTENSTEIN. Paderborn 1959 (Schöningh), 61 ff.

Anders ist die Lage beim *weltdeutenden* Orientierungswissen und bei den *normgebenden* religiösen, moralischen, politischen und ästhetischen Kulturgütern. Hier gibt es in Europa schon seit rund 300 Jahren eine *Krise der Tradition*⁷. Sie ist entstanden und wird dauernd genährt und verschärft durch die radikale Kritik, die im Namen der Wissenschaften und der erkenntniskritischen Philosophie an Religionen, Glaubenssystemen, Weltanschauungen oder Ideologien aller Art geübt wird⁸. Die ungezügelt *alles* kritisierende Vernunft wirkt auf Glaubensgüter schwächend, zersetzend, auflösend. Zu den Glaubensgütern gehören nicht nur die religiösen Traditionsgüter, sondern alle weltdeutenden und normgebenden Kulturgüter, weil ihre Geltung wesentlich von Glaubensakten und mythischen Rechtfertigungen abhängt⁹. Die Krise der Glaubensstraditionen wird begünstigt durch das Erleben des weltanschaulich-moralischen Pluralismus und durch die weitgehende Emanzipation der Einzelmenschen von der sozialen Kontrolle durch Autoritätsträger.

Gegen den modernistischen Zeitgeist

Selbstverständlich ist keine Tradition unwandelbar. *Wandel* des Überlieferten gibt es in beiden Bereichen. Im weltbeschreibenden erfahrungswissenschaftlich-technologischen Bereich erweist sich Wandel jedoch in der Regel als Fortschritt der Erkenntnis und der Technik. Zu ihm gibt es unter dem Gesichtspunkt der Wahrheit keine gleichwertige Alternative.

Im weltdeutenden sinngesund-normativen Bereich der Glaubensgüter und Sitten wird dagegen allzu großer und schneller Wandel als Verunsicherung, Gefährdung und Entwurzelung erlebt. Er gilt nicht ohne weiteres als Fortschritt, sondern kann sich auch als Verschlechterung, Niedergang, Verfall entpuppen. Der Maßstab der Erkenntniswahrheit paßt nicht für Glaubensgüter und Sitten, weil deren Geltungsansprüche nicht objektiv eindeutig prüfbar sind. Es kommt mehr auf ihre praktische Bewährung in der Ordnung des Zusammenlebens an. Ihr Wert hängt davon ab, was sie zur Orientierungssicherheit, zur Geborgenheit, zum Gemütsfrieden und zur Lebensfreude der Menschen beitragen und zum Zusammenhalt ihrer Gemeinschaften. Diese sinngesund-normativen Leistungen können Glaubensgüter aber nur dann erfüllen, wenn sie zumindest von der eigenen Gruppe in

7 Vgl. PAUL HAZARD: Die Krise des europäischen Geistes 1680–1715. Hamburg 1939 (Hoffmann und Campe); ders.: Die Herrschaft der Vernunft. Das europäische Denken im 18. Jahrhundert. Hamburg 1949 (Hoffmann und Campe).

8 Vgl. PETER TEPE: Theorie der Illusionen. Essen 1988 (Verlag Die blaue Eule).

9 Vgl. LESZEK KOLAKOWSKI: Die Gegenwärtigkeit des Mythos. München ³1984 (Piper).

Ehren gehalten werden, wenn sie gegen rivalisierende Ideen abgeschirmt und vor radikaler Kritik geschützt werden. Diese Voraussetzungen sind heute schwer zu sichern.

Wir leben unter der Last einer überreichen *Mischkultur*. Sie enthält verschiedenartige Traditionen, die nicht zusammenpassen: religiöse und atheistische, leistungsorientierte und genußorientierte, elitäre und egalitäre, regionale wie nationale und weltbürgerliche Traditionen usw. Viele widersprechen einander, für jede wird geworben, alle ändern sich unter dem Druck des Zeitgeistes.

Der *Zeitgeist* ist heutzutage individualistisch und rationalistisch, hedonistisch, nivellierend und moralisch nachgiebig. Er erlaubt fast alles, sofern nicht von ihm abgewichen wird. Selbstbewußtes Festhalten an sinn- und normgebenden Traditionen, die nicht zeitgeist-konform sind, gilt als verdächtig; Bejahung von Autorität als freiheitsfeindlich; Elitenbildung als demokratiegefährdend. Wer sich an diesen modernistischen Zeitgeist hält, wird anerkannt oder wenigstens in Ruhe gelassen. Wer ihm widersteht, wird verketzert und vom Einfluß auf die Öffentlichkeit fernzuhalten versucht. Im Bereich der weltdeutenden und normgebenden Glaubensgüter gibt es also nicht bloß ein Nebeneinander der Ideale, sondern ein Gegeneinander. Hier herrscht nicht bloß Pluralismus, sondern Kulturkampf.

Gemeinsame Ideale und gute Lebensformen

Was bedeutet das für die *Erziehung* in unserer Zeit? Sie muß in einer Lage geleistet werden, die durch *Kulturüberfluß*, *Kulturmischung* und *Kulturkampf* bestimmt ist. Das macht gute Erziehung schwierig. Sie setzt voraus, daß sich die Erzieher auf eine lebendige Tradition gemeinsamer Ideale und guter Lebensformen stützen können. Damit meine ich einen selbstverständlichen, relativ dauerhaften Grundkonsens über jene Güter der äußeren und inneren Kultur, die die eigene Gemeinschaft für die wichtigsten und wertvollsten hält. Nur wenn es im gemeinsamen Lebensraum von Erwachsenen und Heranwachsenden eine derartige Tradition gibt, ist *Werte-Erziehung* kein vergebliches Unternehmen¹⁰.

Warum ist Tradition für die Erziehung unentbehrlich? Weil Kinder und Jugendliche *Lernwesen* sind, die aus eigenem Antrieb am Beispiel ihrer Mitmenschen lernen, was in ihrer Gruppe zu wissen, zu glauben und zu können üblich und nötig ist. Sie warten nicht darauf, erzogen zu werden, sondern lernen weitgehend spontan, was hier selbstverständlich geschätzt wird und wonach man sich zu richten

10 Über die geschlossene Gruppe als Ort der Charakterformung vgl. WOLFGANG BREZINKA: Erziehung als Lebenshilfe. Eine Einführung in die pädagogische Situation. Wien ⁸1971 (Österreichischer Bundesverlag), 251 ff.

hat. Durch Erziehung kann nur ergänzt oder eventuell korrigiert werden, was die Kinder aus eigener Erfahrung mit ihrer Umwelt von selbst gelernt haben. Deshalb kommt es noch vor und neben jeder Erziehung darauf an, daß ihr Erfahrungsraum gut geordnet ist und übereinstimmende, relativ dauerhafte Anforderungen enthält.

Eine gute Tradition gemeinsamer Ideale und Lebensformen ist aber nicht nur für Kinder unentbehrlich, damit sie die gültigen Werteinstellungen *erwerben* können. Sie ist für alle Mitglieder einer Gemeinschaft notwendig, damit erworbene gute Werteinstellungen auch *beibehalten* und gestärkt werden können. Wir alle brauchen äußere Stützen, um nicht zu verwahrlosen. Selbst unser Gewissen wird stumpf und irrig, wenn es nicht von außen durch soziale Normen, Institutionen und Sanktionen gestützt wird. Der Erwerb wie die Erhaltung sittlicher Lebenstätigkeit hängen wesentlich davon ab, daß es in unserem Lebenskreis breite Übereinstimmung in den Idealen gibt und relative Beständigkeit der Ideale. Innerer Halt setzt äußeren Halt voraus. Gute Gesinnungen, Glaubensüberzeugungen und Tugenden gedeihen nur in Gemeinschaften, in denen sie Sitte sind und eine Tradition hinter sich haben¹¹.

Diese anthropologischen Einsichten sind seit PLATON und ARISTOTELES bekannt. Was läßt sich tun, um sie auch in unserer Lage für die Lebensführung und die Erziehung zu nutzen? Ich muß mich mit drei Hinweisen begnügen. Sie können nicht anders als standortgebunden sein, in meinem Fall also neo-konservativ¹².

Verwurzelung in Traditionsgütern

1. Bewährte sinnstiftende und normgebende Traditionsgüter sind knapp und schwer ersetzbar. Deshalb müssen sie geschont und gepflegt werden. Je schneller sich die materiell-technischen Lebensbedingungen ändern, desto mehr werden Traditionsgüter gebraucht, weil sie im Wandel Kontinuität sichern. Sie schützen Personen und Gruppen davor, sich selbst fremd zu werden. Sie sind auch ein Bindeglied zwischen den Generationen. Wem an Lebenstätigkeit und seelischer Gesundheit der Jugend gelegen ist, der wird für Verwurzelung in Traditionsgütern sorgen und nicht ihre Entwurzelung betreiben; er wird Beheimatung fördern und nicht Entfremdung; gute Bindungen und nicht totale Emanzipation, Wertnihilismus und Bindungsscheu.

11 Vgl. WOLFGANG BREZINKA: Der lernbedürftige Mensch und die Institutionen. In: BREZINKA: Erziehungsziele, Erziehungsmittel, Erziehungserfolg. Beiträge zu einem System der Erziehungswissenschaft. München³ 1995 (Reinhardt), 85–120.

12 Zur Erläuterung dieser Einstellung vgl. HERMANN LÜBBE: Fortschrittsreaktionen. Über konservative und destruktive Modernität. Graz 1987 (Styria).

Dieser Grundsatz hat folgende Konsequenzen. Verwurzelung, Beheimatung, gute Bindungen entstehen aus *Liebe* und werden durch Liebe und *Treue* erhalten. Liebe setzt Bevorzugung des Geliebten voraus, Konzentration auf den Gegenstand der Liebe und relative Teilnahmslosigkeit gegenüber anderen möglichen Liebesobjekten. Es gibt unermeßlich mehr wertvolle Güter in der Welt als ein Mensch lieben und sich vertraut machen kann. Der Preis für das Glück der Liebe, der Verwurzelung und Beheimatung liegt in der Beschränkung auf das Wenige, das wir bis zu tiefer Vertrautheit uns anzueignen und zu genießen fähig sind.

Das bedeutet, daß der *Kulturüberfluß* zur Gefahr für die Lebenstüchtigkeit und die seelische Gesundheit wird, wenn junge Menschen ihm ohne eine Tradition des Klassischen schutzlos ausgeliefert sind, d. h. ohne eine Tradition der *für uns* gültigen und maßgebenden Orientierungsgüter¹³. Abschirmung gegen alles Schädliche und Überflüssige, Besinnung auf das für uns Wesentliche und Einübung der ihm gemäßen Erlebnis- und Handlungsweisen¹⁴ sind lebensnotwendig und deshalb Pflicht der Erzieher. Für den Kulturkampf bedeutet das: es gibt für die Anhänger bewährter Traditionen keinen vernünftigen Grund, sich von Gegnern einschüchtern zu lassen. Gute Traditionen sind zu wichtig, um sie nur zaghaft und defensiv zu vertreten.

Befreiung von Zerrbildern

2. Um im Kulturkampf bestehen zu können, darf man sich nicht durch Zerrbilder täuschen lassen, die von der geistigen Lage, den noch vorhandenen Traditionsbeständen und der Natur des Menschen im Umlauf sind. Die geistige Lage wird von entwurzelten Modernisten beifällig so dargestellt, als ob alle nicht-rationalistischen Traditionen bereits abgerissen, alle vor-modernistischen Glaubensgüter und Lebensformen schon untergegangen oder rettungslos im Sterben seien. Sie werden darin von kraftlosen unaufgeklärten Konservativen bestätigt, die aus Trauer über verlorene Traditionsbestände Schwarzmalerei betreiben und die Gegenwart als nihilistische Wüste darstellen. Es ist richtig, daß Gefühle der Sinnlosigkeit, daß Haltlosigkeit, Lieblosigkeit, Treulosigkeit weit verbreitet sind. Es gibt aber trotz großer Verluste an religiösen und humanistischen, nationalen und ständischen Traditions Gütern noch viele fortlebende Bestände, die unbekümmert um den Zeitgeist gepflegt und weitergegeben werden. Ohne diese religiös-welt-

13 Vgl. WOLFGANG BREZINKA: «Ausgewogene Bildung» in einer wertunsicheren Gesellschaft. In: Glaube, Moral und Erziehung, 134 ff.

14 Zur Habitualisierung normgemäßer Erlebnis- und Verhaltensweisen als notwendige Bedingung für die Lebensbewältigung vgl. WOLFGANG BREZINKA: Tüchtigkeit. Analyse und Bewertung eines Erziehungszieles. München 1987 (Reinhardt), 71 ff.

anschaulichen, moralischen und ästhetischen Selbstverständlichkeiten wäre unser persönliches und soziales Leben weit chaotischer als es tatsächlich ist.

Wehren wir uns auch gegen die Täuschung durch ein intellektualistisches Menschenbild. Es suggeriert, die Menschen seien auf grenzenlose Aufklärung programmierte Wesen. Es unterstellt, daß sie nicht genug bekommen können an Informationen, an kritischer Durchleuchtung und Entzauberung der Welt, an der Entweihung des Heiligen, der Demaskierung des Guten und der Vertreibung des Schönen aus ihrem Leben. In Wirklichkeit haben die Menschen aber nicht nur sinnliche und intellektuelle Bedürfnisse, sondern auch emotionale: nach Geborgenheit in einem begrenzten Horizont, nach Gemeinschaft im Gebundensein an verehrungswürdige Güter, nach Idealen, die nicht durch «Hinterfragen» aufgelöst werden. Diese traditionsbejahenden Bedürfnisse setzen sich auch gegen einen traditionsfeindlichen Zeitgeist durch, wenn sie zu lange unbefriedigt bleiben. Dann wird der Zeitgeist wieder traditionsfreundlicher. Gerade dies ist als Reaktion auf die anarchistischen Ausschweifungen banaler Kulturrevolutionäre derzeit im Gange.

Schließlich ist auch der Einfluß der Wert nihilisten auf die Jugend begrenzt. Schon die Kinder haben Sinn für das Gute, Schöne, Tröstliche, Schützende einer verlässlichen Lebensordnung. In den Reifejahren kommt es naturgesetzlich zur Ich-Entdeckung, zur Wert-Entdeckung, zur Ideal-Setzung, zum Entwurf eines Lebensplanes. Das ist auch eine Chance zur Wieder-Entdeckung hilfreicher Traditionsgüter. Sie kann erzieherisch genutzt werden. Es hat in der Kulturgeschichte mehrfach Renaissance gegeben, Erneuerungen, Wiederbelebungen, die in kleinen Kreisen begonnen und große Wirkungen gehabt haben. Diese Möglichkeit besteht weiterhin.

Es gibt also trotz berechtigter Zukunftssorgen auch Gründe zur Hoffnung, sobald wir uns von den Zerrbildern über unsere Lage befreien¹⁵.

Mut zu guter Erziehung

3. Es liegt im Interesse jeder Gemeinschaft, ihre normativen Orientierungsgüter zu pflegen und den Nachwuchs an sie zu binden. Ein unentbehrliches Mittel dafür war von jeher das *Erziehungswesen* samt *Seelsorge* und *Erwachsenenbildung*. In unserer wertunsicheren Gesellschaft sind aber begreiflicherweise auch viele Erzieher nicht mehr sicher, was sie werthalten, vermitteln und unterstützen, fallen lassen oder bekämpfen sollen. Deshalb neigen sie dazu, als Autoritätsträger vorzei-

¹⁵ Vgl. WOLFGANG BREZINKA: Erziehung in einer wertunsicheren Gesellschaft. München ³1993 (Reinhardt), 14, 25 ff., 55 ff., 103 ff., 220 ff.

tig abzutreten statt Wegweiser im Labyrinth von Kulturüberfluß und Kulturkampf zu sein. Sie überlassen die Wahl der Orientierungsgüter dem Belieben ihrer unreifen Schützlinge und damit dem Zufall, dem Unterhaltungsmarkt und den Ausbeutern jugendlicher Neugier und Unerfahrenheit. Das geschieht teils aus dem Mißverständnis, teils unter dem Vorwand, auf diese Weise die Freiheit der Kinder und ihr Recht auf Selbstbestimmung zu achten. Publizistischer Ausdruck dafür sind die Propaganda für «Antipädagogik»¹⁶ und das Schlagwort «Ende der Erziehung»¹⁷. Gegen diese Flucht von Eltern und Lehrern aus der erzieherischen Verantwortung hat CHRISTA MEVES schon 1970 die Parole «Mut zum Erziehen!» gesetzt¹⁸. «Mut zum Erziehen» bedeutet «Mut zu guter Erziehung»¹⁹. Was dazu gehört, ist nach den *Aufgaben der Erziehungsträger* Eltern, Staat und Glaubensgemeinschaften verschieden. Jeder muß sich jedoch auf Traditionsgüter stützen und dafür sorgen, daß sie zur persönlichen Richtschnur werden.

Bürgertugenden und Schülertugenden

Der *Staat* als Träger des öffentlichen Schulwesens ist vor allem dafür verantwortlich, daß die Anerkennung der «Grundwerte» gesichert wird. Damit sind jene Orientierungsgüter gemeint, die allen Bürgern gemeinsam sein sollen, weil von ihnen das geordnete Zusammenleben und der Fortbestand der Nation abhängen. Angesichts des Wertepluralismus in der Gesellschaft sind seine Lehrer in religiös-weltanschaulichen Fragen zur Neutralität, Unparteilichkeit und Toleranz verpflichtet. Das gilt jedoch nicht, wenn es um die *Bürgertugenden* geht, um die Grundpflichten gegen die Mitmenschen, um die *Schülertugenden* wie Fleiß, Ordnungsliebe, Pünktlichkeit, Gehorsam und um den Grundkonsens über die zentralen Kulturgüter, die die Lehrpläne zur Aneignung vorschreiben. Für sie müssen die Lehrer eintreten und ihre Schüler zu gewinnen versuchen²⁰.

Je mehr jedoch in unserer individualistischen Demokratie der Wertepluralismus, die Individualisierung der Lebensstile und die Nachgiebigkeit gegen Normverlet-

16 Vgl. HUBERTUS VON SCHOENEBECK: *Antipädagogik im Dialog. Eine Einführung in antipädagogisches Denken.* Weinheim 1985 (Beltz).

17 HERMANN GIESECKE: *Das Ende der Erziehung.* Stuttgart 1985 (Klett-Cotta).

18 CHRISTA MEVES: *Mut zum Erziehen.* Hamburg 1970 (Furche). Vgl. auch: *Mut zur Erziehung.* Beiträge zu einem Forum am 9./10. Januar 1978 im Wissenschaftszentrum Bonn-Bad Godesberg. Stuttgart 1979 (Klett-Cotta).

19 Vgl. WOLFGANG BREZINKA: *Nicht «Ende der Erziehung», sondern «Mut zu guter Erziehung»!* In: *Gewerkschaftliche Monatshefte*, 44. Jg. (1993), 711-716.

20 Vgl. WOLFGANG BREZINKA: *«Werte-Erziehung» in einer wertunsicheren Gesellschaft.* In: *Pädagogische Rundschau*, 48. Jg. (1994), 53 ff.

zer zunehmen, desto mehr wächst der Druck auf die Schulen, sich für alle möglichen Orientierungsgüter zu öffnen, aber keine mehr entschieden als verbindlich auszuzeichnen. Es soll über alles informiert, aber nichts eindeutig bevorzugt und sanktioniert werden. An die Stelle von religiöser Erziehung ist Religionskunde getreten, an die Stelle von Moralerziehung Ethikunterricht über moralphilosophische Abstrakta. Es wird bestritten, daß ein gültiges Ideal der Allgemeinbildung einschließlich ihrer moralischen Elemente heute noch möglich ist und staatlich vorgeschrieben werden darf. Wenn diesem Druck nachgegeben wird, dann werden die Schulen aus Pflegestätten der gemeinsamen Orientierungsgüter zu Mitschuldigen an ihrer Demontage.

Diese Gefahren für die öffentliche Schulerziehung müssen erkannt und so weit wie möglich eingedämmt werden. Wir müssen aber auch mit den Grenzen der Werte-Erziehung in areligiösen pluralistischen Massenanstalten rechnen. Auf sie hat der Zürcher Philosophie-Dozent FRIEDRICH WILHELM FOERSTER (1869-1966) schon vor 90 Jahren hingewiesen. Er hatte in Zürich zwischen 1897 und 1913 als Pionier einer freisinnig-aufgeklärten Moralerziehung ethische Kurse für Knaben und Mädchen im Schulalter gehalten. Seine Erfahrungen haben ihn jedoch bald zur «Einsicht in die absolute pädagogische Unzulänglichkeit aller religionslosen Jugenderziehung» gebracht²¹. Von da an blieb er lebenslang überzeugt, «daß eine wirkliche Charakterbildung . . . nur von der *religiösen Schule* und nicht von einer neutralen Schule erwartet werden kann, die nur ein Ausdruck der modernen Wurzellosigkeit ist . . ., eine vorübergehende unumgängliche Übergangserscheinung»²².

Die unersetzliche Familie

Auch wer dieser Prophezeiung mit Skepsis begegnet, wird zugeben: es besteht heute ein Widerspruch zwischen dem Auftrag der Schule, Werte-Erziehung zu leisten, und dem Abbau der Voraussetzungen dafür. Es führt kein Weg vorbei an der alten Erkenntnis, daß gute *Familien* für das Glück der Erwachsenen wie für eine gute Erziehung der Kinder unersetzlich sind. Die Eltern sind frei von den relativierenden und minimalistischen Beschränkungen gläubiger Lebensführung, die der verweltlichte Staat seinen Schulen auferlegen zu müssen meint. Sie können in ihren Familien alte Traditionen pflegen und neue begründen, die auf vielen

21 FRIEDRICH WILHELM FOERSTER: Jugendlere. Berlin 1915 (Reimer), Zweites Vorwort von 1907, X ff.

22 FRIEDRICH WILHELM FOERSTER: Moderne Jugend und christliche Religion. Psychologische und pädagogische Gesichtspunkte. Freiburg 1960 (Herder), 377 (Hervorhebung im Original).

Gebieten seelische Verwurzelung und kulturelle Beheimatung ermöglichen: von Spiel, Arbeit und Umgangsformen über das Lied- und Lesegut bis zu Gebeten und Feiern.

Das ist allerdings für moderne Kleinfamilien kaum zu schaffen, wenn sie ganz auf sich allein gestellt bleiben. Sie brauchen Schutz, Stärkung und Anregung durch eine *größere Gemeinschaft von Gleichgesinnten*²³. Wo noch religiöser Glaube lebendig ist, kann das eine Religionsgemeinschaft sein. Wenn er abgestorben ist, gibt es noch viele andere gemeinschaftsstiftende Güter, Interessen und Aufgaben. Sinngabende Traditionsgüter sind nicht auf religiöse Glaubensgüter beschränkt. Es gehört zum aufgeklärten Konservatismus, die «kleinen Sinnantworten» nicht zu verachten²⁴, wenn die großen, totalen oder transzendentalen unerreichbar geworden sind. Auch weise Zurücknahme der Ansprüche an Gott und die Welt gehört zur abendländischen Überlieferung.

23 Vgl. BREZINKA 1993, 55 ff.

24 ODO MARQUARD: Zur Diätetik der Sinnerwartung. In: MARQUARD: Apologie des Zufälligen. Stuttgart 1987 (Reclam), 48.

Vorsehungsglaube und Ehrfurcht vor dem Leben

Pater Kentenich und Albert Schweitzer

Elisabeth Hurth

Albert Schweitzer heranzuziehen, wenn es um Pater Joseph Kentenich geht, mag überraschen. Die Lebenswege beider Persönlichkeiten nehmen sich grundverschieden aus. Der eine ist Theologe, Prediger, Kulturphilosoph, Organist und Bachspezialist und verwirklicht in der Mitte seines Lebens den Entschluß, sich als Arzt in Afrika einem «unmittelbaren menschlichen Dienen» zu weihen, ein Entschluß, durch den das Urwaldspital Lambarene schließlich zu einem der eindrucksvollsten Symbole der Menschlichkeit wird.¹ Der andere ist Priester, Erzieher in der Gemeinschaft der Pallottiner und Gründer der Schönstattbewegung, die vorsehungsgläubig den Menschen und die Gesellschaft sittlich-religiös erneuern und nach dem Bild der Gottesmutter «neue Menschen in neuen Gemeinschaften» formen will.²

Bei so unterschiedlichen Lebenswegen einen Vergleich anzustellen, mag auf den ersten Blick nicht nur überraschen, sondern auch befremden. Gewiß, die Lebensdaten stehen sich zeitlich nahe, die Todesjahre liegen nur drei Jahre auseinander. Aber weder haben sie sich persönlich gekannt, noch kommen sie aus vergleichbaren theologischen Landschaften. Dennoch gibt es zahlreiche Berührungspunkte und Gemeinsamkeiten. So kann sich der Vergleich zwischen Pater Kentenich und Albert Schweitzer zunächst darauf stützen, daß Pater Kentenich schreibend auf Albert Schweitzer eingeht: Am 18.3.1937, anläßlich der Exerzitien für die Schönstätter Marienschwestern, nimmt Pater Kentenich auf Schweitzers Ehrfurchtsethik Bezug. Aus dem Wortlaut der Einleitung der entsprechenden Stelle im internen Schriftgut geht hervor, daß Pater Kentenich bereits bei vorangegangenen Gelegenheiten «schon einmal . . . von dem evangelischen Theologen, Arzt und Missionar Albert Schweitzer» «erzählt» hat.³ Während seines Aufenthaltes im Konzentrationslager Dachau sieht Pater Kentenich Schweitzers *Aus meiner Kindheit und Jugendzeit* (1925²) ein und zitiert Teile dieses Werks in seiner Studie *Marianische Werkzeugsfrömmigkeit*, die er 1944 als «Häftling Nr. 29392» im

1 Albert Schweitzer, *Gesammelte Werke* in fünf Bänden, hrsg. von Rudolf Grabs, München 1974 (= G), I, 99.

2 Vgl. Joseph Kentenich, *Daß neue Menschen werden. Eine pädagogische Religionspsychologie*, Vallendar-Schönstatt 1971, 70 f.

3 Internes Schriftgut – Exerzitien für die Schönstätter Marienschwestern, 18.3.1937 (= I), 87.

Konzentrationslager verfaßt.⁴ Die Rechtfertigung für den Vergleich liegt aber noch tiefer. Der Vergleich kann dazu dienen, auf Verwandtes in dem zu stoßen, was den Glauben als Lebensoffenbarung und Lebenspraxis bestimmt. Die persönlichen Wege von Albert Schweitzer und Pater Kntenich erhalten ihre Unantastbarkeit und Vorbildlichkeit durch die Einheit von Wort und Tat, die Kongruenz von Glaube und Leben. Beide gewinnen ihre Glaubwürdigkeit dadurch, daß der Glaube lebensmäßig ist, gelebter Glaube, Verifikation des Wortes und des Denkens. Im praktischen Vollzug verliert sich der Glaube nicht in Ideenhaftigkeit, sondern schließt eine entsprechende Lebensantwort ein.

Der lebenspraktischen Relevanz des Glaubens entspricht bei Pater Kntenich und Albert Schweitzer eine Erfahrungstheologie, die sich der Wissenschaft lebensmäßig annähert. Beide sind weder als Fachwissenschaftler noch als universitäre Theologen zu beschreiben. Sie sind vielmehr «Lebensbeobachter» (M 113) und «Verbindungsoffiziere zwischen Wissenschaft und Leben».

Das Glaubensleben als Lebensvollzug – dies begründet bei beiden zugleich auch die anthropologische Ausrichtung der Theologie, die die Glaubenserfahrung in den Mittelpunkt stellt. Bei Schweitzer führt dieser Ansatz auf eine Hermeneutik, die das im «tätigen» «Wirken» (G II, 373) Erfahrene und Erlebte zum Kriterium theologischer Wahrheitsvergewisserung macht und das Verstehen des Glaubens mit dem Verstehen des Lebens in eins setzt.⁵ Bei Pater Kntenich wendet sich dieses Verstehen durch tätiges Erleben und Wirken in die Priorität des Lebensvorgangs vor der Idee. Entsprechend ist das Christentum für Pater Kntenich «primär eine Lebensoffenbarung und nur sekundär eine Wahrheitsoffenbarung, also primär Entschleierung und Mitteilung des Lebens und sekundär Entschleierung und Mitteilung von Wahrheiten».⁶

Ein solcher Ansatz, der auf Lebensoffenbarung und Lebensmitteilung ausgeht, ist nicht an abgehobenen philosophischen oder theologischen Spekulationen interessiert, er versucht im Blick auf den Gesamtorganismus Lebensvorgänge zu wecken und sie zu begleiten. Die Initiation und Begleitung von Lebensvorgängen geschieht integrierend, unter Einbeziehung auch theologisch gegensätzlicher Positionen.⁷ Dieser integrative Ansatz bedeutet nicht eine vollständige Über-

4 Zur Entstehungsgeschichte der Studie «Marianische Werkzeugsfrömmigkeit», Vallendar-Schönstatt 1974 (= M) vgl. Engelbert Monnerjahn, Häftling Nr. 29392. Der Gründer des Schönstattwerkes als Gefangener der Gestapo 1941–1945, Vallendar-Schönstatt 1973², 261 f.

5 Vgl. Erich Gräber, Albert Schweitzer als Theologe, Tübingen 1979, 229 f. und Clemens Frey, Christliche Weltverantwortung bei Albert Schweitzer, Bern 1993, 103 f.

6 Oktoberwoche 1950. Vorträge vom 16. bis 20.10.1950 an die Schönstattfamilie, 130 f.

7 Vgl. Paul Vautier, Maria, die Erzieherin, Vallendar-Schönstatt 1981, 61.

nahme religionsphilosophischer Systeme, er verwischt auch nicht grundlegende theologische Unterschiede, aber er stellt in der Rezeption jeweils die spirituellerpädagogische Bedeutung vor das theologische und philosophische System. So entkräftet die theologische Differenz zu Schweitzer auch keineswegs Pater Kentenichs Interesse an Schweitzers Ethik, denn im Blick auf die «praktischen Konsequenzen» (M 26) erweist sich Schweitzers Position mit der eigenen pädagogischen Religionspsychologie durchaus vereinbar.

Vor diesem Hintergrund zeigt sich bei Albert Schweitzer und Pater Kentenich eine grundsätzliche Übereinstimmung in der Wertschätzung des Menschlichen: Angesichts der entwürdigenden Vermassungs- und Verkopfungstendenzen einer technisierten und innerlich unpersönlichen Kultur plädieren beide für die Unverfügbarkeit und Unantastbarkeit des Menschen als individuelle Person. Die Wertschätzung des Menschlichen ist bei beiden an das Anliegen gebunden, das Leben auf seine religiöse Mitte zurückzuführen. In einer zunehmend inhumaner werdenden Zeit, in der nach Schweitzer Menschen «verkümmern» und innerlich «verrohen» (G II 38, 40), einer «entchristlichten Zeit» (M 31), in der nach Pater Kentenich der fremd gewordene Gott «in einen luftleeren Raum» verbannt wird (M 172-173), suchen beide einen über das rein Machbare und Instrumentelle hinausgehenden genuin religiösen Zugang zur Wirklichkeit, der Religion und Ethik nicht auseinanderdividiert.

Damit ist zugleich auch genau der Punkt bezeichnet, der Pater Kentenichs und Albert Schweitzers Positionen für die Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen Ethik-Boom relevant macht. Bei Albert Schweitzer und Pater Kentenich findet sich jeweils ein Korrektiv zu jenem ethischen Positivismus der Gegenwart, der den «Verlust der Tugend» (Alasdair MacIntyre) diagnostiziert, dem Menschen die Begründungsressourcen für ein allgemeines Moralprinzip abspricht und jede Moral historisch und individualistisch versteht. Pater Kentenich und Albert Schweitzer eröffnen dagegen einen Horizont des Allgemeinen, der den Primat des sittlichen Willens über Triebmechanismen bekräftigt und zu einem ehrfürchtigen Handeln aufruft, das aus der Mächtigkeit der Gedanken gegen alles resignierende Sich-leben-lassen zur Tat drängt und die Tugendideale vor einer funktionalistischen Auflösung in Pragmatismus bewahrt.⁸ Daß von hier aus ganz unterschiedliche Fundierungen der Ethik möglich sind, zeigt sich dort am deutlichsten,

8 Zum ethischen Positivismus und Schweitzers Bedeutung in diesem Zusammenhang vgl. Wolfgang Erich Müller, *Albert Schweitzers Kulturphilosophie im Horizont säkularer Ethik*, Berlin/New York 1993, 32 f., bes. 40. Vgl. auch Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/New York 1987, und Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt 1993.

wo die Weltfrömmigkeit Schweitzers auf einen Vorsehungsglauben trifft, der die Suprematie des Ethischen in der Religion letztlich aufbricht.

I

Pater Kantenich und Albert Schweitzer liefern beide unbeschönigte Diagnosen von erschreckenden «Zeitkrankheiten» (I 87) und «Zeitirtümern» (M 170, 172), die vor dem Hintergrund zunehmender Technisierung, Rationalisierung und Dehumanisierung von ungebrochener Aktualität sind. So ist Pater Kantenichs Studie *Marianische Werkzeugsfrömmigkeit* in einen bedrückenden zeitgeschichtlichen Kontext hineingeschrieben, in eine diabolische, «entartete», brutal-männliche Zeit (M 112), in der nach Pater Kantenich das Herannahen eines religionslosen Zeitalters seinen ersten schrecklichen Höhepunkt erreicht hat. Diese Zeitdiagnose zielt nicht so sehr auf dogmatische Irrlehren als vielmehr auf ein falsches Menschen- und Gesellschaftsbild. «Wir leben», so das Urteil Pater Kantenichs, «im Zeitalter anthropologischer Häresien» (M 170). Diese «anthropologischen Häresien» bestimmen eine Umbruchszeit, die sich vom libertinistischen Individualismus abkehrt zu einem kollektivistischen Massenmenschentum, das alle Bereiche der Gesellschaft totalitär erfaßt. «Der Massenmensch feiert überall seine Triumphe» (M 135).

Das totalitäre, kollektivistische Massenmenschentum birgt eine doppelte Bedrohung: Zum einen wird der Wert des einzelnen mißachtet und verzweckt. Die individuelle Persönlichkeit geht im Kollektiv auf und wird austauschbares Teil einer «Maschine», die die Belange des einzelnen bedingungslos den Belangen des Ganzen, der Masse unterordnet. Diese «fein arbeitende . . . Maschine (ist) schnell bereit, . . . jedes unbrauchbare Teilchen auszuscheiden und durch andere, bessere zu ersetzen» (M 161). Zum anderen wird die menschliche Freiheit durch eine totale Identifikation mit versachlichten Mechanismen zerstört. Jegliche Entscheidung aus verantworteter Freiheit wird vernichtet durch die Anpassung und Auslieferung an einen Ersatzgott, das Kollektiv.⁹

Pater Kantenichs Warnungen vor den Gefahren eines kollektivistischen Massenmenschentums treffen sich ganz mit der Zeitanalyse Albert Schweitzers. Die eigentliche Bedrohung für die Kultur sieht Schweitzer in einer rationalisierten, ausschließlich nach den Maßstäben der «Gesamtheit» (G II, 41, 43) organisierten Welt, in der sich der einzelne in den «Automaten» der «Kollektivität» (G II, 44)

9 Zum Problem des Massenmenschentums vgl. u. a. J. Kantenich, Daß neue Menschen werden, 22 ff.; Das Lebensgeheimnis Schönstatts, II. Teil: Bündnisfrömmigkeit, Vallendar-Schönstatt 1972, 194 f.

flüchtet. «Von Jahr zu Jahr», beobachtet Schweitzer, «wird das Verbreiten von Meinungen mit Ausschalten des Denkens von den Kollektivitäten immer weiter ausgebaut» (G II, 42-43). Schweitzers Deutung der Folgen dieser Entwicklung liegt auf der Linie der Zeitdiagnose Pater Kentenichs: In der verwalteten, rationalisierten Welt des Kollektivismus bekommen Menschen «in unheimlicher Weise als Menschen über Menschen Gewalt» (G II, 412). Dadurch bildet sich «eine herabgesetzte Vorstellung vom Menschen aus», der Mensch erhält ein «Maschinenherz», er wird «einem Zweck geopfert» (G II, 35, 407, 358). So werden zugleich die «Urrechte der Individualität» zerstört, der einzelne verliert «sein Urteil an das der Masse» (G II, 42, 43).

Die «Vermassung» (M 172) und Versachlichung des Lebens haben nach Pater Kentenich mehrere Wurzeln. Als Hauptursache nennt Pater Kentenich die «idealistisch-mechanistische» Denkweise (vgl. M 90).¹⁰ Dieses Denken trennt Idee und Leben, Verstand und Gefühl und reißt Gott und Mensch radikal auseinander. Es zerstört alle Bindungen und Beziehungen des Menschen und errichtet eine unüberwindbare Kluft zwischen Glaubenslehre und Glaubensleben. Die mechanistische Denkweise führt so zu einer bedrohlichen «Entpersönlichung» (M 172), und zwar in zweierlei Hinsicht: Es reißt zunächst das Leben aus allen Zusammenhängen heraus, entwurzelt den Menschen und stürzt ihn in eine Kontaktnot, die seine psychische Integrität zerstört und tiefere persönliche Beziehungen zum Mitmenschen unmöglich macht. Von diesem Streben nach «vollständiger Entpersönlichung: nach persönlicher Entpersönlichung und Entpersönlichung der Mitmenschen» bleibt aber auch das Gottesbild nicht unberührt. Es wird in den «Entpersönlichungsprozeß hineingezogen» (M 172). Das mechanische Auseinanderreißen von Gott und Mensch läßt keine Verbindung zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Natur und Übernatur zu. So zieht ein steriler religiöser Intellektualismus herauf, ein «Transzendentismus», der jede Erfahrung eines «persönlichen» Gottes ausschließt.¹¹ Die biblisch-personale Gottesbeziehung verkümmert zu einer lebensfernen, wirklichkeitsleeren Idee: «(Die) unbegreifliche, ewige Weisheit ... (wird) nur als ein unpersönliches ‚Es‘ und nicht als ein persönliches ‚Du‘ erkannt und anerkannt ...» (M 172).

Wo eine «persönliche» Gebundenheit an den «persönlichen» Gott verschwindet, droht nicht nur eine Entpersönlichung Gottes, sondern zugleich auch eine weitere Gefahr, die Isolierung und «Entmenschlichung» Gottes (M 177). Er wird zum «ganz anderen» (M 173), fernen Gott. «Für ungezählt viele wird dadurch das Ant-

10 Zum «mechanistischen» Denken vgl. u.a.: J. Kentenich, Daß neue Menschen werden, 70 f.

11 Zum Problem des «Transzendentismus» vgl. J. Kentenich, Grundriß einer neuzeitlichen Pädagogik für den katholischen Erzieher, Vallendar-Schönstatt 1971, 189 ff.

litz Gottes so entmenschlicht, so entstellt, daß er nicht mehr erkennbar ist» (M 174). Wenn aber die Immanenz Gottes verschwindet und Gott gleichsam in der Welt anfällt, lebt der Mensch nur aus sich selbst. Von hier aus führt der Weg unmittelbar zum nationalsozialistischen Bild vom erlösten Menschen: «Der Mensch von heute braucht keinen Erlöser, er will aus eigener Kraft die Erde zum Himmel machen und – macht sie zur Hölle» (M 177).

Pater Kantenichs Warnungen vor einer Versachlichung des Menschen und seiner Beziehungen zum Mitmenschen entsprechen der Kritik Schweitzers an der zunehmenden Dehumanisierung und Rationalisierung der Welt. Schweitzer sieht die fortschrittsgläubige Massengesellschaft «auf dem Wege zur Inhumanität»: «Die Verhältnisse lassen es nicht zu, daß wir uns untereinander als Mensch zu Mensch verhalten ... Die Affinität zum Nebenmenschen geht uns verloren ... Wo das Bewußtsein schwindet, daß jeder Mensch uns als Mensch etwas angeht, ... (ist) das Fortschreiten zur entwickelten Inhumanität ... nur noch eine Frage der Zeit» (G II, 37, 38). Am Ende dieser Fehlentwicklung steht der «Übermensch» (G II, 461), die «Bestie» Mensch (M 160), die sich aus maßloser Überschätzung heraus selbst vergötzt.

Mit Blick auf dieses «Übermenschentum» greift Pater Kantenich in seiner Studie *Marianische Werkzeugsfrömmigkeit* jene Stellen aus Schweitzers Selbstdarstellung heraus, in denen Schweitzer über das «Verhältnis des Menschen zum Menschen» (M 125) spricht, seine Verpflichtung dem Mitmenschen gegenüber. So verweist Pater Kantenich mit Albert Schweitzer auf die Notwendigkeit des ehrfürchtigen Umgangs mit dem «Nebenmenschen» und fremdem Leben. Grundlegende Inhalte dieser «tiefen Ehrfurcht vor allem Leben und vor den Geheimnissen der Menschen» (M 123) sind nach Schweitzers Selbstdarstellung Menschlichkeit, Herzlichkeit und Dankbarkeit (vgl. M 122 f. = G I, 303 f.). Wer in diesem Sinne ehrfürchtig sein will, darf nie einen Menschen einem Zweck opfern oder in das Geheimnis einer Persönlichkeit eindringen. Nur der ehrfürchtige Umgang miteinander bewahrt die Liebe vor der Gefahr der völligen Aneignung. Ehrfurcht steht so gegen ein zupackendes Verfügen über den anderen. Entsprechend hebt Pater Kantenich aus Schweitzers Selbstdarstellung im Manuskript folgende Aussagen hervor: «Sich kennen will nicht heißen, alles voneinander zu wissen, sondern Liebe und Vertrauen zueinander haben und einer an den anderen glauben ... Es gibt nicht nur eine leibliche, sondern auch eine geistige Schamhaftigkeit, die wir zu achten haben» (M 125-126 = G I, 306).

Liebe aus der Haltung der Ehrfurcht bedeutet daher nicht in erster Linie einen beherrschenden Zugriff, sondern ein Zugleich von Ferne und Nähe. So darf auch «keiner von uns ... behaupten, daß er einen anderen wirklich kenne, und wenn er seit Jahren täglich mit ihm zusammen lebt. Von dem, was unser inneres Erleben ausmacht, können wir auch unseren Vertrautesten nur Bruchstücke mitteilen ...

Wir wandeln miteinander in einem Halbdunkel, in dem keiner die Züge des anderen genau erkennen kann. Nur von Zeit zu Zeit, durch ein Wort, das zwischen uns fällt, steht er für einen Augenblick neben uns wie von einem Blitz beleuchtet. Da sehen wir ihn, wie er ist. Nachher gehen wir wieder, vielleicht für lange, im Dunkel nebeneinander her und suchen vergeblich, uns die Züge des anderen vorzustellen. In diese Tatsache, daß wir einer dem anderen Geheimnis sind, haben wir uns zu ergeben» (M 125 = G I, 305-306). Ehrfurcht ermöglicht das Sein-lassen dieses Geheimnisses, ein Auf-sich-wirken-lassen, das darauf verzichtet, «das Gesicht des anderen abzutasten und in sein Herz hineinzulangen» (M 126 = G I, 307).

Ehrfurcht verzweckt den Menschen nicht, sondern läßt ihn für sich selbst sprechen. Gerade unter diesem Aspekt kommt der Ehrfurcht eine besondere ethische Funktion zu. Angesichts der Gefährdung des Menschlichen durch die Folgen einer sachlich verwalteten Massengesellschaft ist Ehrfurcht ein unabdingbares Gegengewicht zu den inhumanen Strukturen einer unpersönlich durchkonstruierten Welt, ein Gegengewicht, das alles instrumentalisierende, auf Machbarkeit gerichtete Gehabe durch die Vorstellung des Unverfügbaren und Unantastbaren aufbricht und zugleich den Bruch zwischen technisch-wissenschaftlicher Grundhaltung und Humanität, zwischen Machbarkeitsdenken und Ethik zu schließen vermag.

II

Die Haltung der Ehrfurcht gilt nach Pater Kentenich nicht nur für die naturhaft-natürlichen Bindungen von Mensch zu Mensch, sondern in besonderer Weise auch für das «ehrfürchtige, persönliche Verhältnis zwischen ... Geschöpf und Schöpfer» (M 173). Ehrfurcht meint die rechte Haltung der Aufgeschlossenheit und Empfänglichkeit für göttliches Wirken, das ehrfürchtige Innewerden der Person Gottes mit «Hingabe» (M 4) und «Abstandsgefühl» (M 175). Wer sich nach dem Vorbild Mariens von diesem ehrfürchtigen Innewerden formen läßt, wächst in seiner Personalität und reift zugleich zu einer persönlichen Bindung an den Vatergott. Genau dort aber, wo dieser natürlich-übernatürliche Bindungsorganismus der «Gefahr der Entpersönlichung Gottes» (M 173) entgegentritt, liegt Schweitzers Position, wie Pater Kentenich in seiner Auswertung von Schweitzers «Lebenserfahrung und -beobachtung» anmerkt, «auf einer anderen Ebene» (M 133). Es wird dabei deutlich: So enig sich Albert Schweitzer und Pater Kentenich in ihren Warnungen vor Entpersönlichung und kollektivistischem Massenschwermut sind, so unterschiedlich sind zugleich auch die Voraussetzungen, von denen aus die Diagnose dieser «Zeitkrankheiten» gestellt wird.

Dies zeigt sich bereits im Verständnis des Ehrfurchtsbegriffs, der bei Albert Schweitzer ethischer, bei Pater Kantenich dagegen religiöser bestimmt ist. So ist für Pater Kantenich reine Humanität ohne Gnade nicht tragfähig. Entsprechend ist Ehrfurcht vom Menschen allein nicht leistbar. Zur Ehrfurcht gehört die «seins- und gesinnungsgemäße Hingabe an Gott selber und das hochgradige Abhängigkeitsbewußtsein von seiner Gnade und Kraft» (M 26). Der Ehrfurchtsbegriff steht so in einem theozentrischen und patrozentrischen Zusammenhang. Er ist nur unter dem Gesichtspunkt der Gottbezogenheit möglich. Ehrfurcht ist Ausdruck der «seinsmäßigen Verbundenheit mit Gott» (M 26).

Bei Schweitzer ist der Ehrfurchtsbegriff dagegen gebunden an die vitalistisch geprägte Vorstellung vom «Willen des Lebens»: «Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will» (G II, 377). «Von innen heraus» setzt nun das Erkennen «mich zur Welt in Beziehung, indem es meinen Willen zum Leben alles, was ihn umgibt, als Willen zum Leben miterleben lässt» (G II, 377). «Ehrfurcht vor dem Leben» meint eben dieses «Miterleben», «Mitleiden, Mitfreude und Mitstreben» (G I, 380), das «Ergriffensein von dem unendlichen, vorwärtstreibenden Willen, in dem alles Sein gegründet ist» (G II, 347). Dieser Ansatz schreibt «das letzte und tiefste Wissen von den Dingen» (G III, 879) der «Autorität» des Willens zu (G III, 878). Es gilt: «Alles wahre Erkennen geht in Erleben über. Das Wesen der Erscheinungen erkenne ich nicht, sondern ich erfasse es in Analogie zu dem Willen zum Leben, der in mir ist» (G II, 376-377). Die «optimistisch-ethische» Lösung (G I, 253), der Weg der «ethischen Welt- und Lebensbejahung» (G V, 365) ergibt sich so aus der eigenen Willenskraft. «Ehrfurcht vor dem Leben, veneratio vitae, ist die unmittelbarste und zugleich tiefste Leistung meines Willens zum Leben» (G II, 108).

Die Ethik wird so aus dem Leben abgeleitet. Ethik ist «Hingabe» an Leben aus «Ehrfurcht vor dem Leben» (G I, 194). Dieses Ehrfurchtsprinzip begreift Leben als Leben alles geschaffenen Seins und schließt entsprechend eine Erweiterung der ethischen Reflexion auf alles Lebendige ein. Bei Pater Kantenich dagegen ist «Hingabe» bezogen auf «gottgewolltes Leben». Zur Ehrfurchtshaltung gehört daher notwendig die «heilige Weisheit» (I 84) mit dem entsprechenden Sinn für das göttliche Leben, das dem Menschen «nur durch gliedhaftes Verknüpftsein mit Christus und kindliches Verbundensein mit dem Vater» (M 24) geschenkt ist.

Genau hier liegt der Wesensunterschied zu der im Leben fundierten Ethik Schweitzers. Diese ist vom Willen her bestimmt und kontrolliert. Kriterium für ethisches Handeln ist die Ehrfurcht vor dem Leben als der «denkend» gewordene «Wille zum Leben» (G II, 347). Der Mensch wird damit auf sich selber verwiesen, auf die Eigenleistung seines «Willens zum Leben». An die Stelle dieser vom einzelnen zu erbringenden «Leistung» tritt in der von Pater Kantenich vorgestellten Spiritualität Schönstats die «vollkommene Hingabe» an den «Willen Gottes», eine

Auslieferung an «Wunsch und Willen Gottes» (M 26), die das Streben «nach einem starken, sich selbst bestimmenden Willen» (M 11) nicht aufhebt, wohl aber in der «ganzheitlichen Bindung» (M 4) an den «Willen Gottes» vom Menschen zugleich eine «ganzheitliche Lösung von sich selber» (M 5) verlangt. Diese Forderung steht für Pater Kentenich im Zeichen der heilsgeschichtlichen Sendung der Gottesmutter: die liebende Verbundenheit mit Maria führt den Menschen zu einer persönlichen Bindung an den Vatergott. Das vollkommene Sich-Überlassen im Liebesbündnis bindet den ethischen Imperativ in einen Liebesorganismus und eine Beziehungskultur ein, die dem Menschen die Bürde eines autonomen ethischen Strebens nimmt. Die Zentrierung auf Maria im Liebesbündnis entlastet so das ethische Streben und schenkt dem Menschen ein Beheimatetsein im Herzen der Gottesmutter.¹² Bei Pater Kentenich kommt ethisches Handeln damit letztlich vom Herzen. Kriterium der Ethik ist die Liebe. Die Initiative liegt immer auf seiten Gottes, dem Geschenk seiner Liebe. Im Sich-Einlassen auf diese Liebe erfährt der Mensch eine erlösende Befreiung – auch von dem Angewiesensein auf eigene ethische Leistung.

III

Daß Schweitzer und Pater Kentenich in der Fundierung der Ethik getrennte Wege gehen, wird noch deutlicher, wenn man Schweitzers Skepsis hinsichtlich der «Erkenntnis» der Welt (G II, 335) dem Providentialdenken Pater Kentenichs gegenüberstellt. So nimmt Schweitzer, trotz seines ethischen Optimismus, keinen göttlichen Weltplan an, auf den der einzelne vertrauen kann. Schweitzer verzichtet auf eine Deutung der Welt, die dieser einen «Sinn» entnimmt, dem der «Sinn des Menschenlebens» (G II, 334), nachfolgt: «Nimmt man die Welt, so wie sie ist, so ist es unmöglich, ihr einen Sinn beizulegen, in dem die Zwecke und Ziele des Willens der Menschen und der Menschheit sinnvoll sind» (G II, 104). Diese «Resignation» in bezug auf die Erkennbarkeit eines göttlichen Plans (vgl. G I, 211, II, 105) ist unvereinbar mit dem «praktischen Vorsehungsglauben» (M 51) Pater Kentenichs. Der Vorsehungsglaube nimmt einen gottgesetzten Geschichtssinn an und beruft sich auf die Existenz eines göttlichen Allmachtsplans. Dieser Plan, diese vorsehende Geschichtsführung Gottes ist grundsätzlich erkennbar. Dem vorsehungsgläubigen Menschen ist es gegeben, «hinter dem großen Weltgeschehen und den Führungen und Fügungen im kleinen Kreis die gütige und mächtige

12 Zur Bündnistheologie Schönstatts vgl. u.a.: J. Kentenich, Das Lebensgeheimnis Schönstatts, II. Teil 124 ff.; Texte zum Verständnis Schönstatts, Hrsg. P. Günther M. Boll, Vallendar-Schönstatt 1974, 214 f. Zum Liebesbündnis vgl. u.a.: Das Lebensgeheimnis Schönstatts I. Teil: Geist und Form, 201 ff.

Vaterhand zu sehen, zu erkennen und zu beantworten . . .» (M 51). Dieser Glaube an die Erkennbarkeit der göttlich-planvollen Absichten setzt an den «Anfang» der Geschichte «nicht Menschenwollen, sondern Gottes Plan und Wunsch» (M 52). Gott gibt seinen «Plan» in der Zeit zu erkennen und führt ihn in einem heilsgeschichtlichen Bund, im «Zusammenspiel» mit dem Menschen durch.

Diesem Providentialdenken steht der voluntaristisch geprägte Ansatz Schweitzers gegenüber. Schweitzer erklärt den Willen zum «zeitlosen» metaphysischen Wesen der Menschen: «Er offenbart das unergründliche und primäre Wesen einer Persönlichkeit und bedingt auch die letzte und grundlegende Bestimmtheit ihrer Weltanschauung» (G III, 877). Diese Metaphysik des Willens korrespondiert mit den intuitiven Vorgaben, die Schweitzers Ehrfurchtsbegriff zugrunde liegen. In der Ethik der «Ehrfurcht vor dem Leben» wird das unendliche Sein nicht erkannt, sondern erlebt: «Wo in irgendeiner Weise mein Leben sich an Leben hingibt, erlebt mein endlicher Wille zum Leben das Einswerden mit dem Unendlichen, in dem alles Leben eins ist» (G II, 382). Dieses «Erleben» ist intuitiv: Es ist «unmittelbar und geht auf die geheimnisvollen Regungen des Lebens, wie es an sich ist, zurück» (G II, 345).

Dieses Zutrauen in «unmittelbar»-intuitives Erleben weicht deutlich von der Zweitursachenlehre Pater Kentenichs ab. Pater Kentenich bestimmt Gottes Eigenschaften nicht ideenhaft-abstrakt, sondern bezieht sie auf ein erkennbares Geschichtswirken und Handeln Gottes, das alles Geschaffene transparent auf Gott hin macht. In allem können wir Gott schauen, denn das Geschaffene hat am Sein Gottes teil gemäß dem «Weltregierungsgesetz», «daß Gott die Welt regiert durch freiwirkende Zweitursachen» (M 74).¹³ Nach diesem Gesetz erfährt der Mensch die Schöpfung als einen «Bindungsorganismus», in dem die «Hingabe», die Bindung an «Zweitursachen» zu Gott hin «weiterleiten» kann (M 74): «Die ewige Weisheit überträgt auf Menschen einen Teil ihrer Eigenschaften, etwa ein Stück ihrer Weisheit, Macht, Güte und Treue, um dadurch andere Menschen zu führen, zu gewinnen, an sich zu binden» (M 41).

Die personale Bindung an «Zweitursachen» darf nicht für sich stehen, sondern soll stets die Gebundenheit an Gott vertieft ausprägen. Gott «wünscht . . ., daß Menschen . . . etwas von der Hingabe, die sie ihm schulden», auf «Zweitursachen» «übertragen und (diese es gleichsam) weiterleiten an seine Adresse» (M 74). Die gottgewollte Gebundenheit des Menschen an «Zweitursachen» ist damit «Mittel», um die Liebe zum Vatergott zu erreichen; sie ist aber auch zugleich «Ausdruck» des Verhältnisses zur «Erstursache», zum Vatergott, und kann so «Erkenntnisquelle

13 Zur Zweitursachenlehre vgl. u.a.: Causa Secunda. Textsammlung zur Zweitursachenlehre bei P. Joseph Kentenich, hrsg. vom J. Kentenich-Institut, Freiburg i.Br. 1979.

des göttlichen Willens» (M 41) sein.¹⁴ Gegen Schweitzers Skepsis in bezug auf Welterkenntnis zeigt sich hier erneut Pater Kentenichs Vertrauen auf die übernatürliche Kraft eines allliebend-vorsehenden Gottes, dessen wirkmächtige Gegenwart in der Geschichte für den Menschen erkennbar ist.

Zu dem Vorsehungsglauben fügt sich das «persönliche Gottesbild» (M 173), das Pater Kentenich in einen «Bindungsorganismus» einordnet. Diesem «stetigen Drängen ... nach ... personalen Gebundenheiten» (M 10) steht bei Schweitzer eine Gottesvorstellung gegenüber, in der Gott nicht eindeutig personal erfahren wird. Einerseits ist Gott eine «rätselhaft» schöpferische «unpersönliche Kraft», andererseits offenbart sich diese Kraft im ethischen Willen als «Gottespersönlichkeit»: «Ich lebe mein Leben in Gott, in der geheimnisvollen ethischen Gottespersönlichkeit, die ich so in der Welt nicht erkenne, sondern nur als geheimnisvollen Willen in mir erlebe» (G II, 109). Im Erleben aber wird dieser «ethische Gott» (G II, 712) nicht nur personal, sondern auch «weltlich» und «ganzheitlich» erfahren, durch «stetes Wirken» (G II, 341). Die Gotteserfahrung wird so gleichsam ein «metapraktisches Element».¹⁵ Wir erfahren Gott nicht, indem wir «uns auf uns selber zurückziehen», sondern nur durch «stetes Wirken», «durch Beziehung auf die Welt», die uns «gebietet ... , allem, was sich um uns herum ereignet, ein lebendiges ... tätiges Interesse entgegenzubringen» (G II, 341). Pater Kentenichs Vorstellung von einem «persönlichen», lebendig wirkenden und vorsehenden Gott steht so die «Handlungsanweisung» Albert Schweitzers gegenüber: Wer Gott «persönlich» erfahren will, muß etwas für ihn tun. Ein «rein intellektueller Akt» genügt nicht, er führt nur auf «tote Geistigkeit», weil die «Motive des Wirkens ... in ihm nicht gegeben» sind (G II, 373).

IV

So unterschiedlich sich hier die Gotteserfahrung Pater Kentenichs und Albert Schweitzers ausnimmt, so übereinstimmend sind jedoch die «praktischen Konsequenzen» (M 26), die sich bei beiden aus der Gotteserfahrung ergeben. So wie Schweitzer eine mystizistische Privatfrömmigkeit ablehnt und statt dessen eine «tätige Ethik» (G II, 369) postuliert, fordert auch Pater Kentenich, daß die Gotteserfahrung sich «im praktischen Alltagsleben» (M 6) auswirken und fruchtbar werden muß. Kontemplation und Aktion müssen eine Einheit bilden. Um den Gefahren des Irrationalismus und Mystizismus zu begegnen, nimmt Pater Kentenich als die wichtigste Erkenntnisquelle Schönstats nur den Vorsehungsglauben an (vgl.

14 Causa Secunda, 227.

15 Vgl. Frey, 126.

M 93 f.). So steht den außergewöhnlichen «Erscheinungen» (M 93), Zeichen und Wundern der schlichte Vorsehungsglaube gegenüber, der Gott im gewöhnlichen «Alltagsleben» (M 6) zu entdecken sucht. Nur ein solcher, das tägliche Leben prägender Glaube kann in einer Zeit bestehen, in der «die irdischen Realitäten mit der Dynamik urgewaltiger Ereignisse uns ganz gefangennehmen wollen» (M 173). Eine grundlegende Forderung dieses Glaubens führt dabei auf den «feinen Lebensbeobachter» (M 113) Albert Schweitzer zurück: «Es wäre wichtig», mahnt Pater Kentenich, «daß wir ein waches Auge haben, daß wir ein Organ bekommen für wirkliche Lebensbeobachtung, aber nicht, um nachher bei Tisch zusammensitzen und zu schimpfen über die Schlechtigkeit der Welt. Wir müssen in all diesen Tatsachen *Aufgaben sehen*» (I 88).

Unter der Perspektive der «Lebensbeobachtung» gewinnt Schweitzer hier für Pater Kentenich eine besondere erziehungspraktische Bedeutung. So bezieht Pater Kentenich den seit der Kindheit bewahrten «Jugendidealismus» (M 166), den «unverlierbaren Lebensidealismus» (M 120), den Schweitzer in seiner Selbstdarstellung beschreibt, auf die schönstättische «Treue zur Idealpädagogik» (M 118), die «die innere Verbindung mit Gott zu festigen, zu vertiefen und zu sichern» (M 32) sucht. Die «Idealerziehung» (M 118) soll Leben formen und gestalten. Sie muß schöpferisch werden und darf weder auf der Ebene des Gedankens stehenbleiben noch in «seelenlose Geschäftigkeit» (M 32) verfallen. Für die Veranschaulichung dieser Forderung zieht Pater Kentenich erneut die «Lebensbeobachtungen» Albert Schweitzers zu Rate: «Die Macht des Ideals ist unberechenbar. Einem Wassertropfen sieht man keine Macht an. Wenn er aber in den Felsspalt gelangt und dort Eis wird, sprengt er den Fels; als Dampf treibt er den Kolben der mächtigen Maschine. Es ist dann etwas mit ihm vorgegangen, das die Macht, die in ihm ist, wirksam werden ließ» (M 118 = G I, 311). Das Ideal muß also «wirksam» werden und Lebensvorgänge entstehen lassen: «Ideale sind Gedanken. Solange sie nur erdachte Gedanken sind, bleibt die Macht, die in ihnen ist, unwirksam, auch wenn sie mit größter Begeisterung und festester Überzeugung gedacht werden. Wirksam wird ihre Macht erst, wenn mit ihnen dies vorgeht, daß das Wesen eines geläuterten Menschen sich mit ihnen verbindet» (M 118 = G I, 311).

Die «ganzheitliche Formung eines neuen Menschen» (M 4) im Zeichen der «Idealpädagogik» sieht Pater Kentenich mit Albert Schweitzer gefährdet durch «Verarmung, Verkümmern, Abstumpfung» (M 114) – «Entartungen», in denen die «Idealpädagogik» in eine «schillernde Idolpädagogik» (M 113) abgeleitet. Diese «entartete Idolpädagogik» führt Pater Kentenich auf die von Schweitzer aufgewiesenen Formen der innergesellschaftlichen Brutalisierung zurück. In einer «Zeit, wo Gewalttätigkeit in Lüge gekleidet, so unheimlich wie noch nie auf dem Throne der Welt sitzt», bleibt Pater Kentenich mit Albert Schweitzer aber «dennoch über-

zeugt, daß Wahrheit, Liebe, Friedfertigkeit, Sanftmut und Gütigkeit die Gewalt sind, die über aller Gewalt ist» (M 130 = G I, 312-313).

Gegen die Zerrformen der «Idolpädagogik» setzt Pater Kentenich einen pädagogischen Personalismus, der dem von Schweitzer beschriebenen «Ideal der Kindlichkeit» (M 115) folgt. «Die Ideen», so zitiert Pater Kentenich aus Schweitzers Selbstdarstellung, «die das Wesen und das Leben eines Menschen bestimmen, sind in ihm auf geheimnisvolle Weise gegeben. Wenn er aus der Kindheit heraustritt, fangen sie an, in ihm zu knospen» (M 115 = G I, 309). Für Schweitzer, betont Pater Kentenich, «ist es höchstes Ideal, die Sterne, die Kindheit und Jugend erleuchten, hinüberzuretten ins Alter» (M 115). Die dem «Ideal der Kindlichkeit» (M 115) zugrundeliegende Auffassung, daß bestimmte Ideen dem Menschen von vornherein gegeben sind, steht bei Schweitzer und Pater Kentenich jedoch in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen. Bei Pater Kentenich ist der «Kindessinn» bezogen auf die «Vatertätigkeit Gottes» (M 177), die kindliche Hingabe an väterlich-göttliche Führung und Vorsehung, die für den Menschen erkennbar ist. Entsprechend gehört zur Qualität des «Kindseins» nicht nur die «natürliche Weisheit» (I 84) im Sinne einer «staunenden» Schau des Wirklichen (I 87), die Schweitzers ehrfürchtiger Haltung gegenüber allem Leben nahekommt, sondern auch die «übernatürliche Weisheit» (I 84).

Kind-Gottes-Sein bedeutet von hier aus sowohl Providentia-Kind-Sein als auch Werkzeug-Sein. «Werkzeuglichkeit» (M 3) entsteht nur in Beziehung auf den Werkmeister, die Erstursache. Der Mensch wird als «Mitarbeiter Gottes» (1 Kor 3,9) tätig und verrichtet «Gotteswerk» (M 14): «Das Werkzeug löst sich ... ganz von sich selber, um bedingungs- und vorbehaltlos Gott und seinen Zwecken und Werken zur Verfügung zu stehen ...» (M 24). Als «Lebensform» (M 3) begründet «Werkzeuglichkeit» eine Wesenskomponente des schönstättischen Frömmigkeitstyps: eine «ausgeprägt marianisch durchtränkte Werkzeugsfrömmigkeit» (M 2). Die Gottesmutter ist Werkzeugsmeisterin, durch die Menschen zu werkzeuglicher Haltung Gott und der Schöpfung gegenüber gelangen können (vgl. M XX). Eine solche Haltung aber ist nicht möglich, wenn, wie bei Schweitzer, die «Bedeutung ... der Offenbarung des ‚Vatergottes‘, der Gotteskindschaft der Menschen» (G III, 878) zurücktritt gegenüber dem «Ergriffensein» von einem «sich in uns offenbarenden Gott», der dem menschlichen «Wollen» seine «Bestimmtheit» gibt (G II, 713).

Kleiner Literaturbericht

Neue Jesusbücher

Nur noch eine kurze Frist trennt uns vom Jahr 2000, das nach dem Wunsch Papst Johannes Paul II. im Dank «für das Geschenk der Menschwerdung des Gottessohnes und der von ihm vollbrachten Erlösung» (32) als großes Jubiläumsjahr gefeiert werden und entsprechend geistig-geistlich vorbereitet werden soll. In seinem Schreiben «Tertio Millennio Adveniente» (vom 10.11.1994) hat der Papst der ganzen Kirche einen faszinierenden Pastoralplan vorgelegt, der der Verlebendigung und Vertiefung des gesamten christlichen Glaubens auf dieses Gnadenjahr hin dienen soll. Das erste Jahr der näheren Vorbereitung (1997) ist ausdrücklich als ein «Christusjahr» vorgesehen.

Angesichts dieses päpstlichen Anliegens dürfte es sinnvoll sein, einmal nachzuschauen, was an entsprechender Literatur auf dem deutschsprachigen Büchermarkt zu finden ist. Es ist überraschend viel und vielerlei, so daß nur wenige Publikationen näher vorgestellt werden können. Dennoch sei zuvor ein Gesamteindruck vermittelt.

Schon 1990 gab Ulrich Ruh in der Herder Korrespondenz (Heft 6, 287-291) seinen Bemerkungen zu einigen neueren Jesusbüchern aus der 2. Hälfte der 80er Jahre (von F. Alt, E. Drewermann, H. Wolff u.a.) die Überschrift «Die Schwierigkeiten mit dem ‚wirklichen‘ Jesus». Ist er der wahre Psychotherapeut? der erste neue Mann? Muß der «wirkliche» Jesus durch theologische und kirchliche Verfälschungen hindurch erst noch entdeckt werden? Wenn man zur ersten Übersicht über entsprechende Publikationen zwischen 1990 und 1995 die differenzierte Zusammenstellung der Vereinigungen des katholischen Buchhandels in Deutschland, Österreich und der Schweiz (Stuttgart 1995) durchsieht, so zeigt sich: Die Frage nach dem «wirklichen» Jesus hat sich bis in die zum Teil völlig gleichlautenden Titel oder Untertitel verstärkt. Als Verfasser präsentieren sich mehr und mehr Journalisten (so etwa A. Worm: Jesus Christus. Die Wahrheit über den wahren Menschen. Econ 1993), Autoren, die «mit Respekt . . ., aber ohne falsche Scham» «Zündstoff für alle religiös Interessierten» liefern. Sie kommen fast alle – wie K. Salibi in «Wer war Jesus wirklich? Die Verschwörung von Jerusalem» (Goldmann 1994) – «zu atemberaubenden Erkenntnissen»! Ähnlich K. Herbst, dessen Bestseller «Der wirkliche Jesus» (Walter/Olten) 1991 in 5. Auflage erschienen ist. «Inzwischen haben wir ein Stadium erreicht, in dem Jesus zur billigen Modesache

gemacht wird. Nicht die Information, sondern die Sensation diktiert hier die Feder» (J. Gnllka, 5).

Diesen weitverbreiteten und in ihrer ideologischen Einseitigkeit gefährlich wirkenden Veröffentlichungen hat nun der evangelische Neutestamentler *Klaus Berger* ein Buch entgegengestellt, das den gleichen Titel trägt wie das von K. Salibi: «*Wer war Jesus wirklich?*» (Quell, Stuttgart 1995, 29,80 DM). Bergers Buch hat in seinem Erscheinungsjahr gleich 2 Auflagen erlebt, eine 3. ist in Vorbereitung – ein erfreuliches Zeichen! Denn der Vf. räumt aus kompetenter Kenntnis des neutestamentlichen wie des außerbiblischen Schrifttums der damaligen Zeit mit den sensationellen Verfälschungen des Jesusbildes auf. Er möchte seinen Beitrag geradezu als «eine Art Anti-Jesusbücher-Jesusbuch» verstanden wissen (9). Berger bietet «kein neues Jesusbild» und – wie die Vf. des Neuen Testaments – auch «kein einheitliches Jesusbild», dafür aber «ein offenes Mosaik . . . , mit dessen Herstellung man . . . nie fertig werden wird. Die Mosaiksteine sind jeweils der unergründliche Gehalt jedes Einzeltexes» (9).

Der Autor wendet sich bewußt ab (16) von den «Tricks» (14) der aufklärerisch-liberalen Exegese, die unter dem Anschein der Wissenschaftlichkeit unterscheidet zwischen «echten» und «unechten» Jesus-Worten und Jesus-Taten, und dabei die einzigartige Spannung auflöst in dem, was und wer Jesus «wirklich» war: in der Einheit von vorösterlich-historischem Jesus *und* nachösterlichem Christus des Glaubens (vgl. 16) sowie in der Einheit von naturwissenschaftlich erklärbaren *und* nicht erklärbaren Ereignissen und Handlungen (vgl. 17). Es geht Berger um das *ganze* Neue Testament und den *ganzen* (allerdings keineswegs widerspruchsfreien) Jesus und darum, «die Stimme der biblischen Verfasser» – kostbar und wichtig in ihrer Verschiedenartigkeit – «möglichst unverkürzt zu Gehör zu bringen» (18; 20). Das geschieht durch sorgfältige Interpretation vieler neutestamentlicher Texte. Dadurch, daß der Vf. zeigt, daß Jesus selbst sich «jeder eindeutigen Festlegung, was seine Person betrifft» (223), entzieht, leuchtet das je größere Ganze der Ur-Kunde von Person, Botschaft und Werk dieses Jesus auf.

Dennoch sind einige kritische Anmerkungen nötig. An manchen Stellen zeigt sich eine deutliche Differenz zum katholischen Verständnis, z. B. in der Art, wie der Vf. den «Weinbund» Jesu, das Abendmahl, interpretiert (187-202). Sein Ergebnis lautet: «Aus den Berichten der Evangelien über das letzte Mahl erfahren wir nichts Besonderes über die Deutung des Todes Jesu. Die Zeichenhandlungen und Deuteworte . . . schließen den Tod mit ein, beziehen sich aber nicht speziell auf ihn» (191). Das hat gravierende Auswirkungen für das Verständnis von Sühne und stellvertretendem Opfertod Jesu als «Lamm Gottes». Gehört dies alles nicht zum «wirklichen» Jesus hinzu?

Und weiter: Stimmt es, daß in den Aussagen des christlichen Bekenntnisses über Jesus «kein prinzipieller Gegensatz zum Judentum» liegt? Denn «auch dem Judentum sind Repräsentanten Gottes, die seine ‚Söhne‘ sind oder die Gottes Herrlichkeit an sich tragen (wie Mose) oder seine Funktion in der Welt wahrnehmen . . . , wohlbekannt» (127). Ist mit einer solchen Ansicht das einzigartige Selbstverständnis Jesu als Sohn seines (und unseres) Vaters im Himmel noch vereinbar? Taucht hier nicht so etwas wie ein «schwarzes Loch» auf, mit dem die ganze Diskussion um Hans Küngs Verständnis Jesu Christi wieder aktuell wird? Es zeigt sich jedenfalls, daß «die Schwierigkeiten mit dem ‚wirklichen‘ Jesus» letztlich auch bei Klaus Berger nicht behoben sind.

Wer sich über das Verständnis Jesu im heutigen Judentum informieren möchte, sei hingewiesen auf das 1994 in 4. Auflage als Gütersloher Taschenbuch 1408 (19,80 DM) erschienene Werk des jüdischen Neutestamentlers *Pinchas Lapide* «Ist das nicht Josephs Sohn?». Das Vorwort hat der katholische Neutestamentler Franz Mußner geschrieben, selbst einer der ersten und verlässlichsten theologischen Wegbereiter der «Rückkoppelung‘ der Kirche an das Judentum, aus dem Jesus hervorgegangen ist» (8). Auf jüdischer Seite ist es P. Lapide, der zum Wegbereiter «eines ehrlichen Dialogs zwischen den Brüdern Jesu und seinen Jüngern» (11) geworden ist. Wie sehr dieser Dialog nach 2000 Jahren im heutigen Judentum in Gang gekommen ist, zeigt der Vf. an eindrucksvollen Beispielen aus der hebräischen Gegenwartsliteratur, an der Darstellung Jesu in heutigen israelischen Schulbüchern und Äußerungen von Rabbinern über Jesus als großen Sohn des jüdischen Volkes. Die Entdeckung des Menschen Jesus von Nazareth und edlen jüdischen Morallehrers, dessen «Heimholung» (18) wünschbar ist, ist bewegend. Zum Bruch kam es in jüdischer Sicht durch Paulus, der einen «anderen Jesus» (2 Kor 11,4) zum Kernstück seines «Heidenevangeliums» (Gal 2,7) machte, «das vom ‚Judenevangelium‘ (Gal 2,8) des Petrus und der anderen ‚Säulen‘ der Urgemeinde (Gal 2,9) so verschieden war wie der irdisch verkündigende Jesus der Juden vom überirdisch-verkündigten Christus der nun stetig wachsenden Heidenkirche» (86). Die tiefste «noch immer fortschreitende ‚Heimholung‘» des Juden Jesus in sein Volk ist auf dem Weg über 2000 Jahre Judenverfolgung geschehen, die in Auschwitz auf ihren absoluten Höhepunkt gelangte und inzwischen von Lapide, Ben-Chorin und anderen so befragt wird: «Ist dieser am Kreuz verblutende Rabbi nicht die Fleischwerdung von ganz Israel, das wie er, gepeinigt und verhöhnt, immer wieder am Kreuz der Judenfeindschaft ermordet wird? Der erste, der dieser Einsicht plastischen Ausdruck verlieh, war der jüdische Maler Marc Chagall, der in seiner ‚Kreuzigung in Gelb‘ Jesus als Rabbiner darstellte . . .» (153). Diese Darstellung und Interpretation Jesu in der großen nichtchristlichen Kunst ist ausdrücklicher Beachtung wert! Als Fazit bleibt (entgegen Berger) das, was F. Muß-

ner so ausdrückt: Zum Respekt gegenüber der Glaubensüberzeugung des anderen «gehört von christlicher Seite vor allem dies, daß der Christ Verständnis haben muß, wenn der Jude zwar Jesus ‚entdeckt‘, sich jedoch nicht zur ‚Christologie‘ bekennen kann. Jeder Glaubensdialog stößt auf unüberschreitbare Grenzen, insbesondere der jüdisch-christliche . . .» (8). (vgl. zum Ganzen REGNUM 4/1990)

Auf dem theologisch-wissenschaftlichen Büchermarkt kommt es sicher nicht oft vor, daß ein Werk soviel Anklang findet, daß die gebundene 1. und 2. Auflage (1991/92) nach kurzer Zeit in einer Paperback-Sonderausgabe erscheint (1993) und diese seit 1995 bereits in 4. Auflage vorliegt (zu 29,80 DM). So geschehen mit «*Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*» des katholischen Neutestamentlers *Joachim Gnilka*. (Die Sonderausgabe – bei Herder, Freiburg – ist erweitert um ein Gespräch zwischen A. Kentemich und dem Autor über «Jesus, der Christus», das 1992 von der Abtlg. Kirchenfunk beim Bayerischen Rundfunk gesendet wurde).

Auch in Gnilkas Werk geht es um die uralte Frage, die schon die Zeitgenossen Jesu umgetrieben hat: «Wer ist doch dieser?» (Mk 4,41 par). Gnilka zeigt zunächst, wie die Jesusfrage seit der Aufklärung, insbesondere aber in unserem Jahrhundert als «Frage nach dem historischen Jesus» verhandelt wurde und wird. Den stärksten Einfluß hatte die Grundthese des evangelischen Exegeten R. Bultmann, man könne den «Ostergraben» zwischen dem irdischen Jesus von Nazaret und dem Christus des Glaubens mit Hilfe der nach Ostern geschriebenen Evangelien nicht überwinden; doch für Theologie und Verkündigung sei das auch nicht nötig.

Diese These wurde für die ernsthafte Forschung sowohl auf evangelischer wie auf katholischer Seite zum «Stachel». Gnilka hat das Bemühen so auf den Punkt gebracht: «Es gilt, die Kontinuität der Verkündigung der nachösterlichen Kirche mit der Jesu neu zu entdecken, eine Kontinuität in der Diskontinuität» (8). Daß ihm diese Entdeckung gelungen ist, macht vermutlich hintergründig das Geheimnis der Wirkung dieses Jesusbuches aus.

Beeindruckend ist zuerst die Art, wie der Vf. die exegetischen Methoden knapp skizziert (Kap.1,2) und den notwendigen Beitrag einer jeden zum Ganzen der wissenschaftlichen Erforschung des neutestamentlichen Jesusbildes aufdeckt. Hilfreich (vor allem für Studierende) ist auch der Überblick über Unterscheidungskriterien für authentische und nichtauthentische Jesusworte (29 ff.). Gnilka hält also (anders als Berger) an der Unterscheidung als solcher fest, auch wenn er sie (wie die meisten Exegeten der Nach-Bultmann-Ära) äußerst behutsam anwendet. – Hervorzuheben sind schließlich auch die reichhaltigen Angaben weiterführender Literatur.

Inhaltlich stellt der Autor *Botschaft und Geschichte Jesu* unter Hinzuziehung auch profaner Quellen ungemein lebendig dar. Er konzentriert sich dabei auf die

synoptischen Evangelien, und zwar auf dem Hintergrund der politischen, geistig-religiösen und sozialen Lage in Israel zur Zeit Jesu. Das wirft ein eigenes Licht auf dessen öffentliches Wirken: seine Botschaft von der Herrschaft Gottes, Berufung und Nachfolge von Jüngern und Jüngerinnen und deren Lebensstil, sein Verhältnis zu den verschiedenen jüdischen Gruppierungen, «die Summe seiner Ethik». Vor allem Jesu «Sendungsautorität» führt zu der Erkenntnis, daß sich aus seiner Botschaft der Konflikt und das Ende seiner irdischen Geschichte mit innerer Konsequenz ergeben haben. Da jedoch die «Geschichte von der Auferstehung des Gekreuzigten . . . nicht mehr zur irdischen Geschichte Jesu von Nazareth» gehört, «obwohl sie ihr Ziel (ist), auf das alles hinausläuft und von dem her Person und Wirken Jesu erst voll erfaßt werden konnten» (319), endet Gnilka sein Jesusbuch nur mit einem kurzen «österlichen Nachwort». Aber darin wird der (in den Textinterpretationen des gesamten Werkes sorgfältig vorbereitete) Übergang zur «Geschichte der sich neu versammelnden Jüngerschaft» deutlich, an der dann Petrus «führend, initiiierend beteiligt war» (319). Daß aber dieser «in Sachen Osterglauben vermutlich noch eine Vorgängerin» hatte, Maria von Magdala (319 f.), schafft einen reizvollen Ausblick auf andere Fragen, die nicht mehr zum Thema dieses Buches gehören. Darum hat der Vf. sie gelassen weggelassen.

Wie sehr die Jesusfrage heute Menschen der Kirche beschäftigt, zeigt auch das Buch des italienischen Dogmatikers (an der Lateran-Universität) *Piero Coda* «Jesus von Nazareth. Die Geschichte einer Entdeckung» (1991; deutsch: Neue Stadt, München 1993, 29,80 DM). Der Vf. ist der Focolare-Bewegung verbunden. Seine Darstellung ist bewußt einfach, jedoch mit vielen Quellentexten und weiterführenden wissenschaftlichen Literaturangaben versehen. Das Buch entstammt (wie das von J. Gnilka) dem Anliegen, «in einer grundsätzlich historischen Perspektive» (7) einen Zugang zur Person und Botschaft Jesu zu finden und dabei auch das geschichtliche und religiöse Erbe Jesu, die Bundeserfahrung Israels, zu skizzieren.

Der Dogmatiker will jedoch nicht nur die Kontinuität, ja «personale Identität» zwischen historischem Jesus und auferwecktem Christus aufzeigen, sondern auch die mit dem ewigen Wort des Vaters. Jesu irdisches Leben «muß auch im Licht seiner Identität als eingeborener Sohn gedeutet werden» (8). Von diesem Anliegen her kommen Fragen auf wie die nach dem Wissen Jesu über sich selbst. Das Kerygma der Apostel vom gekreuzigten und auferstandenen Messias kommt zur Sprache und schließlich «Jesus, der Herr, und die trinitarische Tiefe des Christusgeheimnisses». Dabei ist von Präexistenz und Wiederkunft die Rede, aber auch von der griechischen und hellenistischen Logosphilosophie und ihren christologischen Implikationen bei Johannes, bevor dann die soteriologischen und trinitarischen Dimen-

sionen des Christusgeheimnisses und deren dogmatische Definitionen in den frühen Konzilien skizziert werden.

Spätestens hier zeigt sich, daß Titel und Inhalt des Buches nicht richtig zusammenpassen. Der Vf. will «dem Glaubensweg der Jünger folgen» und zeigen, wie sehr dieser Weg «die Geschichte einer allmählichen ‚Entdeckung‘ Jesu» ist (26). Doch die nur 223 Seiten dürften völlig überfrachtet sein mit der exegetisch-historisch-philosophisch-dogmatischen Behandlung des Themas. Bleibt zu fragen, ob eine solche Kurzfassung für Studenten hilfreich ist. Denen, die Jesus von Nazareth suchen, wäre vermutlich mit weniger Fülle an Stoff mehr gedient gewesen.

Erfrischend und originell ist das 1986 in 1. und 1993 in 13. Auflage erschienene Werk des evangelischen Neutestamentlers *Gerd Theißen* «*Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form*» (Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 39,80 DM). Sein Anliegen beschreibt der Vf. so: «Ich möchte in erzählender Form ein Bild von Jesus und seiner Zeit entwerfen, das sowohl dem derzeitigen Stand der Forschung entspricht als auch für die Gegenwart verständlich ist. Die Erzählung soll so gestaltet sein, daß nicht nur das Ergebnis, sondern der Prozeß des Forschens dargestellt wird. Ich wähle die erzählende Form, um Erkenntnisse und Argumente der Wissenschaft auch Lesern nahe zu bringen, die keinen Zugang zu historischen Studien haben» (9 f.).

Die erfundene Hauptgestalt, Andreas, Olivenhändler aus Galiläa, wird bei einer jüdischen Revolte gegen die Römer als unbeteiligter Passant in Jerusalem aufgegriffen und vor Pilatus geschleppt. In der äußerst gespannten Besatzungsatmosphäre läßt dieser den Andreas nur frei unter der Bedingung, daß er ihm Erkundigungen liefert über einen gewissen Galiläer Jesus und dessen Anhänger, von denen Pilatus ebenfalls einen Aufstand gegen die Römer befürchtet. . . Über den spannenden Bericht von der Ausführung dieses Spitzel-Auftrags, des Andreas Erlebnisse, Begegnungen und Gespräche mit Zöllnern, Bewohnern von Nazareth, Zeloten (darunter Barrabas) und anderen wird die Umwelt Jesu und werden die Ereignisse um ihn, seine Person, seine Botschaft und Taten unmittelbar aktuell. Man erlebt geradezu mit, wie Andreas immer mehr in den Schatten des Galiläers Jesus gerät, ihn selbst allerdings erstmalig nur noch als Gekreuzigten sieht.

Der Vf. hat in dieser Rahmenerzählung eine Vielzahl historischer Quellen verarbeitet, die dem Text zur unmittelbaren eigenen Kenntnisnahme fortlaufend als Anmerkungen beigegeben sind (vgl. 9).

Natürlich weiß Theißen um Anfragen und Einwände gegen seine Art, ernsthafte historische Jesusforschung in solcher Form darzubieten. Deshalb bringt er – ebenso sachkundig wie geistreich und souverän – mögliche Einwände kapitelweise in Briefen an seinen «Kollegen Kratzinger» (ebenfalls ein Geschöpf der Phantasie des Autors) selber zur Sprache und beantwortet sie auch selbst, eine

Methode, die der differenzierenden «sed contra»-Argumentation Thomas von Aquins ähnelt. So kommt denn (wenn auch in außergewöhnlicher Weise) in diesem Werk «das strenge Wissenschaftsethos historisch-kritischer Forschung» (259) voll zu seinem Recht. Man wünschte sich mehr Professoren von dieser Art, die ihre Hörer- und Leser/innen so fundiert sachlich informieren und zugleich so existentiell dazu verlocken, das Neue Testament nicht nur mit neuen Augen zu lesen, sondern sich auch persönlich Jesus, seiner Botschaft und Geschichte zu öffnen.

Aus der Fülle an neuer Jesusliteratur sei noch ein 1993 bei Echter erschienenenes Bändchen herausgegriffen: *«Jesus von Nazaret. Neue Zugänge zu Person und Bedeutung»* (24,80 DM). Es handelt sich um eine Vortragsreihe, die 1991 an der katholischen Akademie Domschule in Würzburg gehalten wurde. Anliegen der Veranstaltung war es, «solche Aspekte der Gestalt Jesu ins Licht zu stellen, die in der klassischen Tradition kirchlichen Christus-Glaubens nicht so sehr im Mittelpunkt standen, Aspekte, die zu entdecken oder hervorzuheben gerade unserer Zeit geschenkt ist . . . Ziel war es, neue – oder neu entdeckte alte – Antworten zu vernehmen auf die Frage: ‚Für wen haltet ihr mich?‘ und so womöglich die eigene Antwort auf diese Frage zu vertiefen» (so der Herausgeber *J. Thomassen* in der Einführung).

R. Zerfass stellt die Frage: «Wie geht Jesus von Nazaret auf die Menschen zu?» Durch Verfremdung und drei «unmögliche» Varianten des Ausgangs der Perikope von der Begegnung Jesu mit der Sünderin im Haus des Pharisäers (Lk 7) zeigt Zerfass den Seelsorger Jesus, der aus einer «peinlichen Konfliktsituation eine Erlösungssituation» macht, eine Wachstumschance für alle (17). – E. Moltmann-Wendel, evangelische Theologin, stellt auf der Grundlage des Neuen Testaments dar: «Frauen sehen Jesus. Ansätze einer feministischen Christologie». Ihr Beitrag ist kritischer Anfragen sicher, aber sehr instruktiv. – J. Sudbrack SJ geht es in einem tief-schürfenden Text um «Jesus in der Mystik». Er klärt nicht nur das mit Mystik Gemeinte und ihre vormystischen Voraussetzungen (auch kultureller Art). Sudbrack verweist darauf, daß christliche Mystik letztlich nur personale Du-Mystik sein kann, die ihren «Brennpunkt» in Jesus von Nazaret hat und in ihm der «Aufwertung des Materiellen, des Konkret-Geschichtlichen, der Realität von Raum und Zeit» (63), Kreuz, Leid und Erfahrungen von «Nacht» geöffnet ist. – F. Menekes SJ befaßt sich mit dem anstößigen Christus als einem Thema der Gegenwartskunst (mit Bildbeispielen von A. Hrdlicka, F. Bacon, A. Rainer und J. Beuys). Was sie und viele andere in der Auseinandersetzung mit dem Christusthema eint, ist dies: «Der Menschensohn muß von der Erde her begriffen werden» (97). „Die Zuwendung zur Erde ist auch eine Hinneigung zum Leidenden, in der Gestalt des traurigen Narren ebenso wie im Martyrer, . . . im übermalten Kreuz, im verwitternden Holzschreit . . . oder in der zerstörten Statue. Immer ist es ein Ansatz, den Men-

schen und seine Situation einzufangen und ins Bild zu setzen» (98). So zeigt sich, wie dringlich es ist, daß Kirche und Kunst ihre frühere, aber seit langem zerbrochene enge Verbindung wiederfinden. Dieses Anliegen entfaltet Mennekes in mehreren Thesen. – O. H. Pesch schließlich befaßt sich mit der Frage nach dem «Universalanspruch» des Christentums. «Der junge Mann aus Nazaret – Retter aller Menschen?», so lautet sein Thema. Pesch antwortet überzeugend auf die stärksten Einwände, bedenkt immer die Wahrheitsfrage mit und kommt zu der Einsicht: «*Wenn* es einen Universalanspruch gibt, dann *kann* es nur ein solcher des Evangeliums selbst sein, das Glaube, Christentum, Kirche begründet. Dieses Evangelium aber *erhebt* keinen Universalanspruch, es *ist* ein Universalanspruch, nämlich die Botschaft: Gott liebt die Welt und die Menschen, die *ganze* Welt und *alle* Menschen. . . Der ‚Universalanspruch des Christentums‘ ist also . . . buchstäblich ‚An-Spruch‘, ‚Universal-Zusage‘, Verheißung: Ich bin euer Gott, und ihr sollt mein Volk sein – in allen Völkern. Das muß weitergesagt werden» (119).

Hingewiesen sei noch auf ein Bändchen aus dem Tyrolia Verlag, Innsbruck 1994, in dem die erweiterten Vorlesungen des Dogmatikers *Gottfried Bachl*, gehalten auf den Salzburger Hochschulwochen 1994, unter dem Titel «*Der schwierige Jesus*» veröffentlicht sind (22,- DM). Der mitunter überforschte Redetext rüttelt auch in schriftlicher Fassung auf.

Bachl konfrontiert uns mit einem Jesus, der (nach seinen eigenen Worten) nicht nur, aber auch «Stein» ist und sein will: unbequem, widerständig, im Zusammenstoß wehtuend (vgl. 13). Den «schwierigen Jesus» rückt der Vf. uns vor Augen in seiner Winzigkeit, seiner Nacktheit und seiner Häßlichkeit (am Kreuz), damit er unser Inneres treffen möge. Bachl meint, gerade unter diesen unüblichen Bezeichnungen, die der Wirklichkeit entsprechen, könne einigermaßen prägnant gesagt werden, «was an Jesus auch heute verstört, widersteht, rätselhaft ist, was verhindert, daß er fugenlos in die Koordinaten unserer Vorstellungen und Bedürfnisse paßt» (15). Es könne so «die Ursprünglichkeit Jesu, die erfrischende Unruhe, die er aussendet und alle Gewöhnung durchbricht» (16), neu erfahrbar werden. Der Autor, immerhin selbst Theologieprofessor, steht dabei öffentlich zu einer «gewissen, vielleicht naiven Spontaneität» seiner eigenen Bibellesung. Er will bewußt «einen Schritt zurücktreten aus dem strengen und engen Methodenblick der einzelnen theologischen Betrachtungsweisen» (15 f.). Das ist belebend sowohl für suchende junge Menschen von heute wie für all jene Christen, die verfestigt sind in den «Zurichtungen gemütvoller, ästhetischer, spekulativer und institutioneller Art» (15).

Bachls leidenschaftliches Plädoyer gilt zutiefst jenem lebendigen Jesus, den man nicht in einem «damals» und «dort» (bis hin zum Tabernakel, zugunsten einer ansonsten «jesusfreien» Alltagswelt) festmachen darf (9), sondern *mit* dem man

«sein sollte . . . Die Koexistenz ist die wirklich angemessene Form des Umgangs mit ihm» (10). Das würde allen «Sätzen» und allem Verhalten von Christen eine andere Dimension eröffnen, nämlich die der «Balance des Glaubens», der «zeitlichen Abstand und ewige Gegenwart verbindet» (11).

Inhaltlich sind zu diesem Jesusbuch einige deutliche Einwände fällig. Bachl behauptet in seiner Betrachtung «Der nackte Jesus» mit Blick auf dessen «Distanz» zu seiner Mutter: «Immer, wenn Maria auftritt, wird die Luft kühl», denn «die Familie ist für Jesus alles in allem die Kontrastfolie, von der er sich abhebt» (52). Hier müßte der Vf. doch wohl daran erinnert werden, daß der Mensch Jesus vom Anfang bis zum Ende seines öffentlichen Wirkens das ist, was er nach dem Willen Gottes in den 30 Jahren familienhaften Zusammenlebens mit Maria und Joseph in Nazaret an Prägung empfangen hat. – Und weiter: Ist es nur ein «Ausrutscher» (oder mehr?), wenn der Vf. meint feststellen zu können: «Der Marienkult enthält neben vielem anderen auch die Geschichte der *symbolischen Infantilisierung Jesu*, deren Auswirkung in der Mentalität der Kirchenleute noch wenig erforscht, daher kaum bewußt und deshalb noch immer im Gang ist» (54). – Schließlich kann nicht unerwähnt bleiben Bachls seitenlange Polemik gegen H. U. von Balthasar (73; 98-101): dessen «suggestiv verwendete Metapher des Theaters» (99), seine «Belauschung der göttlichen Intimität» (98) in der Spekulation über Trinität und Kreuz, die «Leichtigkeit, mit der von den notwendigen Verlassenheiten Jesu gesprochen wird» (100) u. a. m. schade, daß solche Polemik aus Unverständnis für den andersartigen Ansatz Balthasars das ansonsten so wichtige Kapitel «Der häßliche Jesus» belastet.

Zu den verschiedenen Arten der «Häßlichkeit» Jesu, seiner Todesfolter als wehrloses «Objekt» am Kreuz, gehört gewiß auch die «ästhetisierte Welt der Wohlhabenheit. Aus dem schrecklichen Ende Jesu wurde ein unübersehbares Symbol gemacht» (103). Doch wenn Bachl dann von der «Karriere dieses Symbols» (ebd.) spricht, von der «Bändigung der Häßlichkeit des Crucifixus durch Kunst und Gewöhnung» (104), ist das zwar richtig; und doch ist es zu wenig. Denn vom Neuen Testament selbst her muß der irdische Jesus in seinen Leidens- und Auferstehungsansagen und als der Gekreuzigte immer auch als der Sieger und Kyrios verstanden werden. Das ist keine Umwertung. Bachls Deutung des gekreuzigten häßlichen Jesus bedarf ganz einfach der Ergänzung. Alles in allem regt sein Buchlein zu eingehender Lektüre und zum Gespräch an.

Abschließend sei auf zwei Qumran-Jesusbücher aufmerksam gemacht. Ausgewiesene Kenner der erst seit 1947 nach und nach entdeckten Schriftrollen aus den Höhlen am Toten Meer informieren darin einen größeren Leserkreis über den bisherigen Stand der Forschung. Neuerdings interessieren sich nämlich viele Menschen «brennend für die Anfänge des Christentums» (Berger 14). Ausgelöst ist

dieses Interesse durch den amerikanischen Bestseller von M. Baigent und R. Leigh «Verschlußsache Jesus. Die Qumranrollen und die Wahrheit über das frühe Christentum» (München 1991). Ähnlich R. Eisenman und M. Wise «Jesus und die Urchristen. Die Qumranrollen entschlüsselt» (Gütersloh 1993). In diesem Buch sind 50 bisher nicht veröffentlichte Schlüsseltexte aus Qumran enthalten. Von Jesus ist jedoch gar nicht die Rede (vgl. Berger 11).

Beide Publikationen werden als «Sachbücher» ausgegeben und haben, da sie im Zuge einer «Anti-Kirchen-Welle» erschienen sind, eine ungeheure Breitenwirkung erzielt (Berger 13). Die Vf. behaupten, der Vatikan habe die Qumran-Dokumente gefälscht, ja die unliebsamsten Texte sogar verschwinden lassen, weil der Inhalt 2000 Jahre christliche Kirche und ihr Lehrgebäude ins Wanken bringen würde. Das Urteil der Spezialisten über diese Behauptungen ist «einhellig vernichtend» (11). So Klaus Berger in «Qumran und Jesus. Wahrheit unter Verschluß?» (Quell, Stuttgart 1993, 6. Aufl. 1994, 16,80 DM).

Berger ist mit der Materie von seinem Fach her bestens vertraut. Er nimmt zunächst eindeutig Stellung zu drei tatsächlich zu beklagenden «Skandalen». Der erste besteht darin, daß an die 50 Jahre nach Auffindung der Rollen etwa 20 Prozent der Texte immer noch nicht publiziert sind. Der Vf. gibt dafür plausible Gründe an: eine Verkettung unglücklicher personeller, politischer und sachlicher Umstände, nur nicht die, die Eisenman vermutet. Der zweite Skandal bezieht sich (nach Berger) darauf, daß Jesus zugunsten seiner Göttlichkeit bisher von den «Großkirchen» (19) viel zu wenig als Jude seiner Zeit erkannt worden sei (vgl. 19). Daß den Christen in Wissenschaft und Verkündigung die Augen darüber erst heute richtig aufgehen, hat sich verbunden mit einem dritten Skandal: Die religiöse Situation der Gegenwart ist geprägt vom Vertrauensverlust der Kirchen. «Man traut ihnen jederzeit Betrug und Manipulation auch von Quellen zu, die den Anfang des Christentums betreffen» (19 f.).

Zur Sache verweist Berger darauf, daß es z. Zt. Jesu mindestens sechs verschiedene Gruppen von Juden gegeben habe, die einen religiösen Neuanfang ihres Lebens in der Wüste suchten (vgl. 47). Weder die christliche Urgemeinde (so eine der Behauptungen Eisenmans) noch die Essener seien als identisch anzusehen mit den Bewohnern von Qumran. Diese seien zudem «nicht eine besondere Sekte», sondern ein Teil des religiös lebendigen Judentums dieser Zeit gewesen (54 f.; 84; 133): eine «Umkehrbewegung innerhalb Israels zu dessen Erneuerung» (132) – und genau dies erweise sich als wichtigster Berührungspunkt mit Jesus und seinen Anhängern.

Im Hauptteil nimmt der Autor ausführlich Stellung zum Inhalt der Qumran-Texte. Sie betreffen die Organisation der Gemeinde, ihre religiöse Praxis und Lehre, ihre Messiaserwartung u. a. m. Was in Qumran fehlt, ist (seiner Ansicht nach) vor allem «eine Vorstellung vom Reich Gottes, die der Auffassung Jesu vergleichbar wäre»

(129). Alles in allem stellt der Autor die Leute von Qumran als «nahe Verwandte aus derselben Familie» vor (65). Bergers Fazit lautet: «Spuren des frühen Christentums lassen sich nicht finden. Aber in vielfacher Hinsicht kommt das, was diese Texte bezeugen, dem frühen Christentum so nahe wie sonst kein Zeugnis des Judentums. Das betrifft die Glaubensanschauungen wie die Praxis» (129).

Ebenfalls 1993 ist im Verlag Katholisches Bibelwerk (zu 19,80 DM) das gänzlich anders aufbereitete Buch des an den Forschungen persönlich beteiligten amerikanischen Bibelwissenschaftlers *Joseph A. Fitzmyer SJ* erschienen «*Qumran: Die Antwort. 101 Fragen zu den Schriften vom Toten Meer*». Sie werden knapp und sachlich beantwortet. Man findet hier genau das, was in der Flut der Meinungen wissenschaftlich wertvoll und von der Forschung her solide unterbaut ist: Auskunft über Entdeckung, Herkunft, Inhalt der Schriften, deren Auswirkungen auf das Studium des Alten und Neuen Testaments und des frühen Christentums sowie schließlich auch Auskunft über die Anschuldigung, die Publikation der Schriften werde unterdrückt (vgl. 14 f.). Wenngleich die Idee, daß der Vatikan sich verschworen habe, die Schriftrollen zurückzuhalten, «lächerlicher Unsinn» ist (253), so nennt es doch auch Fitzmyer einen «akademischen Skandal» (219), daß die Publikation der Fragmente so lange hinausgezögert wurde. Als Gründe führt er an «Monopole und Verzögerungen der Wissenschaftler, die politische Situation im Nahen Osten und ihre Konsequenzen sowie die Verteilung von Texten an Studenten» (für Dissertationen). Alle diese Faktoren zusammengenommen «haben die Probleme entstehen lassen, auf die die Medien in letzter Zeit anspielen» (223).

Anders als Berger ist Fitzmyer der Ansicht, die Bewohner von Qumran seien eine «Sekte» von «Torah-observanten Juden» gewesen (38, 86 f.). Sie habe sich «in Ablehnung der Jerusalemer Priesterschaft und des Tempels in die Wüste zurückgezogen» (146), um dort durch das Studium der Torah den Weg des Herrn zu bereiten. Ihre Schriften (z.B. Regeln für ein gemeinsames Leben, psalmenartige Gebete, Abschriften von Teilen des Alten Testaments u.a. m.) seien bereits in den letzten beiden vorchristlichen Jahrhunderten entstanden. Allein von dieser Datierung her sei «die Identifizierung der Qumran-Gemeinschaft mit einer christlichen Bewegung auszuschließen» (48), ganz abgesehen davon, daß bisher in keinem der bekannten Texte Jesus erwähnt wird noch etwas Christliches darin vorkommt» (168; 170). In dieser Hinsicht stimmen Fitzmyer und Berger ebenso überein wie in der grundsätzlichen Beurteilung der Lage: Wir Christen haben nicht den geringsten Anlaß, wegen Qumran in Unruhe zu geraten. Vielmehr sollten unser Interesse, unsere Glaubensfreude, aber auch der Dank für die uns geschenkte Möglichkeit einer noch intensiveren Erforschung und Kenntnis der Zeit und Umwelt Jesu anläßlich der Qumranfunde wachsen.

Barbara Albrecht

Buchbesprechungen

SCHÖNSTATT-LEXIKON

Gespräche über Schönstatt mit interessierten Gliedern der Kirche, die als Besucher dort waren oder mit Schönstättlern in kirchlichen Gremien zusammenarbeiten, verlaufen in der Regel so, daß sie sich erfreut zeigen über die freundliche Atmosphäre und die Schönheit und Zweckmäßigkeit der Bauten und erstaunt sind über die Größe und Vielfalt des Werkes. Doch wenn man näherhin von der Persönlichkeit des Gründers spricht und auf ihre Fragen hin sein Konzept des Aufbaus und der Eigenart der vielen Gliederungen erläutert und schließlich noch von seinem Ziel spricht, mit all dem (und vielem mehr) modellhaft der Gesamtkirche zu dienen, dann kommt mit einiger Sicherheit das Echo: «Das alles ist einfach ‚zu kompliziert‘, ‚viel zuviel‘. Wer hat denn schon die Zeit, sich damit zu befassen?»

Diesem Notstand ist nun abzuhelfen. Rechtzeitig zur Oktoberwoche 1996 ist ein Werk entstanden, das in zweierlei Richtung ungemein hilfreich werden dürfte: einmal natürlich für jeden, der sich von außerhalb her über *Fakten, Ideen und Leben* (Untertitel) orientieren möchte und hofft, dadurch einen ersten Einblick in den Zusammenhang des Ganzen zu gewinnen. Für den, der in dieser Intention dem «Schönstattgeheimnis» auf der Spur ist, ist jetzt in großer inhaltlicher Offenheit die Möglichkeit dazu gegeben.

Hilfreich dürfte das Lexikon aber vor allem für die Schönstättler selbst werden: für die Vorbereitung von Gruppenstunden, Vorträgen, Artikeln und für jede andere Gestalt der Weitergabe der großen und reichen

Geisteswelt Pater Kentenichs an die Seinen und die Kirche insgesamt.

Eine Fülle an *Fakten* informiert äußerst gestrafft und objektiv über historische Hintergründe, Zusammenhänge und Ereignisse – z.B. Schönstatt als «Ort», seine «Geschichte» und «Struktur», «Heiligtum» und «Gnadenbild», «Vertragsweihe» und «Regierungsprinzip» ... Der Leser wird informiert über den Gründer und andere für die Schönstattbewegung wichtige Personen und vieles mehr. – *Ideen* und *Leben*, die beiden anderen Untertitel, sind nur methodisch, nicht aber sachlich zu trennen. Den großen Artikeln (z.B. «Bindung» und «Bindungsorganismus», «Gottesbild», «Neue Gemeinschaft», «Neuer Mensch», «Bundesspiritualität», «Psychologie der Zweitsachen» und etlichen Beiträgen zur Pädagogik-Konzeption Pater Kentenichs entspricht die Orientierung über Schönstättliches Leben mit einer «Geistlichen Tagesordnung», mit «Blankovollmacht» und «Inscriptio» und einer «Werktagsheiligkeit», die im «Praktischen Vorsehungsglauben» und einer gesunden «Asese» gründet und vom «Herzensheiligtum» aus über dynamische «Strömungen» im «Apostolat» in allen Weltberufen ebenso wie in «Ehe» und «Familienbewegung» ... Gestalt annimmt.

Von besonderer Eindringlichkeit (und für manche Leser gewiß überraschend) ist die in vielen Artikeln zu greifende biblische Grundlegung des schönstättischen Lebens, ausdrücklich thematisiert z.B. in dem, was über «Bibel», «Jesus Christus», «Christusgliedschaft», «Heiliger Geist», «Maria», «Mariengarten» ... zum Ausdruck kommt.

Hilfreich zur leichteren Erkenntnis des orga-

nischen Zusammenhang von allem mit allem sind die vielen Querverweise, die die einzelnen Artikel untereinander verbinden und so die innere Einheit des Ganzen überzeugend ans Licht bringen. Ebenfalls sehr hilfreich sind die wiederholten Hinweise auf theologisch-pädagogisch-psychologisch ähnliche Ansätze – sei es in päpstlichen Enzykliken unseres Jahrhunderts wie etwa «Mystici Corporis» und in Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils, vor allem in «Lumen Gentium» und «Gaudium et Spes», sei es in den Werken großer Theologen, Pädagogen und Psychologen aus Tradition und Gegenwart. Als brennendes Anliegen ist immer wieder die Bereitschaft Schönstatts zum Dialog mit den geistigen Strömungen unserer Zeit zu spüren, z.B. auch in deutlichen «Problemanzeigen» (s. «Zweitursache» u.a.).

Das siebenköpfige Redaktionsteam unter Leitung von Frau Prof. Dr. Herta Schlosser hat – zusammen mit 56 anderen Autorinnen und Autoren – in den Jahren 1991 bis 1996 mit 250 Artikeln eine großartige Arbeit geleistet. Doch das Wichtigste ist doch wohl noch etwas anderes. Es sind nicht mehr nur wenige «Spezialisten», die Schönstatt verständlich machen können. Inzwischen gibt es dafür viele «Fachleute». Einer breiten Schicht von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern aus allen Gemeinschaften ist es gelungen, die nicht leicht zu überblickende und in ihrer organischen Einheit zu erfassende Fülle, die ganze «Welt» Pater Kentenichs selber geistig so zu durchdringen, daß sie – noch dazu in geglückter Vermittlung der originellen Sprache Pater Kentenichs – nun «aufbereitet» vorliegt: «Das ist und will Schönstatt!» Dies dürfte ein gar nicht hoch genug zu schätzender Gewinn, ein geistiger «Wachstumsring» von und für ganz Schönstatt sein.

Bei einer (hoffentlich notwendigen!) neuen Auflage wären einige weitere Artikel wünschenswert, deren Thematik der Sache

nach jetzt nur am Rande innerhalb anderer Artikel oder gar nicht behandelt worden ist, so z.B. «Berufung», «Diözese», «Kreuz der Einheit», «Offenbarung» (Erscheinungen, Privatoffenbarung), «Ostsending», «Die schönstättischen „Sonderideen“». Umgekehrt müßte im Artikelverzeichnis durch dünneren Druck deutlich werden, daß von den Pallottinern nicht in einem Hauptartikel, sondern im Zusammenhang mit «Pallotti» und «Pallotti und Schönstatt» die Rede ist. – Schließlich sollten einige Artikel wie «Erneuerungsbewegung» und «Erzieher- und Erziehungsbewegung» entsprechend der Bedeutung der Sache noch etwas kräftiger zum Ausdruck kommen. Doch diese kleinen Randbemerkungen wollen nicht die große Freude daran schmälern, daß es nun leichter ist, mit Hilfe des Heiligen Geistes und (zweitursächlich) auch dieses Lexikons der Kirche einen Zugang in die große «Welt» Schönstatt zu zeigen.

Schönstatt-Lexikon: Fakten – Ideen – Leben.
Hrsg. Hubertus Brantzen u.a., Patris-Verlag,
Vallendar-Schönstatt 1996, 447 S.,
49,80 DM

Barbara Albrecht

PHÄNOMEN GEWISSEN

Mit dem Gewissen kommt man nie an ein Ende. Das Thema bleibt auf der Tagesordnung nicht nur des theologischen Ethikers. In seinem Wort «zum Geleit» erinnert Bischof Homeyer an unser aller Verantwortung vor unserem Gewissen und für unser Gewissen. «Damit das Gewissen in den Dingen des sittlichen Lebens zuständig sein kann, muß es selbst in gutem Zustand sein» (X). Bernhard Sill, derzeit Dozent für Moraltheologie am Priesterseminar in Hildesheim, ist an der Kompetenz und der guten Bildung des Gewissens gelegen. Er hat ein Textbuch zusammengestellt, das den Facettenreichtum des äußerst komplexen Gewis-

sensphänomens dokumentiert. Man hat sich im theologischen Umfeld längst daran gewöhnt, beim Thema «Gewissen» auch auf Psychologen und Philosophen zu hören. Bernhard Sill läßt sie ausführlich in Kapitel 2 und Kapitel 4 zu Wort kommen. Aber ehe er im Kapitel 5 die «lehramtlichen» und im Kapitel 6 die «theologischen Stimmen» vernehmen läßt, überrascht er den Leser im Kapitel 3 mit «politischen Stimmen». Er hat hier Texte zeitgenössischer Politiker zusammengetragen, die sich mit großem Ernst und mit viel Verantwortungsgefühl zum Thema «Gewissen» äußern. Auch denjenigen, der sich schon längere Zeit mit dem Gewissen beschäftigt, erstaunt die Vielfalt der «Stimmen aus Dichtung und Literatur» (Kapitel 1). Der Bogen der 25 ausgewählten Texte spannt sich von Stanislaw Jerzy Lec's «unfrisierten Gedanken» („Sein Gewissen war rein. Er benutzte es nie.«) über «die Stimme des Gewissens» von Günter Anders und das Märchen des russischen Erzählers Michael Saltykow «Das verlorene Gewissen» bis hin zu Reinhold Schneiders Reflexion über «Geschichte und Gewissen». Im 2. Kapitel kommen die Psychologen Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Erich Fromm und Viktor E. Frankl zu Wort, im 3. Kapitel die Politiker Helmut Kohl, Hildegard Hamm-Brücher, Rita Süßmuth, Ulrich Schacht und Vaclav Havel und im 4. Kapitel die Philosophen Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche, Arthur Schopenhauer, Martin Heidegger, Wilhelm Weischedel und Robert Spaemann. Die Texte der ersten vier Kapitel füllen 300 Seiten. Auf den folgenden 186 Seiten verteilen sich die Texte aus Lehramt und Theologie. «Die Lehramtlichen Stimmen» im 5. Kapitel sind jüngerer Datums und allesamt aus der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts. In voller Länge ist die Radioansprache von Papst Pius XII. († 1958) zum «Tag der Familie» über «das christliche Gewissen als Gegenstand der Erziehung» (23.3.1952) abgedruckt. Es folgen ausführ-

liche Zitate aus Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, dem 1992 erschienenen Katechismus der Katholischen Kirche und aus den Enzykliken «Dominum et vivificantem» und «Veritatis splendor» von Johannes Paul II. Vollständig wiedergegeben sind die Botschaft von Papst Johannes Paul II. zur Feier des Weltfriedenstag am 1. Januar 1991: «Wenn du den Frieden willst, achte das Gewissen jedes Menschen» und die Fastenhirtenbriefe des früheren Augsburger Bischofs Josef Stimpfle (1986) und des derzeitigen Linzer Bischofs Maximilian Aichern (1991). Dem Anspruch und der Autorität des Gewissens stellen sich auch die Theologen, allen voran die Moraltheologen. Bernhard Sill hat in die Sammlung der theologischen Texte auch den berühmten Brief von Kardinal Newman an den Herzog von Norfolk ungekürzt aufgenommen, der mit dem vielzitierten Wort schließt: «Wenn ich genötigt wäre, bei den Trinksprüchen nach dem Essen ein Hoch auf die Religion auszubringen (was freilich nicht ganz das Richtige zu sein scheint), dann würde ich trinken – freilich auf den Papst, jedoch zuerst auf das Gewissen und dann erst auf den Papst» (434 f.). Nicht zu allen Zeiten stand das Gewissen in dem Rang, den Newman ihm zuweist. Für ihn ist das Gewissen «das schöpferische Prinzip der Religion». Auch in Romano Guardinis Reflexion über «das Gute und das Gewissen» blitzt die überragende Bedeutung des Gewissens für das Gelingen unseres Lebens auf, wenn «seine Fühligkeit entwickelt, sein Urteil geschult, seine Festigkeit geübt», wenn es also «gebildet» ist. Ohne ein gebildetes Gewissen geht im sittlichen Leben nichts, mit ihm aber alles (438 f.). Nach Bruno Schüller SJ ist «das Gewissen vor allem andern Ruf in die Freiheit und Verantwortung vor Gott» (456). In dem brillant geschriebenen Essay «Gewissen und Urteilsbildung» begründet Bruno Schüller diese These und fordert den Mut zu Ver-

nunft und freier Entscheidung ein. Auch Dietmar Mieth plädiert für eine «Mündigkeit und Verantwortung», die auf eine Konvergenz von Leben und Lehre drängt: «Wenn ich nicht bald so lebe wie ich lehre, werde ich bald so lehren wie ich lebe.» Daß «Anspruch und Autorität des Gewissens» mit dem Anspruch und der Autorität des kirchlichen Lehramts in Konflikt geraten können, ist nicht erst eine leidvolle Erfahrung der Gegenwart. Differenziert und sachkundig stellt sich Johannes Gründel im letzten Beitrag der «theologischen Stimmen» diesem schwierigen Thema.

Das vielstimmige Konzert zum «Phänomen Gewissen» schließt – «statt eines Nachwortes» – mit einem Gebet von John Henry Kardinal Newman (487).

Viele Texte sind bekannt und die Gewissensdeutung mancher Autoren vertraut. Dennoch ist es wohltuend, wie in einem Kaleidoskop die reiche Vielfalt von Gedanken und Deutungen in einem Textbuch zusammengefaßt zu finden. Es ist eine Fundgrube für alle, denen an dem Gewissens-thema gelegen ist. Bernhard Sill leitet jeweils die von ihm ausgesuchten Texte ein und stellt die Autoren vor. Es macht Freude, die kurzen und prägnanten Essays zu lesen. Bernhard Sill ist ein Kenner der «Gewissens-szene» und versteht sich aufs Formulieren. Wie ein geschickter Moderator führt er in die geistige Welt des Autors ein und erleichtert dem Leser das Verständnis der nicht immer leicht zugänglichen Texte. Alle von ihm ausgewählten Texte sind mit genauen Quellenangaben versehen (491-497). Unter dem Wort von Angelus Silesius «Im Fall du mehr willst lesen . . .» hat Bernhard Sill eine umfassende Bibliographie zum Thema «Gewissen und Wissensbildung» zusammengestellt (498-507). Hier liegt ein sehr empfehlenswertes Textbuch vor, das zu lesen sich lohnt und den hohen Preis rechtfertigt.

Bernhard Sill: Phänomen Gewissen. Gedanken, die zu denken geben. Ein Textbuch. (Morus) Hildesheim 1994, 507 S., 58,- DM

Heribert Niederschlag

HANS URS VON BALTHASAR

Unter diesem Titel hat Thomas Krenski – derzeit Pfarrvikar im Bistum Mainz und durch seine Dissertation über Balthasars trinitarische Passiologie als dessen tief-schürfender Interpret ausgewiesen – ein wahres Meisterstück vorgelegt. Es geht ihm um den Versuch, «Balthasars Theologie auf ihre biographischen Wurzeln zu befragen». «Wie kommt er zu diesem oder jenem Thema? Welche Begegnungen prägen sein Denken? ... Welche Erfahrung von Kirche liegt seiner Ekklesiologie zugrunde? Welche Erfahrungen mit dem anderen Geschlecht inspirieren ihn zu seiner Interpretation der Geschlechterdifferenz?» (7). Für viele Leser, die nach der Balthasarschen Kost verlangen, aber angesichts der Fülle, Umfänglichkeit und Dichte des Angebots oft mutlos davor stehen bleiben, ist diese Fragestellung ein überaus hilfreiches Unternehmen. Krenski eröffnet jeweils kapitelweise einen Zugang zur Persönlichkeit und zu den vielen Facetten des Gesamtwerkes Balthasars, indem er von dessen Begegnungen mit Freunden unterschiedlichster Prägung ausgeht. Über den Dialog mit ihnen kommt es zur inhaltlichen und strukturellen Formung der «ungewöhnlichen Theologie» (57) Balthasars durch die «musikalische Idee» (Mozart), die Gestalt großer Dichtung (Goethe), das Theater (Claudel), katholische Philosophie (Przywara), Kirchenväter und Theologie (H. de Lubac) und Mystik (A. von Speyr).

Besonders geglückt erscheint Krenskis Nachweis, wie konsequent Balthasar

«Theologie in den Kategorien der Musik» treibt. «Etwa, wenn er das Problem des christlichen Pluralismus im Bild der Symphonie behandelt» (24) und sich vom Beginn bis zum Ende seines Wirkens gegen jedes totalitäre Unisono in Theologie, Verkündigung und Pastoral wehrt, denn «Die Wahrheit ist symphonisch». Krenski arbeitet jedoch überzeugend heraus, daß das bei Balthasar nicht etwa gleichzusetzen ist mit spannungsloser Harmonie. «Große Musik ist stets dramatisch», so zitiert der Vf. ihn (26), an erster Stelle Gottes Symphonie in Schöpfung und Erlösung. Und die Menschen sind dabei nicht etwa nur als Zuhörer vorgesehen, sondern immer zugleich als «Mitspieler» (27), auch wenn sie sich verweigern und die Dissonanz der Sünde ins Spiel bringen.

Für Balthasar hat sich mit Hilfe der «Grundmetapher ‚Welttheater‘» (62) eine weitere «Tür zur Wahrheit der wirklichen Offenbarung», ihrer Dynamik und Dramatik geöffnet (61), und er hat die erkannte Chance genutzt, um «die Tendenzen heutiger Theologie, wie die des Ereignishaften, des Dialogischen und Geschichtlichen mittels der Aussageformen des Theaters innerhalb eines Deutungshorizontes bündeln zu können» (60). Das weist Krenski in dem Kapitel «Paul Claudel oder das große Welttheater» eindrucksvoll auf und erhellt so Inhalt und Struktur des Balthasarschen Hauptwerkes, der «Theodramatik». Dabei fehlt nicht der mehrfache Hinweis auf ernst zu nehmende Kritik, insbesondere auf den «Widerpart», den im Blick auf die «Rolle» der göttlichen Personen in der Trinität und bei der Thematik vom «Schmerz Gottes» vor allem Karl Rahner gespielt hat. Auch die letzte heftige Diskussion mit den «Infernalisten» über Balthasars Einschätzung der eschatologischen Glaubenthematik kommt offen zur Sprache. Auf diesem «spiegelglatten Parkett» (77) im letzten Akt des großen Theodramas, so zeigt Krenski, habe sich

Balthasar «äußerst vorsichtig bewegt». Er habe immer wieder betont, es gehe nicht darum, zu klären, was wir mit Sicherheit über den Ausgang des Spiels wüßten. Die Frage müsse und könne nur lauten: «Was dürfen wir hoffen?» (77). Es gehe also letztlich darum, «die Spannung zwischen Hoffnung und Ungewißheit nicht voreilig in die eine oder andere Richtung zu lösen. Die Lösung komme allein dem Spielleiter bzw. Autor (Gott) zu» (80 f.). So die zusammenfassende Wiedergabe der Position Balthasars.

In dem Kapitel «Henri de Lubac oder Schleifung der Bastionen» wird nicht nur die geistige Befruchtung des Balthasarschen Werkes durch dessen Freundschaft mit dem großen französischen Theologen erkennbar. Es kommt zugleich die schwere innerkirchliche Auseinandersetzung vor und nach dem Konzil in Sicht zwischen den Kräften der Stagnation und denen der Reform. Angesichts aller damit verbundenen Schmähungen und verletzenden Kränkungen von «oben», von «rechts» und (nach dem Konzil) von «links», stellt Krenski in bewegender Weise die Haltung der damals betroffenen Theologen heraus: vornehme Diskretion, keine Erbitterung, ungebrochene Kirchlichkeit. «Ihre Weitsicht bewahrte sie davor, eine konkrete kirchliche Situation, und sei es die persönliche Ächtung, zu einem totalitären Systemfehler zu stilisieren, der statt der konkreten Mißstände das Amt selbst in Mißkredit brächte.» Es war ihnen «unmöglich, in die Gebärde des Aufrührers gegen eine durch und durch bejahte Autorität zu verfallen» (94). (Wer aus dem REGNUM-Leserkreis dächte dabei nicht an den Gründer Schönstatts, der aus seinem 14jährigen von der Kirche verhängten Exil 1965 mit der gleichen Haltung zurückkehrte.)

In dem hier skizzierten Kapitel kommt sodann unter dem Zwischentitel «Ekklesiologie initiativ» das «Unternehmen Säkular-

institut» zur Sprache: die Konkretisierung der schon seit den 30er Jahren in Lyon bei H. de Lubac gewachsenen Überzeugung Balthasars, daß die Kirche sich, ohne ihre Identität zu verlieren, dem Dialog mit der Welt öffnen und aus ihrem Ghetto heraus müsse, «wenn sie ihren Auftrag wahrnehmen wolle, den Völkern das Evangelium zu predigen» (95). Nur so könne sie ihre von Christus erhaltene Sendung erfüllen. Balthasars 1945 – zusammen mit Adrienne von Speyr – vollzogene Gründung der Johannesgemeinschaft zum Einsatz für das Reich Gottes mitten in der Welt, gelebt mit Hilfe der evangelischen Räte im Sinne einer konkreten «Nachfolge der Inkarnation» (97), sollte dieser Sendung und der inneren Erneuerung der Kirche dienen. Die Gründung stand von da an «im Zentrum seines Interesses» (99), ein Zug, der sich genau so auch bei Pater Kentenich findet.

Krenski ordnet diesem Kapitel schließlich meisterliche Skizzen der Streitschriften «Cordula oder der Ernstfall» (1967), «Der antirömische Affekt» (1974/1987) und «Integralismus heute» (1988) zu. Er weist dabei überzeugend nach, daß Balthasar nicht – wie seine Kritiker bis heute behaupten – im nachkonziliaren Aufbruch zurückgefallen sei in den starren Geist der Restauration. Seine «Kurskorrektur, die das Schiff der Kirche zwischen den Bojen, die backbord vor der Gefahr der Ghettoisierung, steuerbord vor der des Relativismus warnen, auf Kurs zu halten versuchte, wurde inmitten massiver kirchlicher und gesellschaftlicher Umbrüche nicht als solche wahrgenommen» (116). Er wurde «als ‚Rechter‘ gehandelt» und gemieden. «Das erschwerte die Rezeption der Theologie eines Mannes, der Kurskorrekturen sicher polemisch vollzog, nicht aber im geringsten daran dachte, geschliffene Bastionen wieder aufzurichten. Sein Verhängnis war, daß er nahezu zwanzig Jahre früher aufgebrochen war als die meisten» (116), auch dies

eine im Blick auf das Denken und Werk des Gründers Schönstatts ähnliche Situation. Für beider Werk (vor allem das Balthasars) wurde die Lage allerdings wesentlich positiver seit dem Beginn des Pontifikates Papst Johannes Paul II., den Balthasar als einen «Meister im Horchen» (118) bezeichnete. Denn so hat er ihn persönlich, in der Einheit mit seinem theologischen Werk und seiner Gründung in den letzten zehn Jahren seines Lebens erfahren (vgl. 119). –

Ein für viele Leser vermutlich schwieriges Kapitel ist das über «Adrienne von Speyr oder experimentelle Dogmatik». Es ist hilfreich, daß Krenski mit einem Hinweis auf T. de Chardin beginnt. Dessen «Option für die komplementäre Einheit von Mann und Frau» (123) hat Balthasar voll und ganz auch für sich und seine einzigartig fruchtbare geistige Beziehung zu A. von Speyr übernommen. Doch Krenski macht deutlich, wieviel verständlicher der «Hintergrund der genannten Option» (124) bei T. de Chardin zutage liegt als bei H. U. von Balthasar.

Anhand von publizierten Aufzeichnungen beider zeigt der Vf. in ehrfürchtiger Sachlichkeit, wie sich ihre Geschichte zu einer von vielen angefochtenen und das Äußerste an Leidensbereitschaft und Gehorsam gegenüber Gottes Weisung fordernden «Doppelsendung» in Theologie und kirchlichem Werk verbunden hat. Nicht zu akzeptieren ist allerdings Krenskis Unverständnis für das, was er als «Groteske» bezeichnet: daß Adrienne «im Blick auf die gemeinsam ins Auge gefaßte Gründung eines Säkularinstituts von ihrem ‚Kind‘ spricht, dem sie Mutter, Hans Urs von Balthasar Vater sei» (127). Es handelt sich bei solcher Sprechweise keineswegs um eine «sexualneurotische Entgleisung» (ebd.), die der «arglose Leser ... hier mit Recht» wittere (ebd.). Vielmehr handelt es sich, wie die Geschichte geistlicher Gemeinschaften zeigt, um Metaphern, über die Jahrhun-

derte hin von Gründern und Gründerinnen gebraucht für die von Gott geschenkte «Frucht» ihres besonderen Charismas (vgl. dazu Fabio Ciardi, *Menschen des Geistes*. Zu einer Theologie des Gründercharismas. Aus dem Italienischen übersetzt von A. Berz, Patris-Verlag, Vallendar-Schönstatt 1987, insbesondere Kap. 5, II «Das Bild der Vaterschaft bzw. der Mutterschaft».)

Nicht nur erfährt man in Krenskis Werk die Geschichte des Zusammenwachsens der Sendung beider. Krenski bemüht sich auch um die Erkenntnis der «komplementären Struktur derselben. Was ist das Charisma Adrienne von Speyrs? Was ist das Charisma Hans Urs von Balthasars? Wie ergänzen sich diese Charismen in der Wahrnehmung ein und desselben Auftrages, der noch einmal als solcher ein Charisma zu sein scheint?» (142). Die Antwort findet er in A. von Speyrs Auslegung von Joh 20,3-4, dem gemeinsamen Lauf von Petrus (Amt) und dem anderen Jünger (der die rascher laufende Liebe verkörpert) zum Grab des Herrn. Sie liefert darin, «ohne es zu wissen, eine nahezu exakte Beschreibung ihrer ‚Zusammenarbeit‘ mit H. U. von Balthasar... Während sie das Charisma mystischer Erfahrung einbringt, bringt er das Charisma des Amtes mit, das ebendiese Erfahrungen prüft, einordnet und deutet» (143).

Krenski zeigt weiter, wie sehr und wo A. von Speyrs objektive mystische Erfahrungen seit 1940 Balthasars Schriften unmittelbar beeinflusst haben. So ist eine Theologie entstanden, die vor allem in der Trinitätslehre, der Theologie der Beichte und des Karsamstags ein «tieferes Verstehen der von der Tradition vorgetragenen Lehre» ermöglicht (154) und im Blick auf letztere geradezu als die «Wiedererschließung eines vergessenen Artikels des Glaubensbekenntnisses» angesehen werden kann (155). Alles in allem ist so eine Theologie entstanden, «die sich der Begegnung von Mann

und Frau verdankt» (149), ohne daß zu trennen ist, was dabei von ihm oder von ihr eingebracht worden ist (vgl. 125). –

Krenskis Bemerkung, daß erst die Begegnung mit A. von Speyr den Theologen und Schriftsteller Balthasar zur Überzeugung gebracht habe, «daß nicht der Schreibtisch, der Lehrstuhl, sondern der Weltauftrag das Entscheidende sei» (149), leitet über zum letzten Kapitel, in dem Balthasars intensives Wirken als Seelsorger und Exerzitienleiter für die studentische Jugend und Akademikerschaft, aber auch sein ökumenischer Einsatz vorgestellt werden.

Bei einer Neuauflage sollten die vielen Druckfehler ausgemerzt werden, vor allem aber die Verwechslung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis Marias mit dem ihrer Aufnahme in den Himmel, verkündet am 1.11.1950 (S.161).

Alles in allem dürfte es bislang kein Buch geben, das so wie dieses das Ganze des monumentalen Werkes von Balthasars in den Blick bringt und zum persönlichen Studium verlockt.

Thomas Krenski: Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama. (Matthias-Grünewald-Verlag) Mainz 1995, 184 S., 32,- DM

Barbara Albrecht

DAS GEHEIMNIS DES KÖNIGS

Der im Mai 1996 verstorbene belgische Kardinal Suenens, eine der prägenden Gestalten des II. Vatikanischen Konzils und der Bewegung der «Charismatischen Erneuerung» in der Kirche, hat nach dem Tod König Baudouins (am 31. Juli 1993) auf der Grundlage einer über 30jährigen engen Verbundenheit seine Erinnerungen an diesen Diener Gottes und seines Volkes veröffentlicht.

Auszüge aus dem geistlichen Tagebuch des Königs und aus manchen seiner Briefe (auf Anweisung Baudouins nach seinem Tod

dem Kardinal übergeben), Erlebnisberichte des Autors und vieler Menschen aus allen Schichten des Volkes, Echos auf den Tod des Königs von Jugendlichen, Künstlern, Journalisten, Gefängnis-Insassen und anderen, und schließlich die Weitergabe der bewegenden Predigt von Kardinal Daneels beim österlichen Abschiedsgottesdienst – alles zusammen zeigt dem Leser das Portrait eines katholischen Königs und Zeugen des Glaubens in unseren Tagen, das an geistlicher Tiefe wohl kaum zu überbieten ist. Für die Welt, in der König Baudouin sich aufgrund seines Amtes von seinem 20. Lebensjahr an bewegen mußte, dürfte diese letzte Veröffentlichung von Kardinal Suenens im Blick auf den König eine ähnlich große Überraschung sein wie seinerzeit die Veröffentlichung der persönlichen Aufzeichnungen des 1961 im Kongo verunglückten schwedischen UNO-Generalsekretärs Dag Hammarskjöld.

Das Geheimnis des Lebens dieses Königs ist das Geheimnis seiner kindlich-sohnhafte Beziehung zu Gott, seinem Vater, und zu Maria, seiner Mutter. Der König, der das Jahr 1992 für sich zusammen mit seiner Frau, Königin Fabiola – zum «Jahr des Vaters» bestimmt hatte, weil beide ganz persönlich in der kindlichen Hingabe wachsen wollten, schreibt in einer ruhelosen nächtlichen Stunde vor dem Tabernakel: «... Danke, Herr, mich in Deiner Nähe aufhalten zu dürfen, mich vom Feuer Deiner unendlichen Liebe berühren zu lassen. Selbst wenn ich nichts spüre, weiß ich, daß diese Liebe mich verwandelt, mich reinigt, mich weiser, geduldiger, empfindsamer und liebender macht. Heiliger Geist, mache, daß nichts in mir Widerstand leistet gegen das, was der Vater meinem Herzen gewährt.

Wie möchte ich für Ihn eine Freude sein, indem ich für Ihn nur ein kleines Kind bin, ohne jeden Anspruch, dessen Instinkt ihm aber sagt, daß es ohne seinen Vater und

seine Mutter nicht leben kann» (115 f.).

«Meine Mutter, mein Vertrauen!» – so enden viele der persönlichen Aufzeichnungen des Königs. Nach dem frühen Unfalltod seiner irdischen Mutter hat Maria den damals 5jährigen bis an sein Lebensende, wie er selbst sagt, gebildet, gelehrt, erzogen (vgl. 116). Sie hat ihn dabei durch sehr viel Leid hindurchgeleitet. Doch vor allem hat Maria ihm 1960 in Lourdes die so erbetete Königin in Gestalt von Doña Fabiola de Mora y Aragon aus Spanien zugeführt – ein Geschenk, das der König lebenslänglich mit immer tieferer Liebe, Zärtlichkeit und Dankbarkeit beantwortet hat. Dieser für ihn wahre «Schatz» wurde nicht ohne werkzeugliche Hilfe des Kardinals und insbesondere einer ebenfalls ganz und gar Gott hingeebenen führenden Persönlichkeit irischer Herkunft von der Legio Mariä, Miss Veronica O'Brien, «gefunden». Der König und die Königin haben (das lassen viele Seiten des Buches ahnen) eine heiligmäßige Ehe geführt. Den Schmerz, daß ihnen eigene Kinder versagt waren, und die Frage nach dem Sinn dieses Leids, haben sie so beantwortet: «Nach und nach haben wir verstanden, daß unser Herz frei wurde, alle Kinder zu lieben, wirklich alle» (58), die verlassenen und mißbrauchten Kinder und Jugendlichen zumal.

Wer wissen will, was Apostolat mitten in der Welt und unter ihrer oft bewußt atheistischen oder dem Glauben entfremdeten Führungsschicht ist und wie Ehrfurcht vor jedem Menschen, angefangen in der Ehe bis hin zu jedem Besucher, jedem Armen und Leidenden, Gefangenen und Behinderten ... gelebt werden kann und gelebt worden ist, wer Beispiele dafür sucht, wie ein gläubiger Christ heute in Politik und gesellschaftlicher Umwelt allein seinem an Gottes Geboten und dem Evangelium orientierten Gewissen folgt und in aller permanenten Alltagsbeanspruchung ein tiefer Beter bleibt –, der findet in diesem Buch

konkrete Beispiele in Überfülle. Und er spürt einmal mehr die «geistliche Verwandtschaft» von Kindern Gottes und Mariens innerhalb der Kirche. Man wird ständig an Papst Johannes Paul II., an Pater Kentenich und manche andere Glieder der Kirche unseres ausgehenden Jahrhunderts erinnert.

Wir können uns glücklich schätzen, daß der greise Kardinal Suenens dieses Zeugnis über den vielleicht letzten wahrhaft christ-

lichen König unseres innerlich so ausgezehrten «christlichen Abendlandes» mit Gottes und Mariens Hilfe noch vollenden durfte.

Kardinal Leon-Joseph Suenens: König Baudouin – Das Geheimnis seines Lebens. Grenz-Echo-Verlag Eupen 1995, 166 S., 24,80 DM

Barbara Albrecht

WOLFGANG BREZINKA, geboren 1928 in Berlin. Professor der Erziehungswissenschaft an der Universität Konstanz.

ELISABETH HURTH, geboren 1961 in Wiesbaden. Sie lebt dort als freie Publizistin und Sprachlehrerin.

BARBARA ALBRECHT, geboren 1927 in Bremen. Tätig in theologisch-spirituellem Erwachsenenbildung.