

REGNUM

Schönstatt international – Reflexion und Dialog

ZEICHEN DER ZEIT

Geistliche Bewegungen auf dem Weg in die Kirche

* *

Solidarisierung mit einem Propheten

Peter Wolf

Abba – Vater

Michael Hochschild

Zu einer Typologie der neuen geistlichen Bewegungen

Günther M. Boll

Neue Väter braucht das Land

BUCHBESPRECHUNGEN

1 Februar 1999
33. Jahrgang

ZEICHEN DER ZEIT	
Geistliche Bewegungen auf dem Weg in die Kirche	1
* * *	
Solidarisierung mit einem Propheten	
»Eure Söhne und eure Töchter werden Propheten sein« (Apg 2,17)	5
Peter Wolf	
Abba – Vater	
Neutestamentliche Beobachtungen zum Gottesbild Jesu	16
Michael Hochschild	
Auf dem Weg zu einer Typologie der neuen geistlichen Bewegungen	22
KLEINER LITERATURBERICHT	
Neue Väter braucht das Land	34
(Günther M. Boll)	
BUCHBESPRECHUNGEN	42

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

Verleger: Schönstatt-Patres Deutschland e. V.
Verlagsanschrift: Patris Verlag, Postfach 1162, 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 DM 34,- zzgl. DM 5,00 Porto und Versand. Ausland DM 31,00 zzgl. DM 8,00 Porto und Versand. Preis des Einzelheftes DM 8,50 zzgl. Porto und Versand.

Zeichen der Zeit

GEISTLICHE BEWEGUNGEN AUF DEM WEG IN DIE KIRCHE. Von Anfang an war es für REGNUM ein wichtiges Anliegen, in engagiertem Beobachten und teilnehmendem Mitgehen den Weg der geistlichen Bewegungen in die Kirche zu begleiten. Denn das ist es doch wohl – *ein Wachstums- und Reifungsweg hinein in den lebendigen Organismus der Kirche*, um sich selbst gestaltend einzubringen. Der Weg geht aus von dem völlig überraschenden Entstehen einer ganzen Reihe neuer geistlicher Gemeinschaften und Bewegungen (meist im Umkreis des II. Vatikanums) über eine erste Entfaltung spiritueller und organisatorischer Art, zusammen mit einem Wahrgenommen-Werden seitens der institutionellen Kirche und damit einhergehenden Spannungen, zu einer neuen Phase gestaltender Lebenskraft im Innern der Kirche.

Anlaß zu einer neuen Besinnung auf diesen Wachstumsprozeß ist eine Reihe von Ereignissen und Kommentaren der letzten Zeit, die mit den Bewegungen verbunden sind. Dazu gehört der Deutschlandbesuch von Chiara Lubich, der Gründerin der Fokolar-Bewegung, mit ihren über zwei Millionen Anhängern in der Welt, weit über die Grenzen der Kirche hinaus. Aber vor allem zählt dazu der *»Weltkongreß der kirchlichen Bewegungen«*, der auf Einladung des Papstes an *Pfingsten 1998 in Rom* stattfand. Er stand unter dem Motto: *»Die kirchlichen Bewegungen – Gemeinschaft und Sendung an der Schwelle zum dritten Jahrtausend.«* Drei Tage lang trafen sich etwa 350 Vertreter von 56 geistlichen Bewegungen, zusammen mit rund 200 Bischöfen und Repräsentanten verschiedener Organisationen. Am Vorabend von Pfingsten kamen dann etwa 300000 Menschen – viele junge darunter – auf dem Petersplatz zusammen. Der Papst brachte in seiner Ansprache dieses Ereignis in Verbindung mit dem ersten Pfingstfest und sprach von seiner Hoffnung auf *ein »neues Pfingsten« für die Kirche*. Er nannte die geistlichen Bewegungen einen *»neuen Frühling für die Kirche«*.

Man darf dieses Ereignis wohl einen Höhepunkt des bisherigen Weges der Bewegungen in die Kirche nennen. Aus den mannigfachen Reaktionen seien einige Linien hier festgehalten.

1. Da ist ganz allgemein die Feststellung, daß die geistlichen Bewegungen inzwischen in weiten Kreisen als *lebendige Kraft in der Kirche* wahrgenommen

und geschätzt werden. In einem Artikel in »Christ in der Gegenwart« (48/98 vom 28. November 1998) heißt es: »Nicht nur für den Vatikan haben die neuen geistlichen Gemeinschaften/Bewegungen der katholischen Kirche einen wichtigen Stellenwert ... Nicht wenige Gläubige setzen in die Bewegungen größere Hoffnungen als in traditionelle Verbände, die da und dort strukturell erstarrt, ja historisch überholt wirken.« Mit einem anschaulichen Bild spricht der Schweizer Joachim Müller von »Oasen der Hoffnung, in denen viele Christen ein *>Dach für ihre Seele<* bauen. Dort leben und erleben sie Authentizität und Echtheit ihres Glaubens.« Das alles muß man auf dem Hintergrund der schmerzlichen Erfahrung vieler sehen – vor allem natürlich auch vieler Verantwortlicher –, daß die lebendige und belastbare Gläubigkeit und Kirchlichkeit bei vielen Christen immer mehr zurückgeht. Das poetische Bild von den »Oasen« will darauf verweisen, daß in den geistlichen Bewegungen offensichtlich Kraftquellen gerade gegen diese spirituelle Austrocknung fließen.

2. Es bleibt die Frage nach der *Einordnung der Bewegungen in den lebendigen Organismus der Kirche*. Kardinal Ratzinger hat auf dem Weltkongreß in Rom ein gewichtiges Grundsatzreferat zu diesem Fragenkomplex gehalten: »Die kirchlichen Bewegungen und ihr theologischer Ort« (jetzt erschienen in »Communio«, September /Oktober 1998). Es ist in theologischer Schärfe und Tiefe, die man bei ihm kennt, zentriert auf den Kern: *Ortskirche und Universalkirche*. In einem weiten geschichtlichen Rundgang entfaltet er seine These: »Sieht man auf die Kirchengeschichte im Ganzen, so zeigt sich, daß einerseits in ihr notwendigerweise die vom bischöflichen Amt bestimmte *ortskirchliche Form* das tragende und die Zeiten hindurch *bleibende Gerüst* ist. Aber es gehen auch immer wieder *Wellen von Bewegungen* durch sie, die den *universalistischen Aspekt der apostolischen Sendung* und die *Radikalität des Evangeliums* neu zur Geltung bringen und so gerade *auch der geistlichen Lebendigkeit und Wahrheit der Ortskirche dienen* ... Es muß in der Kirche immer auch Dienste und Sendungen geben, die nicht rein ortskirchlicher Natur sind, sondern dem Auftrag für das Ganze und der Ausbreitung des Evangeliums dienen. Der Papst ist auf diese Dienste verwiesen, sie auf ihn, und im Miteinander beider Arten von Sendungen vollzieht sich die *Symphonie des kirchlichen Lebens*.«

In dieser Perspektive muß man dann die *Zusammenstöße und Spannungen* einordnen, die fast unvermeidlich beim Aufkommen und Wachsen der Bewegungen mit den Ortskirchen entstanden. Der Kardinal spricht von »Kinderkrankheiten«: »Es gab Tendenzen zur Ausschließlichkeit, zu einseitigen Akzentsetzungen und damit die Unfähigkeit, sich ins Leben der Ortskirchen einzufügen... Es kam zu Reibungen, an denen in unterschiedlicher Weise beide Seiten schuldig waren.«

3. Ein Aspekt scheint – gerade auch in diesem Gegenüber und Miteinander von Bewegungen und Ortskirchen – besonders wichtig, der zwar immer wieder genannt, aber selten in seiner Bedeutung begriffen wird. *Was haben diese charismatischen Lebensaufbrüche einzubringen in die Kirche* bei ihrer Suche nach einer neuen Gestalt geistlicher Lebendigkeit in unserer radikal veränderten Welt? Der Kardinal setzt klare Maßstäbe zur Beantwortung dieser Frage. Er beginnt mit dem von ihm selbst beobachteten Phänomen der Entstehung: »Das Wort Rahners (von der »winterlichen Kirche«) war durchaus zu verstehen, es drückte eine Erfahrung aus, die wir alle machten. Aber da war nun plötzlich etwas, was *niemand geplant* hatte. *Da hatte der Heilige Geist sich sozusagen selbst wieder zu Worte gemeldet.*« In das Gesamtbild der Geschichte unserer Kirche eingeordnet, heißt das: es geht »um ein in verschiedenen Formen in der Kirchengeschichte periodisch wiederkehrendes Phänomen. Es gibt die bleibende Grundform des kirchlichen Lebens, in der sich die Kontinuität ihrer geschichtlichen Ordnungen ausdrückt. Und es gibt die immer neuen Einbrüche des Heiligen Geistes, die dieses Gefüge je wieder lebendig und neu machen.« Schon in der »ersten Welle« solcher Aufbrüche, am Ursprung des Mönchtums, stand diese Erfahrung: Basilius verstand seine Gründung als eine »Übergangsform zwischen einer zur Gesamtkirche offenen Gruppe von entschiedenen Christen und einem sich organisierenden und institutionalisierenden Mönchsorden.« Der französische Theologe Gribomont, den Ratzinger hier zitiert, nennt diese Mönchsgemeinde »eine kleine Gruppe zur Belebung des Ganzen«.

Was hier nur allgemein von der Wirksamkeit dieser neuen Lebensaufbrüche auf die ganze Kirche gesagt wird: »Zur Belebung des Ganzen« oder: »... die dieses Gefüge je wieder lebendig und neu machen«, läßt sich noch konkreter ausdrücken. Oft erwiesen sich diese geistgewirkten Gemeinschaften als *Modelle einer neuen Spiritualität*, die nicht nur für ihre eigenen Mitglieder attraktiv und hilfreich waren, sondern ausstrahlten in die Kirche hinein. Die benediktinische oder franziskanische oder ignatianische oder karmelitanische Form der Christusnachfolge hatte ihre prägende Kraft eben nicht nur für die eigene Gemeinschaft, sondern wurde zur Inspiration für viele in der Kirche und prägte auf diese Weise auch ein Stück weit das innere Gesicht der Kirche.

Natürlich wußten die Gemeinschaften, daß *ihr Weg nur ein Weg neben anderen in der Kirche* war und sein konnte. Und doch waren sie überzeugt davon, daß der Heilige Geist durch ihre Gründer einen solchen neuen Weg der Verwirklichung des Evangeliums zum Dienst an der ganzen Kirche eröffnet hatte.

Hier wird der Unterschied deutlich zwischen »Pastoralplanungen« und solchen gewachsenen Modellen gelebten Glaubens. Damit ist auch eine Quelle vielfältiger Spannungen und Reibungen zwischen Bewegungen und konkreten Ortskirchen benannt.

Der Papst hat an Pfingsten in Rom einen Ausdruck gebraucht, den er im Blick auf solche Schwierigkeiten den Bewegungen zurief. Er sprach von einer »*ekklesialen Reife*«, die sie sich in der Treue zu ihrem Charisma, aber auch als Frucht schmerzlicher Erfahrungen erwerben müßten. Für die Bewegungen gilt, daß sie ihre geistgeschenkten Glaubenserfahrungen auf eine solche Weise vorleben und dann auch weitergeben müssen, die für weite Kreise verständlich und für Suchende und Aufgeschlossene anziehend wirkt. Das ist ein Lernprozeß für alle Beteiligten: für Menschen in den Gemeinden, die dem Phänomen neuer Spiritualitäten oft ablehnend gegenüberstehen, weil sie es überhaupt nicht einordnen können; für Priester und Seelsorger, die das Neue als fremd und »unkatholisch« abtun und ihren Gemeinden damit nicht helfen; für Seelsorgsplaner, die mehr am Schreibtisch als am Leben orientiert sind. Aber – und das soll hier deutlich gesagt werden: es ist auch eine *Herausforderung für die Bewegungen* und ihre Mitglieder selbst, die sich oft genug als nicht fähig erweisen, ihre Erfahrungen glaubhaft und verständlich weiterzugeben.

Alles Gesagte hat für die Schönstattbewegung einen Verdichtungspunkt von großer Aktualität. Als Pater Kantenich aus dem Konzentrationslager zurückkam, bewegte ihn ein großes Anliegen: er wollte die originell gewachsene Pädagogik und Spiritualität Schönstatts, die gerade in der Verfolgungszeit des Nationalsozialismus ihre Feuerprobe bestanden hatte, weiteren Kreisen der Kirche und ihren Autoritäten anbieten als Hilfe bei der Suche nach einer neuen Glaubensgestalt. Er war überzeugt, daß hinter dem originell Gewachsenen in Schönstatt letztlich die Inspiration des Heiligen Geistes stand. Das war der eigentliche Beweggrund seines Schrittes vom 31. Mai 1949, dessen 50jähriges Jubiläum die Schönstattfamilie weltweit in diesem Jahr feiert. Die Verpflichtung und Herausforderung bleibt: wir müssen *lernen, unsere »gute Botschaft« weiterzusagen und sie für Suchende und Aufgeschlossene verständlich zu machen*. Nur so erreichen wir unsere »*ekklesiale Reife*« zur Erfüllung unserer Sendung.

GMB

Solidarisierung mit einem Propheten

»Eure Söhne und eure Töchter werden Propheten sein« (Apg 2,17)

* *
* *

Jubiläen scheinen vorrangig auf Vergangenheit ausgerichtet zu sein. Selbst ursprünglich revolutionäre und zukunftsöffnende Ereignisse sind spätestens dann ins Gängige integriert und ihres umwälzenden Charakters beraubt, wenn öffentlich runde Jubiläen dieses Ereignisses begangen werden. Der 14. Juli ist beispielsweise in Frankreich eine eher folkloristische Erinnerung an eine Revolution, aber keine Obrigkeit hat heute mehr Angst vor diesem Tag.

Die Erinnerung an die Oktoberrevolution in Rußland hat – um ein anderes Beispiel heranzuziehen – heute sogar den Charakter von Restauration und Nostalgie angenommen und damit das ursprüngliche Ereignis ins Gegenteil verkehrt.

Entschärfung

Die erinnernde Bezugnahme auf Personen und Ereignisse der Vergangenheit scheint diesem Gesetz zunehmender Einebnung und Entschärfung unterworfen zu sein.

Gelten solche Gesetzmäßigkeiten auch für Personen und Ereignisse im Raum der Kirche? Es scheint so zu sein: Die aufrüttelnden Worte der Propheten und Heiligen provozierten ursprünglich so stark, daß viele prophetische Gestalten umgebracht, ausgegrenzt oder unterdrückt wurden. Die Äußerungen dieser Menschen erregen heute kein Ärgernis mehr, sie reizen niemanden mehr zur Gegenreaktion. Sie sind entschärft, gleichsam unschädlich wie eine durchgerostete Bombe aus dem Ersten Weltkrieg. Sollte dies das letzte Wort sein – oder gibt es noch andere Möglichkeiten einer vergegenwärtigenden Erinnerung und Solidarisierung, die den Geist des Geschehenen nicht einebnet, sondern im Gegenteil aktuell und neu provozierend freisetzt?

* * Artikel erscheinen in der Verantwortung der Redaktion und wollen auf Ereignisse oder Trends aufmerksam machen, in denen sie eine Herausforderung für Schönstatt sieht.

Zusammenstoß

Die Schönstattfamilie erinnert sich in diesem Jahr an ein Ereignis, dem man einen prophetischen und provozierenden Charakter nicht absprechen kann. Vor 50 Jahren, am 31. Mai 1949, legte Pater Joseph Kentenich mittels eines langen Briefes an den Trierer Bischof den prophetischen Finger in die Wunden des deutschen Nachkriegskatholizismus. (Die historischen und inhaltlichen Zusammenhänge wurden in dieser Zeitschrift mehrfach dargestellt.)

Die Kirchenkritik Pater Kentenichs war nicht Ausdruck einer persönlichen Unzufriedenheit oder einer Kritiksucht, wie sie heute in billiger Weise vorherrschen. (Der Beifall der außer- und innerkirchlichen Öffentlichkeit ist heute jedem Kirchenkritiker so gut wie sicher.) Sie war auch kein Versehen, sondern die bewußte, wohlüberlegte Konfrontation eines prophetischen Charismas mit dem damaligen etablierten kirchlichen Denk- und Regierungssystem. Auch wenn die äußere Form der Kritik immer höflich blieb und der Konflikt niemals in die Öffentlichkeit getragen wurde, trat der Charismatiker Kentenich am 31. Mai 1949 nicht in der bisher gewohnten verhaltenen, fast demütigen Weise, sondern in ärgerlicher Deutlichkeit und mit unverhülltem Sendungsanspruch auf. Charisma und Amt, prophetische Provokation und kirchliche Gewohnheit prallten aufeinander.

Der Prophet und mit ihm seine Anhängerschaft waren bei dieser Auseinandersetzung zunächst die Verlierer. Schönstatt fiel in Ungnade. Es wurde durch die Entfernung des Gründers gleichsam »enthauptet«, in die Nähe von sektiererischen oder häretischen Gruppen gestellt, bis zum heutigen Tag mit eigenartigen Vorurteilen belegt und eher an den Rand des kirchlichen Lebens gedrängt. Trotz der kirchenamtlichen Rehabilitierung des Gründers nach 14jähriger Trennung von seinem Werk setzen sich die kirchliche Öffentlichkeit, die Theologie und die Leitungskreise bis zum heutigen Tag mit den Kernanliegen Schönstatts und mit seinem prophetischen Anspruch nicht wirklich auseinander. Schönstatt ist kein (ernst zu nehmendes) Thema. Es ist weithin als marianische, treu kirchliche und konservative Gruppierung mit starkem geistlichem Eigenleben bekannt und anerkannt. (Diese Einschätzung ist verständlich, da Schönstatt in Deutschland eher in traditionell katholischen Gebieten gewachsen ist. In anderen Ländern ist dies z.T. anders.) Die Mitglieder genießen oftmals »obwohl Schönstatter« Anerkennung. Das Charisma Schönstatts aber wird von der deutschen Ortskirche im großen und ganzen für die Lösung der schwerwiegenden Kirchenkrise der Gegenwart nicht in Anspruch genommen. Es scheint noch nicht einmal einer kritischen Auseinandersetzung wert zu sein.

Damit werden aber schwerwiegende Fragen aufgeworfen: Wird sich das – eher unauffällig und im stillen wirkende – Charisma Schönstatts als zukunftssträchtige Kraft und Prophetie einer »Kirche am neuen Ufer« erweisen? Die Antwort ist offen.

Harmlose Erinnerung?

Seit der prophetischen Provokation Pater Kentenichs sind 50 Jahre ins Land gegangen, die unsere Gesellschaft und Kirche grundlegend und in jeder Hinsicht stark verändert haben. Wer nun ein Jubiläum feiert, muß sich fragen lassen, was er damit will. Die Erinnerung an einen Propheten und an seine charismatische Provokation kann nicht übersehen, daß das Anliegen seines damaligen Handelns noch nicht zum Ziel geführt hat. Der äußere Konflikt endete wohl eher mit einer Art Entwarnung und Burgfrieden. Die tieferliegenden Absichten des Propheten wurden nicht erreicht. Das von Pater Kentenich angegriffene Denk- und Handlungssystem in der Kirche hat sich in vieler Hinsicht sogar noch mehr in die von ihm kritisierte Richtung entwickelt und die angekündigten negativen Wirkungen gezeitigt.

In diesen Jahrzehnten werden mit großer Langzeitwirkung die Weichen für den Weg der Kirche ins neue Jahrtausend gestellt. Nach dem Selbstverständnis Schönstatts ist der Prophet Kentenich von Gott gesandt, der Kirche bei diesem Übergang zu helfen. Was geschieht aber, wenn man diesen Propheten in einem frommen Winkel beläßt, während die Entwicklung in eine ganz andere, nach der Sicht Pater Kentenichs falschen Richtung geht? Weder seine Situationsanalyse, noch die von ihm entwickelten Lösungsansätze spielen eine maßgebliche Rolle, wenn die Gegenwart der Kirche gestaltet und die Zukunft geplant wird.

Angesichts dieser Lage kann Schönstatt nicht zur Tagesordnung übergehen und ein schönes »rundes« Jubiläum in dem oben beschriebenen Sinne begehen. Die Feier dieses Jubiläums – soll man überhaupt diese Terminologie verwenden? – wird zur Anfrage an Schönstatt selbst. Ist das Charisma Schönstatts »brav«, »lamifromm« geworden? Wo ist das gemeinsame kraftvolle und mutige Engagement in der kirchlichen Öffentlichkeit für die Prophetie? Wo steht das »Kriegskind« Schönstatt noch in einer aktuellen Auseinandersetzung an der Front der inner- und außerkirchlichen Zeitfragen? Der 31. Mai 1949 ist ein Stachel im Fleische Schönstatts. Er ist nicht nur ein Datum unter vielen, sondern ein »Meilenstein« in der Entwicklung des Liebesbündnisses, hinter den Schönstatt

niemals mehr zurück kann. Dieser Tag und sein Umfeld wird vom Gründer selbst als Ereignis gedeutet, in dem Schönstatt eine besondere Gnade angeboten wird, sich auf die Kirche hin zu übersteigen und sich in Dienst nehmen zu lassen. Das Charisma Schönstatts soll wie ein Erneuerungs- oder Wachstumshormon im Leib der Kirche wirksam werden können. Noch mehr als bei anderen Jubiläen gilt: Erinnerungstage sind Erneuerungstage.

Solidarisierung – mit wem?

Der Hauptakteur dieses Ereignisses, Pater Kentenich, und sein Charisma bzw. seine Gründung haben viele Seiten. Man kann sich auf diesen Gottesmann in ganz unterschiedlicher Weise einlassen: Er ist der Lehrer des geistlichen Lebens; er ist der begnadete Erzieher und Impulsgeber der Pädagogik; er wurde als geistlicher Begleiter und als Bild des barmherzigen Vaters erlebt; er ist der Gründer und kraftvolle Organisator einer vielverzweigten Bewegung. Alle diese Aspekte, die leicht vermehrt werden könnten, erlauben es, sich in unterschiedlicher Weise an die Person und die Sendung Pater Kentenichs anzunähern und sich zu ihm in Beziehung zu setzen. Mit welchem Aspekt seiner Person und seiner Sendung wird sich die Schönstattfamilie in diesen Jahren besonders solidarisieren?

Die Erinnerung an den 31. Mai 1949 hebt die Tatsache hervor, daß Joseph Kentenich ein Mensch mit einem prophetischen Selbstbewußtsein war. Er lebte aus einer klaren, reflektierten Vision der »Kirche am neuen Ufer« und unterzog die damaligen kirchlichen Entwicklungen und Einstellungen einer äußerst kritischen Diagnose.

Für die Lösung der Probleme schlug er neue, ungewohnte Wege vor, die er in seiner Bewegung als Modell im Kleinen ins Leben umsetzte. Kann man der Gefahr entgehen, daß die Feier des Jubiläums nur Vergangenes erinnert und so die Entschärfung und Verharmlosung dieser prophetischen Gestalt weiterführt? Oder ist das Jubiläum ein gegebener Anlaß, daß sich die Schönstattfamilie – mehr als in den letzten Jahrzehnten – mit ihrem Vater und Gründer ganz bewußt unter dem Gesichtspunkt des Propheten solidarisiert? Ist es Zeit, vom »frommen, guten Pater Kentenich« in gewisser Weise Abschied zu nehmen und ihn neu zu entdecken?

Das Redaktionsteam von REGNUM plädiert nachdrücklich dafür, die Erinnerung an den 31. Mai 1949 durch eine entschiedene Solidarisierung mit dem Propheten und durch eine mutige Aktualisierung seiner Prophetie zu »feiern«.

Bewahrheitung

Im alttestamentlichen Verständnis sind Propheten nicht Hellseher, sondern Menschen, die hellsehtig die Situation des Volkes im Licht Gottes verstehen und daraus die Konsequenzen für die Gegenwart und Zukunft aufzeigen. Sie sind nicht »Wahrsager«, sondern »Ansager«, sie sagen das Handeln Gottes an, das auf das entsprechende Verhalten des Volkes reagiert. Sie sind »berufene Rufer«, die in einer hörenden Rückbindung an Gott zur Stimme in einer ganz konkreten geschichtlichen Situation werden. Ihre ganze Existenz wird hineingenommen in diese Ansage des Willens Gottes, oft erleiden sie das Prophetenlos.

Ob ein Prophet ein falscher oder ein wahrer Rufer ist, kann nicht an seinem Öffentlichkeitserfolg abgelesen werden. Im Gegenteil: die falschen Propheten sagen meist das, was die Menschen hören wollen. Wie kann man aber den wahren, von Gott gesandten Propheten erkennen? Im Sinne der Heiligen Schrift ist – neben der persönlichen Heiligkeit des Propheten – der tatsächliche Verlauf der Ereignisse Bewahrheitung oder Widerlegung der Prophetie. Die geschichtlichen Ereignisse selbst, die in der hebräischen Sprache als »Worte« Gottes verstanden werden, erweisen, ob das Wort des Propheten in innerer Übereinstimmung mit den Wegführungen und Absichten Gottes war. Falls sich seine Botschaft geschichtlich bewahrheitet, wird er nach einer solchen Bestätigung um so glaubwürdiger.

In unserem Fall: In geradezu frappanter Weise ist im Laufe der 50 Jahre mit zunehmender Deutlichkeit das eingetreten, was Pater Kentenich damals als Konsequenz der von ihm diagnostizierten Krankheit angekündigt hat: die Auflösung aller Lebensverhältnisse und Bindungen, die zu einer immer größeren Lockerung der Bindung an die Kirche und an Gott führt. Wegen der Offensichtlichkeit braucht es keinen Nachweis, daß genau dies in der Zwischenzeit tatsächlich so eingetreten ist, wie er es angekündigt hat. In der Nachkriegssituation, in der die Kirchen wieder voll und ihre institutionellen und politischen Einflußmöglichkeiten so groß wie nie zuvor waren, konnte diese Entwicklung nur ein weitschauender Mensch erkennen, der sich von der Statistik nicht täuschen ließ. Der Abbruch des herkömmlichen Systems kirchlicher Selbstverständlichkeiten ist zu offensichtlich. Es geht dabei nicht nur um periphere Erscheinungsbilder, sondern beispielsweise um so zentrale Dinge wie die (Un-)Fähigkeit der Kirche, den modernen Menschen eine Heimat zu geben und ihre Sehnsucht nach Lebenshilfe und Spiritualität zu erfüllen.

»Lichtmeß«

Wenn in dieser Hinsicht der Prophet überdeutlich hinsichtlich der Auswirkung der Krankheit bestätigt wurde, müßte das ausreichend Grund dafür sein, auch seiner Analyse der Krankheitsursachen zu trauen und seine Lösungsvorschläge zu studieren und anzuwenden. Die Verantwortlichen in der Kirche brauchen für diese Sicht des Propheten Kantenich ein besonderes Licht des Heiligen Geistes, das ihnen ermöglicht, in diesem Mann und seiner Bewegung eine besondere Chance zu erkennen.

Bei aller Unvergleichbarkeit kann die Darstellung Jesu im Tempel als eine gewisse Analogie herangezogen werden: Nur im Heiligen Geist konnten die Beteiligten in diesem Kind den Messias erkennen. Wird die Kirche durch ihr Leitungsamt das neue, prophetische Charisma gleichsam wie der greise Simeon in die Arme nehmen und erkennen, was mit diesem »Kind« geschenkt ist? Die Annahme eines Charismas ist selbst ein Geschenk des Heiligen Geistes an seine Kirche, das erbetet und erlitten sein will. Immer wieder in der Kirchengeschichte gab es solche »Lichtmeß«-Ereignisse, die – manchmal nach langem Zögern – dem Charisma Raum und so der Entwicklung der Kirche selbst neue Türen öffneten. Man denke an den Traum des Papstes, durch den er den Bettelmönch Franziskus als Säule der Kirche erkennen konnte. In diesem geschichtlichen Moment war das Oberhaupt der Kirche von Gott in besonderer Weise erleuchtet. Die Kirchengeschichte ist allerdings auch »reich« an tragischen gegenteiligen Vorgängen, durch die – sehr zum Schaden der Kirche – Neuaufbrüche und Charismen unterdrückt wurden. Es steht sehr viel auf dem Spiel.

Die Erinnerung an den 31. Mai 1949 verlangt nicht nur von der Kirchenleitung, sondern darüber hinaus von denen eine neue Sicht, die zu der gläubigen Überzeugung gelangt sind, daß Schönstatt ein besonderes Gnadenangebot Gottes für unsere Zeit ist, und die sich durch das Liebesbündnis der Schönstattfamilie angeschlossen haben. Man kann Pater Kantenich und sein Charisma auch sehr traditionell und damit unprophetisch auslegen. Auch für diesen Perspektivwechsel in Schönstatt selbst braucht es ein besonderes Licht des Heiligen Geistes im Sinne einer »Lichtmeß«-Sicht. Das Geschehen um den 31. Mai 1949 ist deshalb auch in ganz besonderer Weise ein Ereignis, das mit dem Heiligen Geist und seiner Wirkung in Verbindung gebracht wird. Das Jubiläum erinnert an die große und anspruchsvolle Sendung Schönstatts, es läßt aber auch – gerade im Blick darauf – die fast noch größere Hilflosigkeit und Begrenztheit der Bewegung selbst erkennen. »Wie soll das geschehen?« Die Schönstattfamilie ist – gemessen am Anspruch der Prophetie – noch keineswegs der machtvolle Strom der

Erneuerung auf dem Weg zum neuen Ufer, mit dem sich weite Kreise der Kirche auseinandersetzen und solidarisieren.

Die Feier des Jubiläums als Solidarisierung mit einem Propheten muß getragen sein von einem besonderen Liebesbündnis mit dem Heiligen Geist, der der Urheber der Prophetie und dessen Werkzeug der Prophet Kentenich ist. Nur wer selbst bereit ist, sich vertieft dem Heiligen Geist auszuliefern, kann in die Schule des Propheten gehen und seine Sendung mittragen.

Dieser geistliche Vorgang, der mit dem Übergang zum neuen Jahrtausend zusammenfällt, spielt sich nicht im luftleeren Raum ab. Die Schönstattfamilie hat ein unglaublich reiches Erbe von ihrem Gründer geerbt. Es fällt schwer, dieses Erbe nicht nur zu bewahren und treu weiterzuführen, sondern es darüber hinaus – im Heiligen Geist – in einer neuen Zeit gleichsam zu verflüssigen und auf die jeweilige Zeitsituation hin zu aktualisieren. Gerade wer vom Charisma Schönstatts überzeugt ist und wer sich dem Propheten Kentenich angeschlossen hat, kann einerseits das kostbare Erbe nicht zum billigen Tagespreis der gängigen Meinungen (»das kann man heute so nicht mehr sagen«) verschleudern. Das wäre Untreue und Verrat an den kommenden Generationen, denen dieser Schatz eigentlich gehört. Auf der anderen Seite aber braucht es mit noch größerer Entschiedenheit den geistlichen Mut, der Prophetie in ihrer Gegenwartsbedeutung und Zukunftsmacht zu trauen. Sie muß in einem geistlichen Vorgang aufgetaut werden durch Menschen, die im Geist des Propheten und geführt durch den Vorsehungsglauben erspüren, was der Prophet heute durch seine Schülerinnen und Schüler sagen will.

Eerbttes prophetisch neu deuten

Jeder einzelne Punkt in der Lehre und Praxis des Gründers muß im Lichte des 31. Mai neu gesehen und weiterentwickelt werden. In sich selbst ist die einzelne Aussage oder Methode wie ein kleiner Mosaikstein, der durchaus auch im herkömmlichen Denk- und Lebenssystem Platz hat. Der Gründer hat damals die vom Visitorator monierten Konkretionen deshalb so entschlossen verteidigt, weil ihm ihre Infragestellung zu zeigen schien, daß man wenig verstanden hatte, worauf es in dieser Umbruchszeit der Kirche ankommt. Der Kampf um das Detail wurde wichtig, weil es eigentlich um die prophetische Deutung der Zeitkrankheit und der Entwicklung der Kirche ging. Das bedeutet allerdings auch, daß es – in einer veränderten geschichtlichen Situation – nicht primär um die historisch gewachsenen Konkretionen, sondern um die Freisetzung der darin verborgenen

und inkarnierten Prophetie geht. Pater Kantenich selbst rechnete mit der Gesetzmäßigkeit, daß der Geist sich zwar in eine konkrete Form hineingeben muß, daß dann aber die Gefahr besteht, daß die Form den Geist auffrißt und zur Stagnation führt. Es geht nicht primär um Abschaffung oder beliebige Änderung der gewachsenen Formen. Dringlich aber ist, daß die Konkretionen im Licht der Prophetie gesehen, in ihrer Zukunftsbedeutung erkannt und aus dieser Perspektive heraus angewendet und weiterentwickelt werden. Beispiele sollen diesen Vorgang etwas veranschaulichen.

a) In geistlicher Weise »Ich« werden

Das Selbsterziehungssystem des Pädagogen Kantenich will z.B. nicht nur aufgefaßt werden als beachtliche Neuauflage und Weiterentwicklung einer bewährten Aszese. Aus diesem Mißverständnis heraus wurde ja Schönstatt oft als »Selbsteiligungsclub« denunziert und mißverstanden. Die Neuartigkeit seines pädagogischen Systems und der darin angewandten Mittel versteht man erst richtig, wenn man sie auf dem Hintergrund seiner prophetischen Zeitanalyse deutet: Alle traditionellen Stützfaktoren des Christseins werden wegfallen. Es gibt keine »chinesische Mauer« mehr. Selbst die dickste Klostermauer wird vom Zeitgeist durchdrungen. Der Christ der Zukunft muß »diasporafähig« werden, was von ihm eine ungeheure geistig-geistliche Umstellung verlangt.

Aus dieser Sicht bekommen manche scheinbar traditionellen Elemente wie die Lehre vom persönlichen »Ideal« (heute würde man von der »persönlichen Berufung« sprechen) und die darauf basierende Methode der Selbsterziehung und Seelenführung einen neuen Stellenwert. In Zukunft müssen alle Christinnen und Christen situationsunabhängig ein geistliches Leben führen können und sich gleichsam wie in einem unsichtbaren Kloster mit ständiger Geistpflege aufhalten. Der Glaube muß im Inneren des Menschen verankert sein. Die Pädagogik Schönstatts versucht, den einzelnen Christen auf diesem Weg in seiner menschlich-geistlichen Selbstfindung mit originellen Methoden zu stärken und bis in die Tiefenschichten seiner Psyche hinein mit Gott so fest zu verknüpfen, daß er zukunftsfähig und weltverändernd sein kann.

Manche Fragen, die durch die moderne Psychologie an die Kirche gestellt werden, finden hier Lösungsansätze. Viele Menschen suchen z.B. ein besseres »Selbstmanagement«, das in der Selbsterziehung Schönstatts eine christliche Antwort und Fortführung finden könnte. Voraussetzung ist allerdings, daß das in Schönstatt Gewordene auch – gegenseitig befruchtend – hineingestellt wird in das gegenwärtige Suchen der Menschen und nicht in einer Mentalität des alten Ufers hängen bleibt.

b) Kleine religiöse Lebenswelt

In einem weiteren Beispiel kann dieses Umdeuten aus der Prophetie heraus deutlich werden: Das »Hausheiligtum« ist nicht nur ein folkloristischer »Herrgottswinkel«, sondern eine originelle Form, die persönliche Bindung an Maria und den Dreifaltigen Gott angesichts einer völlig säkularisierten Umwelt zum Mittel- und Angelpunkt der persönlichen Lebenswelt und zum Ausgangspunkt einer Durchdringung der Welt im Sinne der Evangelisierung zu machen. Wer dies so sieht und diese Formen weiterentwickelt, kann sich mit zukunftsgerichteten Tendenzen in der Kirche verbünden, ja diese sogar entscheidend vertiefen und mit zentralen Werten unseres Glaubens verknüpfen. So wie das Hausheiligtum die Wirklichkeit des Gnadenheiligtums am Ort Schönstatt hereinholt und vergegenwärtigt, so soll auch Kirche nicht nur ein großes Lehrgebäude und eine ferne Institution sein, sondern meine Lebenswelt im Kleinen werden, Hauskirche.

c) Von der Organisation zum (familiären) Organismus

Alle Gemeinschaften in Schönstatt pflegen einen betont familiären Charakter. Zwar wird in den Verbänden bewußt eine rechtlich verbindliche Leitungsautorität anerkannt. Pater Kentenich forderte aber von jedem Amtsträger, daß er sich lebensmäßige, moralische Autorität erwirbt. Entscheidend ist, daß alle Formen der Leitung dem Leben dienen.

In Schönstatt gibt es keine Möglichkeit, von einer Zentrale aus über einzelne Gemeinschaften zu verfügen. Das ganze System ist auf dynamische Lebensprozesse, auf spannungsreiche Kommunikation und »demokratische Anwendung« angewiesen, wenn es nicht wegen seiner überaus leichten juristischen Klammer auseinanderfallen will. Auch darin liegt eine gelebte Prophetie, durch die sich Schönstatt z.T. erheblich von anderen, mehr zentralistischen Vorstellungen über die Zukunft der Kirche unterscheidet. Das Leben soll Vorrang vor der Struktur haben. Die Personen und Beziehungen sind wichtiger als Paragraphen. Selbstloses Dienen und die Fähigkeit, Lebensprozesse in sich aufzunehmen und zu fördern, sind wichtiger als die Ausstattung mit weitgehenden Vollmachten. Die ständige »Geistpflege« z.B. im Erarbeiten von Jahreslosungen oder in intensiv vorbereiteten Gemeinschaftsvollzügen bedeutet auch ein ständiges Training der Kommunikationsfähigkeit und der Geschwisterlichkeit. Wer in Schönstatt etwas erreichen will, muß Geiststräger/in sein, muß es verstehen, in freier Weise Herzen zu gewinnen und eine lebendige »Strömung« zu entfachen. Hier sind viele Formen gewachsen, deren Bedeutung man aber erst erkennen kann, wenn man sie – bei aller Unvollkommenheit der Durchführung – als Vorentwurf für die

Kirche und die Gesellschaft von morgen versteht.

Schönstatt ist ganz selbstverständlich kirchlich; es will mithelfen, daß z.B. die Bischöfe in ihrer Bedeutung für die Ortskirche anerkannt werden und daß der kirchliche Gehorsam hochherzig gelebt wird. Der 31. Mai erhebt aber auch den Anspruch, daß kirchliche Leitung nicht Manager- oder Beamtentum ist, nicht autoritäres Herrschen, sondern lebensfördernde Vaterschaft, die selbstverständlich wie in einer guten Familie alle Glieder in weitgehend demokratischer Weise mitreden läßt und ernst nimmt.

d) Personale Seelsorge

In den Gemeinschaften Schönstatts haben Verantwortliche die Aufgabe der Umsorgung. »Führung durch Fühlung« ist ein Leitungsprinzip, das in der Frühzeit Schönstatts entwickelt wurde. Die Leitungsverantwortung bedeutet: der Verantwortliche muß sich um alle kümmern, muß ihrer Berufung und dem Weg ihrer Heiligung dienen. Leitungsverantwortung ist eine personale Beziehung. Was würde es bedeuten, diese erprobten Prinzipien in die Seelsorge zu übertragen, deren Strukturen zur Zeit unter dem Druck des Priestermangels tiefgreifend umgestaltet werden. Rückt man als Folge der Umgestaltung die Priester immer weiter weg von den Menschen, oder werden sie ermutigt, lieber andere (Verwaltungs-)Aufgaben aufzugeben, um dem Einzelnen und kleinen Gruppen inspiratorisch dienen zu können? Werden die Priester geschult, »Führung durch Fühlung« und nicht vom Schreibtisch aus wahrzunehmen? Solche Autoritätsausübung ist kein Aufgeben der Autorität, sondern ihre Erneuerung, »Neugeburt« des Vaters in der Kirche. Das würde auch eine ausgesprochene »Vertrauenspädagogik« bedeuten, die Laien ermutigt, in ihrer Weise einen entscheidenden Beitrag zum kirchlichen Leben zu bringen. Werden die relativ wenigen Priester noch mehr zu Funktionären, die in einem bestimmten Bereich die Seelsorgeversorgung organisatorisch aufrechterhalten, oder entscheiden sie sich primär, als Geistliche dem geistlichen (Innen-)Leben der Gläubigen zu dienen?

Die Ausrichtung an der Prophetie Pater Kentenichs bietet keine schnellen Rezepte. Sie könnte aber wenigstens Kriterien liefern, in welche Richtung investiert werden muß und in welcher gespärt werden kann.

Diese wenigen Andeutungen zeigen, wieviel Sprengkraft etwa in der »Soziologie« Schönstatts enthalten ist, wenn man sie nicht nur als bewährte interne Regelungen, sondern darüber hinaus als prophetische Vorwegnahme zu verstehen versucht. Was gleichsam im Labor unter geschützten Bedingungen durch den Propheten

entwickelt wurde, erhebt den Anspruch, für den Großversuch im Freiland tauglich zu sein. Bereits der gedanklich vollzogene Schritt vom Labor ins Freiland verlangt Mut; noch viel mehr die konkrete Realisierung.

Prophetische Existenz im Liebesbündnis

Das Jubiläum soll nicht nur helfen, das Gewachsene neu zu beleuchten. Wer die Sendung eines Propheten weitertragen will, muß sich an den Propheten eng anschließen und in gewisser Weise selbst eine prophetische Existenz leben.

Sie ist gekennzeichnet durch ein Leben »aus der Realität der Übernatur«. Nur die Hellsichtigkeit des Glaubens, der natürliche Sicherheiten weit hinter sich läßt, gibt eine gewisse Griffsicherheit im Deuten der Zeit und der Wege Gottes. Der Prophet und seine Botschaft sind nur in diesem Geist zu verstehen. Der intensiv gelebte Vorsehungsglaube ist eine Einübung.

Prophetische Existenz verlangt einen risikoreichen Sprung, sich »blind« auf Gottes Führung zu verlassen und dem zu trauen, was er in der Geschichte des Propheten schon gewirkt hat.

Den Propethenschülern, auch wenn sie nicht bewußt provozieren, blüht allerdings auch das Prophetenlos, da die Botschaft dieses Propheten vermutlich noch lange Zeit quer zu den gängigen Denk- und Lebensgewohnheiten in der Kirche liegen dürfte und immer wieder fast allergische Gegenreaktionen hervorbringen könnte. Prophetenschüler dürfen nicht auf Belobigung durch Obrigkeiten und auf Anerkennung durch die Öffentlichkeit aus sein; das verdirbt die Prophetie.

Im Liebesbündnis, wie es der Gründer im Umfeld des 31. Mai 1949 gelebt hat, ist eigene Ohnmacht und Hilflosigkeit in radikaler kindlicher Selbsthingabe verschenkt. Dadurch erhält der jenseitige Bündnispartner alle Möglichkeiten, sich des »Werkzeugs« zur Durchsetzung der Prophetie zu bedienen.

Die eingangs gestellte Frage, wie ein rundes Jubiläum die Einebnung und Verharmlosung vermeiden könnte, führt so zu der spezifisch schönstättischen Form der Erinnerung: Soliarisierung mit dem Geschehen durch vertiefte Bündniserneuerung.

Abba – Vater

Neutestamentliche Beobachtungen zum Gottesbild Jesu

Peter Wolf

Zwei Texte aus den Briefen des heiligen Paulus erscheinen wie geschaffen für den Übergang vom Heilig-Geist-Jahr (1998) zum Gott-Vater-Jahr (1999). Es ist der Brief an die Galater mit seiner Zusage vom Geist des Sohnes: »Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir die Sohnschaft erlangen. Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der ruft: Abba, Vater« (Gal 4,4–6). Ähnlich schreibt Paulus an zentraler Stelle in seinem Brief an die Römer: »Denn ihr habt nicht einen Geist empfangen, der euch zu Sklaven macht, so daß ihr euch immer noch fürchten müßtet, sondern ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, in dem wir rufen: Abba, Vater!« (Röm 8,15). In beiden Fällen geht es Paulus um eine entscheidende Veränderung unserer Existenz durch das Geschenk des Geistes. Der Geist Gottes ist es, der in uns ruft oder uns in die Lage versetzt, »Abba, Vater« zu rufen.

»Abba« als Gottesanrede Jesu

Interessant ist, daß Paulus mitten in seinem griechisch verfaßten Brief ein Gebetswort verwendet, das er seinen Lesern übersetzen muß: Abba. Bereits Origenes im zweiten Jahrhundert erklärt den Christen seiner Zeit, daß es sich hier nicht um ein hebräisches, sondern ein syrisches Wort handle. Es ist ein Wort aus dem Aramäischen, das man zur Zeit Jesu in seiner Heimat gesprochen hat. Offensichtlich ist dieses Wort den Christen der ersten Jahrzehnte über die palästinische Heimat Jesu hinaus vertraut und in ihrem Beten als Anrede für Gott präsent. So wie Paulus es an den beiden genannten Stellen zitiert, ist es offensichtlich ein bekanntes und zentrales Wort im Beten der Christen damals.

Das gleiche aramäische Wort kommt in den Evangelien lediglich einmal vor, und zwar im Munde Jesu. In der Szene am Ölberg betet Jesus nach dem Markusevangelium: »Abba, Vater, alles ist dir möglich. Nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht, was ich will, sondern was du willst« (Mk 14,36). Diesem Wort hat man in

den letzten Jahrzehnten in der neutestamentlichen Forschung viel Aufmerksamkeit gewidmet. Es waren besonders die Arbeiten des evangelischen Theologen Joachim Jeremias, der maßgeblich die Forschung auf diesem Gebiet bestimmt hat.

Jeremias weist darauf hin, daß alle Evangelien und ihre in der Forschung erschlossenen Überlieferungsschichten darin übereinstimmen, daß Jesus in seinem Beten Gott als »mein Vater« angesprochen hat. Dem entspricht das aramäische Wort *Abba*, das gleicherweise »Vater« und »mein Vater« bedeuten kann und gleichzeitig als Indikativ wie als Vokativ zu verstehen ist.

J. Jeremias hat aufgewiesen, daß diese Gottesanrede für den Bereich des Judentums völlig ungewöhnlich ist. Der Blick auf das Alte Testament zeigt, daß dort wohl die Vorstellung von Gott als Vater gelegentlich vorkommt, jedoch vornehmlich in Beziehung zum Volk Israel als ganzem und zum König verwendet wird. Es findet sich im gesamten Alten Testament aber kein Beleg für die *Anrede* Gottes als Vater. Solche finden sich erst im Diasporajudentum, das von griechischen Vorstellungen beeinflußt ist, aber auch dort durchaus selten. Nach langer Forschung und Diskussion stellt J. Jeremias fest: »In der Literatur des antiken palästinischen Judentums ist die individuelle Gottesanrede 'mein Vater' bisher nicht nachgewiesen. Sie taucht erst im Mittelalter in Süditalien auf« (J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, Bd. 1, S. 70). Zeigt dieser Befund bereits deutlich, wie völlig ungewöhnlich Jesu Gottesanrede »mein Vater« innerhalb seiner jüdischen Tradition ist, gilt dies noch mehr für die direkte Verwendung der aramäischen Form »*Abba*«. Nach J. Jeremias »kann mit Sicherheit gesagt werden, daß sich in der gesamten umfangreichen Gebetsliteratur des antiken Judentums nirgendwo ein Beleg für die Gottesanrede *Abba* findet, weder in liturgischen noch in privaten Gebeten« (J. Jeremias, a.a.O. 70).

Soweit ich sehen kann, ist auch in neueren Arbeiten diese Einschätzung der Quellenlage nicht überholt (vgl. J. Fitzmyer, *Abba and Jesus' Relation to god*, Seite 15–38, in: *A Cause de l'Evangile*, Festschrift für J. Dupont, Paris 1985). Einspruch allerdings hat die Einschätzung gefunden, *Abba* als ursprüngliches Lallwort in der Kindersprache zu werten. Die neue Arbeit des englischen Exegeten J. Barr bestreitet entschieden die Herleitung des Wortes *Abba* als Lallwort (*babbling sound*) und wendet sich gegen ein Verständnis, wie es in der Folge von J. Jeremias verbreitet wurde (vgl. J. Barr, *ABBA isn't 'Daddy'*, in *JTS* 39, 1988, S. 28–47). J. Barr hält fest, daß *Abba* in der Zeit Jesu zu einer familiären und umgangssprachlichen Sprechweise gehörte, wehrt aber das Verständnis als »*a childish form*« (kindlich/kindische Weise) mit guten Gründen ab (a.a.O. S. 46). J. Jeremias selbst

hatte bereits vor dieser Untersuchung seine ursprüngliche These vom Lallwort eingeschränkt und eingeräumt, daß die Anrede Abba auch von erwachsenen Söhnen gebraucht wurde (vgl. J. Jeremias, a.a.O. S. 72).

Wir haben nach wie vor viel Grund und Berechtigung, mit J. Jeremias davon auszugehen, daß die im Neuen Testament bezeugte Gottesanrede Abba in ihrer unerhörten Neuheit auf Jesus selbst zurückgeht und das Echo seines Betens darstellt. Offensichtlich wäre es für jüdisches Empfinden unehrerbietig gewesen, Gott so anzureden. Mir ist diese Neuartigkeit und Andersartigkeit für jüdisches Empfinden aufgegangen, als ich vor kurzem eine Sammlung jüdischer Gebete aus drei Jahrtausenden unter dem Gesichtspunkt durchsah, in welcher Weise Gott von gläubigen jüdischen Betern angesprochen wurde. Selbst wenn, was höchst selten ist, Gott in einem Gebet Vater genannt wurde, war der Begriff eingebunden in andere Anreden von höchstem Respekt und Abstand. Das Neue am Gottesbild Jesu ist nicht allein von der Gottesanrede Abba her zu erheben und auszumachen, sondern auch aus der Gottesbotschaft Jesu und dem Gottesverhältnis insgesamt, das Jesus seinen Jüngern erschließt.

Vaterzüge im Gottesbild Jesu

Jesus behält sein Verhältnis zum Vater nicht für sich allein. Er eröffnet es im Vaterunser seinen Jüngern, die mit ihm an das Kommen der Gottesherrschaft glauben. Wir finden dieses Gebet Jesu in zwei Versionen bei Lukas und Matthäus (Lk 11,2–4; Mt 6,9–13), wobei die kürzere Fassung des Lukasevangeliums in der exegetischen Forschung als die ursprünglichere gilt. In diesem Gebet geht es um das Grundanliegen der ganzen Botschaft Jesu, um das Kommen der Gottesherrschaft. Wenn nun Jesus dieses Gebet mit der Vateranrede beginnt, ist damit auch gesagt, daß die Vateranrede gegenüber Gott für Jesus ins Zentrum seiner Botschaft gehört.

Dieser Konnex von Vateranrede und Gottesreichsbotschaft ist zu beachten und zu gewichten. Daß der Vatername für Jesus mit der Ankündigung der endgültigen Gottesherrschaft zusammengeht, mahnt uns, jeder Verniedlichung des Vaterbildes zu wehren. Gleichzeitig ist ernst zu nehmen, daß die Macht, die Gottes Herrschaft über alles durchsetzen wird, von Gott als einem Vater ausgeht. Im Vaterunser hat das Kommen der Gottesherrschaft, die in der Botschaft der Propheten durchaus auch mit Bildern gezeichnet ist, die Angst machen (vgl. die Warnungen vor dem Tag Jahwes), gleichsam ein neues Vorzeichen, das nicht übersehen werden darf. Dies ist ähnlich zu werten wie bei einem Musikstück, das völlig anders klingt, wenn die Vorzeichen außer acht gelassen werden.

Es ist der überwelthafte Gott, zu dem Jesus betet: »Dein Name werde geheiligt. Dein Reich komme« (Lk 11,2/Mt 6,9 f.) und den er gleichzeitig als Vater anspricht. Dem korrespondiert das Jesuswort: »Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen« (Mt 18,3). Das Kommen der Gottesherrschaft ist nach Jesu Überzeugung anzunehmen in der Art eines Kindes. Wir können sie nicht herbeizwingen und nicht durch unseren Einsatz aufbauen. Sie ist und bleibt Gottes mächtige Tat und Geschenk eines Vaters an sein Kind.

Die Gottesherrschaft ist den Jüngern als Verheißung zugesagt: »Fürchte dich nicht, du kleine Herde, denn es hat eurem Vater gefallen, euch das Reich zu geben« (Lk 12,32). Schon jetzt sollen die Jünger wie Jesus selbst auf den Vater setzen, der für sie sorgt, weil sie sich die Sorge um das Reich Gottes zu eigen gemacht haben. Davon spricht das Jesuswort: »Euch muß es zuerst um sein Reich (und um seine Gerechtigkeit) gehen, dann wird euch alles andere dazugegeben« (Mt 6,33). Ganz in diesem Sinn folgt im Vaterunser nach der Bitte um das Kommen des Reiches die Bitte um das tägliche Brot (Lk 11,3/Mt 6,11). Da gibt es also einen Gott, der sich kümmert um Jesus und seine Jünger und von dem Jesus sagen kann: »Euer Vater weiß, was ihr braucht« (Mt 6,8/Lk 12,30).

Zwischen Gott und den Jüngern Jesu ist demnach eine Beziehung wie zwischen Vater und Kindern vorausgesetzt. Hier ist ein Verhältnis des Vertrauens eröffnet, wie es Jesus in verschiedenen Worten und Gleichnissen seiner Verkündigung zum Ausdruck bringt: Oder ist einer unter euch, der seinem Sohn einen Stein gibt, wenn er ihn um Brot bittet, oder eine Schlange, wenn er um einen Fisch bittet? Wenn nun schon ihr, die ihr böse seid, euren Kindern gebt, was gut ist, wieviel mehr wird euer Vater im Himmel denen Gutes geben, die ihn bitten« (Mt 7,11/Lk 11,13).

Jesus weckt in seinen Jüngern solch kindliches Vertrauen auf Gottes Vatersorge, wenn er spricht von den Raben, die Gott nährt (vgl. Lk 12,24) und den Lilien des Feldes, die Gott kleidet (Lk 12,27). Die Jünger brauchen sich selbst bei Lebensgefahr nicht zu fürchten, weil Jesus bei seinem Vater zu ihnen steht. So ermutigt er sie mit dem Hinweis auf die Spatzen, die nicht ohne den Willen des Vaters zu Boden fallen (vgl. Mt 10,29), und dem Hinweis auf die Haare, die alle gezählt sind (vgl. Mt 10,30). Es sind Bildwörter, mit denen Jesus die Sorge seines Vaters anschaulich machen möchte, die nicht nur dem Großen, sondern dem Kleinen und Einzelnen gilt. Es ist anzumerken, daß bei den Rabbinen eine solche Auffassung von Gottes Fürsorge geradezu als häretisch abgelehnt wurde. Sie hatten es untersagt zu beten: »Auch auf ein Vogelnest erstreckt sich sein Erbarmen« [Ber 5,3], (zitiert nach J. Jeremias, a.a.O. S. 178).

Gott als barmherziger Vater

Jesus, der in den großen Perspektiven der kommenden Gottesherrschaft denkt und spricht, übersieht nicht den Menschen. Er übersieht nicht den Sünder. Er spricht von einem Gott, der weiß, was die Menschen brauchen. In seinem großen Gebet um das Kommen der Gottesherrschaft findet sich gleich nach der Bitte um das tägliche Brot die Bitte um Vergebung der Schuld: »Und erlaß uns unsere Schulden, wie auch wir sie unseren Schuldnern erlassen« (Mt 6,12); oder in der Formulierung bei Lukas: »Und erlaß uns unsere Sünden, denn auch wir erlassen jedem, was er uns schuldig ist« (Lk 11,4). Jesus ist Realist. Er weiß um Schuld und Sünde der Menschen vor Gott und um das Schuldigwerden der Menschen untereinander. Er weiß, daß wir Vergebung genau so nötig haben wie das tägliche Brot. In vielen Gleichnissen hat Jesus von diesem Vorgang der Schuldentilgung gesprochen. Da ist das Gleichnis von dem Knecht, der seinem König zehntausend Talente schuldig war, und der ihm alles erlassen hat (Mt 18,23–35), und vom Geldverleiher, bei dem zwei Leute unterschiedlich viele Schulden haben und beide alles erlassen bekommen (Lk 7,41–43).

Jesus sieht seine Sendung darin, offensichtlichen Sündern in der Einschätzung der Pharisäer und Schriftgelehrten die Zuwendung des barmherzigen Vaters sichtbar zu machen: »Ich bin gekommen, die Sünder zu rufen, nicht die Gerechten« (Mk 2,17; vgl. Lk 5,32; Mt 9,13). Er läßt sich auf Tischgemeinschaft mit Zöllnern wie Zachäus und Dirnen wie Maria Magdalena ein, was heftige Gegenreaktionen und Empörung der Pharisäer nach sich zieht: »Dieser Fresser und Säufer, dieser Freund der Zöllner und Sünder« (Mt 11,19). Um die Barmherzigkeit Gottes, ja dessen Sünderliebe sichtbar zu machen, rechtfertigt Jesus sein Verhalten gegenüber den Sündern mit dem Verhalten Gottes. So sind die beiden Gleichnisse vom verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme zu verstehen. In beiden Gleichnissen spricht Jesus von der Freude über das wiedergefundene Verlorene und wagt in beiden Fällen zu sagen, daß Gott sich ebenso darüber freuen wird: »Ebenso wird auch im Himmel mehr Freude über einen einzigen Sünder herrschen, der umkehrt, als über neunundneunzig Gerechte, die es nicht nötig haben umzukehren« (Lk 15,7), und: »Ebenso herrscht auch bei den Engeln Gottes Freude über einen einzigen Sünder, der umkehrt« (Lk 15,10). Jesus umschreibt dabei den Gottesnamen, wie zu seiner Zeit üblich, mit dem Hinweis »im Himmel« und »bei den Engeln Gottes« als Ortsangabe.

Genau auf die gleiche Fragestellung zielt Jesu bekanntes Gleichnis vom »verlorenen Sohn« oder besser vom »barmherzigen Vater« (Lk 15,11–32). Auch hier rechtfertigt Jesus sein Verhalten gegenüber den Sündern, die umkehren, und

sein Festmahl mit den Verlorenen, die heimgekehrt sind. Das Verhalten eines Vaters, der seinen weggelaufenen Sohn erwartet und Mitleid mit ihm hat, der ihm entgegengeht, ihm um den Hals fällt und ihn küßt, der aus Freude ein Fest feiert und ihn wieder voll als Sohn aufnimmt, ist für Jesus das Argument, das er seinen Gegnern entgegenhält. Ohne den Namen Gottes zu nennen – wie in den anderen Gleichnissen vom Verlorenen –, spricht Jesus von ihm und zeichnet damit das Bild seines Vaters, wie es ihm vor Augen steht.

Aus der Beziehung zu seinem Vater, den er allein kennt (vgl. Mt 11,27), gewinnt Jesus die Souveränität, sich über die Auffassungen seiner schriftgelehrten Gegner, der Klugen und Weisen seiner Zeit, hinwegzusetzen. Jesus weiß sich in Übereinstimmung mit seinem Vater, und er ist sich sehr wohl bewußt, daß in seinem Verhalten und Tun etwas sichtbar wird, was wirklich neu ist in der Geschichte des Gottesvolkes, was es bisher nur als Sehnsucht gab. Jesus setzt in seinem Umgang mit den Sündern prophetische Zeichenhandlungen. Indem Jesus seine Tischgemeinschaft und seine Freude in den besprochenen Gleichnissen mit dem Hinweis auf Gottes Handeln rechtfertigt, zeigt sich sein Gottesbild und offenbart er Gott als Vater. In diesem Kontext ist sein Jubelruf zu verstehen, den sowohl das Lukas- wie das Matthäusevangelium kennen: »Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast. Ja, Vater, so hat es dir gefallen. Mir ist von meinem Vater alles übergeben worden; niemand weiß, wer der Sohn ist, nur der Vater, und niemand weiß, wer der Vater ist, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will.

Jesus wandte sich an die Jünger und sagte zu ihnen allein: Selig sind die, deren Augen sehen, was ihr seht. Ich sage euch: Viele Propheten wollten sehen, was ihr seht, und haben es nicht gesehen, und wollten hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört« (Lk 10,21–24/Mt 11,25–27). Nicht erst die Wunder Jesu, sondern seine prophetischen Zeichenhandlungen machen sichtbar, wie Gott handelt und machen so die Vaterschaft Gottes offenbar.

Auf dem Weg zu einer Typologie der neuen geistlichen Bewegungen¹

Michael Hochschild

1. Über das »leichte Leben« eines christlichen Soziologen

Wer heute als Christ Soziologe ist, der steht kaum in der Gefahr, ein Doppelleben führen zu müssen. Er muß nicht nach außen scharfsinnig und nach innen fromm sein, und selbst wenn er es ist, liegt darin kein gesellschaftlich inakzeptabler Widerspruch. Und er muß – sofern er Religionssoziologe ist – noch nicht einmal von Berufs wegen seinen Glauben einer Dauer- beziehungsweise Totalkritik unterziehen und befürchten, daß er an dieser Schizophrenie eines Tages zugrunde geht. Soziologie und Religion im allgemeinen wie das Christentum im besonderen haben längst Frieden miteinander geschlossen. An die Stelle eines gegenseitigen Argwohns ist ein Kooperationsverhältnis getreten, freilich kein wechselseitiges, sondern ein relativ einseitiges. Die Soziologie wird von Kirche und Theologie zur Entscheidungsunterstützung eingespannt. Umgekehrt ist das nicht der Fall.

Wer also als Soziologe Christ ist, der weiß sich in einer Religion zu Hause, die heute den »Zeichen der Zeit« viel Aufmerksamkeit schenkt, so daß der Soziologe seinen Glauben von Berufs wegen gewissermaßen ständig vor der Nase hat. Als Christ weiß sich der Soziologe geradezu dazu aufgefordert, durch die irdischen Drangsale hindurch, mit denen er tagein, tagaus beruflich beschäftigt ist (wenn er Gesellschaft analysiert), nach dem Heilswillen Gottes zu suchen. Als Christ weiß er, daß eine Endzeitstimmung – wie sie heute (vor allem in hauptamtlichen Kreisen der Kirche) unter dem Schlagwort der »Entchristlichung« die Runde macht – nur die Vorbereitung eines neuen, großartigen Anfangs ist, der den Namen »Vollendung« trägt.

Als Soziologe macht er gegenwärtig die Erfahrung, daß wir uns auf dem Weg von einer Konsensgesellschaft zu einer Konfliktgesellschaft befinden.² Das heißt: Die

1 Leicht überarbeitete Fassung des Vortrags vor dem Gesprächskreis »Geistliche Gemeinschaften und Bewegungen« am 14.02.1998 in Schönstatt/Vallendar.

2 Vgl. Heitmeyer, W. (Hg.), Was treibt die Gesellschaft auseinander? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft, Bd. 1, Frankfurt/M. 1997; vgl. Heitmeyer, W. (Hg.), Was hält die Gesellschaft zusammen?, Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft, Bd. 2, Frankfurt/M. 1997.

Entwicklung läuft auf eine Streitkultur zu, in der man sich gegenseitig zwar die Meinung sagen kann, aber ohne daß man einer Problemlösung näherkommt. Weil also gesamtgesellschaftliche Problemlösungsstrategien nicht eben in Griffweite liegen, macht sich auch unter den Soziologen allmählich eine Verzweiflung breit, die an jene christliche Endzeitstimmung erinnert. Man kann sozusagen wochentags in einer soziologischen Fakultät die gleichen Erfahrungen sammeln wie in der Gemeinde am Sonntag.

Nun ist die Soziologie aber nicht die Lehre vom ersten Blick, sondern die Lehre vom zweiten Blick;³ und auf den zweiten Blick lassen sich durchaus Konturen möglicher Lösungsansätze erkennen, die die Zuversicht in das »Wunder der modernen Gesellschaft« (Niklas Luhmann) bestätigen. Die Gefahr eines Doppellebens als christlicher Soziologe droht auch deshalb nicht, weil hüben wie drüben ein Vertrauen in hintergründige Problemlösungen existiert; m.a.W. das Vertrauen in Antworten auf drängende und bedrängende Fragen, die, anders als ihre Antworten, parat liegen und sich nicht erst mit der Zeit einstellen. So gesehen, ist ein christliches Selbstverständnis für eine soziologische Suche nach Problemlösungen durchaus eine entscheidende Investition, weil die Zuversicht des Christentums dieser Suche einen genügend langen Atem verleiht. Angesichts schwerwiegender Probleme unserer Gesellschaft, wie rechtlicher und moralischer Verunsicherung und allgemeiner Orientierungsnot angesichts einer je über großen Fülle von Möglichkeiten des Entscheidens und Handelns, wäre Kurzatmigkeit fatal.⁴ Aber auch das Christentum kann von der Soziologie

3 Im Anschluß an das Wissenschaftsverständnis Gaston Bachelards (vgl. ders., *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychoanalyse de la connaissance objective*, Paris 1938) formuliert Niklas Luhmann ein Selbstverständnis der Soziologie als Lehre vom zweiten Blick. Vgl. Luhmann, N., *Soziologische Aufklärung*, Bd. 3, Frankfurt/M. 1991, 170.

4 Man hätte nur noch die Chance, aus einer Art Kontrahaltung heraus Gesellschaft zu begegnen und jeder erneuten Kehre der Gesellschaft z.B. in Fragen der Werteerziehung wiederum durch eine Negation mittelbar zu folgen und würde dadurch weder Gesellschaft gestalten noch sich von ihr abkoppeln können, mit der Folge der ersatzlosen Preisgabe der eigenen Identität. Zu Recht stellt Samuel Huntington schon früh fest, daß ein solcher Konservatismus, der sich als Verteidiger der Tradition darstelle, selbst traditionslos sei und keine Vergangenheit besitze, ja daß es sich dabei sogar um eine Ideologie handle. Vgl. Huntington, S., *Konservatismus als Ideologie*, in: Schuhmann, H.G. (Hg.), *Konservatismus*, Köln 1974, 89–111. Das gilt wohl ebenso für die sogenannten »neokonservativen« Erben dieser Position. Vgl. die Diskussion zwischen Brezinka, W., *Erziehung und Tradition*, in: *REGNUM* 4/1996 und Hochschild, M., *Tradition und Modernität: Soziologische Rückfragen an W. Brezinka*, in: *REGNUM* 4/1997, weiterführend vgl. Frömbgen, E., *Zur Frage nach einer kritisch-konstruktiven Werte-Erziehung als pädagogisches Programm in einer pluralen Gesellschaft*, in: *REGNUM* 2/1998.

profitieren, weil es sich auf eine bestimmte, nämlich die gegebene Gesellschaft einlassen muß – und alles andere nur zu strapaziösen Abnabelungsversuchen führt, die noch nicht einmal aussichtsreich sind, weil schließlich auch Christen Autofahrer und Steuerzahler und deshalb zwingend etwa an wirtschaftliche und politische Veränderungen innerhalb der Gesellschaft gebunden sind. So gesehen, profitiert das Christentum von einem soziologischen Blick, um die Bedingungen und Folgen der Gesellschaft, auf die sie sich einlassen muß, als »Zeichen der Zeit« angemessen zu interpretieren und nicht vorschnell beispielsweise Pluralismus und Individualisierung als Unheilsbegriffe auszuprägen,⁵ wenn sie ihren gesellschaftlichen Kontakt in den Blick nimmt. Nicht zufällig kommt es in den letzten Jahren zu einer nahezu unvergleichlichen Karriere der Zusammenarbeit von Pastoraltheologie und Soziologie. Dabei wird vor allem das Analyseniveau der Soziologie zur Einordnung des Phänomens »Kirche« in die moderne Gesellschaft genutzt. Was daher im Vordergrund des soziologischen Zugriffs auf das Thema Kirche steht, ist ein Interesse an der Art und Weise, wie sich Kirche in Prozesse der Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung einpaßt; m.a.W.: ein Interesse an der Sozialform, die Kirche annimmt.⁶

2. Gesamtgesellschaftliche Problemstellung: »Reformstau«

Die Selbstverständlichkeit, mit der mittlerweile nach der Kirche von morgen gefragt wird, unterstellt, daß die Kirche von heute nicht die Kirche von morgen sein werde; kurzum: daß sich die Volkskirche nicht auf Dauer halten können. Ein erster allgemeiner Eindruck ist: So kann es nicht mehr weitergehen. In dieser Diagnose sind sich alle Parteien in der Kirche durchaus einig. Zerwürfnisse entstehen erst dort, wo es um die nötige Kurskorrektur geht. Die Kompaßnadel scheint diesbezüglich in unterschiedliche Richtungen auszuschlagen, ja man hat sogar zuweilen den Eindruck, daß der Kompaß nicht mehr recht eingenordet ist. Man sieht leicht, daß die gesellschaftliche Streitkultur einer Konfliktgesellschaft, von der eingangs die Rede war, bereits auch in die Kirche Eingang gefunden hat.

Die Einsicht in nötige Kurskorrekturen ist indes ein gesamtgesellschaftliches

5 Vgl. Füssel/Sölle/Steffensky, Die Sowohl-als-auch-Falle: eine theologische Kritik des Postmodernismus, Luzern 1993; vgl. Lesch/Schwind (Hg.), Das Ende alter Gewißheiten: theologische Auseinandersetzungen mit der Postmoderne, Mainz 1993; vgl. Daiber, K., Angst um die Kirche?, Weimar, Jena 1994; vgl. Homeyer (Hg.), Kirche – postmodern »überholt«? Erfahrungen und Visionen in einer Zeit des Umbruchs, München 1996.

6 Vgl. Kaufmann, F.-X., Kirche begreifen, Freiburg i.Br. 1979.

Phänomen. Niemand glaubt mehr so recht, daß es weitergehen könne, wie es sei. Das »Und-so-weiter« ist empfindlich gestört. Wie selten zuvor bringt die »Gesellschaft für deutsche Sprache« mit dem »Wort des Jahres 1997« einen Zeitgeist zum Ausdruck, der auch das derzeitige kirchliche Unwohlsein auf den Begriff bringt. Das Wort lautet: Reformstau. Es bezeichnet den Sachverhalt des Konsenses bezüglich des Konflikts über unterschiedliche Kurskorrekturen. Will sagen: Man ist sich immerhin einig, daß man uneins ist. Ein solcher formaler Konsens blockiert allerdings die weitere Diskussion um Problemlösungen und schafft jenen Stau-Effekt.

Die im Folgenden vertretene These ist, daß es in der Kirche mehrere Wege gibt, diesen Stau zu umfahren, und daß die »Neuen geistlichen Bewegungen« eine charakteristische Umgehungsstraße in Gebrauch nehmen. Zur Verdeutlichung dieser These wird in drei Schritten vorgegangen: Erstens müssen die Gründe und Folgen der volkscirchlichen Veränderungsanzeige bedacht werden. In diesen Zusammenhang gehört die mittlerweile schon fast zum katholischen Gemeinplatz gewordene These von der Milieuauflösung.⁷ Wenn es aber anscheinend nicht mehr so werden wird, wie es einmal war, muß man nach einer soziologisch tragfähigen Vision der Kirche von morgen fragen dürfen. Das soll in einem zweiten Schritt unter dem Begriff der Kirche als sozialem Netzwerk gewagt werden. Und drittens wird nach Spuren des Netzwerks in der Kirche von heute gesucht. Im Rahmen dieser Spurensuche wird deutlich, daß die sogenannten »Neuen geistlichen Bewegungen« eine solche Netzwerk-Charakteristik bereits realisieren. Von dort aus kann man schließlich erste Schritte auf dem Weg zur Typologisierung dieser Bewegungen unternehmen.

3. Die gegenwärtige Veränderungsanzeige

Die verlorengegangene Möglichkeit eines organisatorischen Durchgriffs der Volkskirche auf ihre Mitglieder ist wohl am deutlichsten an der Auflösung einstiger Milieus abzulesen. Unter solchen Milieus versteht man allgemein einen geschlossenen Gruppenzusammenhang im Rahmen des Katholizismus. Kennzeichnend für diesen Abschließungsprozeß sind vor allem drei Aspekte: eine alltagsrelevante Weltanschauung, funktionstüchtige Alltagsrituale und eine verbindliche Organisiertheit des Ganzen.⁸ Um es ein wenig überspitzt auf den

7 Vgl. Ebertz, M., Kirche im Gegenwind, Freiburg i.Br. 1997, 34–82 und 129–139.

8 Vgl. Gabriel, K., Die Katholiken in den fünfziger Jahren. Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung eines konfessionellen Milieus, in: Horstmann, J. (Hg.), Ende des Katholizismus oder Gestaltwandel der Kirche?, Schwerte 1993, 40f.

Punkt zu bringen: schon dort, wo die Konfessionsgrenzen in Form der Mischehe überschritten wurden, schon dort begann die Abschließung des Gruppenzusammenhangs aufzubrechen. Wo auch noch die Organisation als solche sichtbar wird, wo Kirche als Bürokratie erlebt wird, die Gesetzen der Zweckrationalität folgt, wenn sie Entscheidungen trifft und getroffene Entscheidungen hernach auch bei ihren Mitgliedern durchsetzen will, dort trifft dies erst recht zu. Das Milieu lebt davon, daß sich das soziale Miteinander im Alltag durch Vorgaben der Organisation strukturieren läßt, man gewissermaßen in einen ganz bestimmten Rhythmus der christlichen Sendung mit hineingenommen wird. Je mehr sich jedoch Prozesse der Vergesellschaftung von Prozessen einzelner Vergemeinschaftungen trennen, je mehr eine Kluft zwischen säkularer Berufs- und Freizeittätigkeit einerseits und religiöser Vergemeinschaftung andererseits entsteht, desto geringer wird der Funktionsgrad des Milieus. Mit der Auflösung der Milieus in den 60er Jahren wird schließlich das Ende der christentümlichen Gesellschaft – zumindest in der Bundesrepublik – eingeleitet.⁹ Die Gesellschaft zieht zur kulturellen Selbst-identifikation nicht mehr ausschließlich das Christentum heran. Was bleibt, ist immerhin eine christliche Liaison mit dem Staat. Von seiten des Staates vertraut man etwa darauf, daß ein konfessioneller Religionsunterricht einen wichtigen Beitrag zur Identitätsbildung des jungen Menschen leistet und darüber hinaus den Vollzug demokratischer Grundrechte – wie die Freiheit des religiösen Bekenntnisses – garantiert. Mit der Begrifflichkeit »Identitätsbildung« einerseits und »Vollzug demokratischer Grundrechte« andererseits ist bei aller Positivität, die diese Momente der Liaison zum Ausdruck bringen, nicht zu verkennen, wer Subjekt des Glaubens geworden ist: Es ist nicht mehr vornehmlich die Gemeinschaft, sondern das Individuum. Bei der Identitätsbildung geht es um die Subjektwerdung eines Individuums. Und nur ein Individuum vollzieht jene demokratischen Grundrechte, wenn es auf seine religiöse Bekenntnisfreiheit pocht.

Halten wir fest: Aus der einstigen Überschaubarkeit von Kirche unter den Bedingungen des Milieus ist eine neue Unübersichtlichkeit des religiösen Feldes geworden, in der das Christentum sich auf einem religiösen Markt – zusammen mit Konkurrenzangeboten neueren Datums wie New Age und Esoterik – behaupten muß. Daß sich eine solche christliche Selbstbehauptung nicht in Form einer nachprüfbaren Glaubenspraxis der Kirche dokumentiert, versteht sich angesichts der Individualisierung von selbst.¹⁰ Der eine sucht eine charismatische Glaubensgemeinschaft, der andere will mit Hilfe der Religion sich selbst

9 Vgl. Gabriel, K., a.a.O. 53–56.

10 Vgl. Krüggeler, M., »Nenn's wie du willst ...« Religiöse Semantik unter der Bedingung struktureller Individualisierung, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 17 (1991) 455–472.

verwirklichen. Mit anderen Worten: Aus dem uniformen Christentum ist ein pluriformes Christentum geworden.¹¹ Eine Kirche, die auf dem religiösen Markt bestehen will, kann sich nicht mehr darauf verlassen, daß sie – wie einst zu Zeiten des Milieus – als Organisation genügend Durchgriffssicherheit auf ihre Mitglieder ausüben kann. Sie muß vielmehr lernen, auf einer Klaviatur unterschiedlicher Sozialformen zu spielen, um den Ausfall der Organisation als Orientierungsmittel adäquat zu kompensieren.¹²

4. Die Kirche von morgen: eine soziologisch tragfähige Vision

Wie kann man sich diese Kompensation vorstellen? In einem zweiten Schritt soll nunmehr nach einer soziologisch tragfähigen Vision der Kirche von morgen Ausschau gehalten werden. Der Name für dieses Projekt lautet: Kirche als soziales Netzwerk.¹³ Unter einem sozialen Netzwerk versteht man eine Menge von sozialen Einheiten zusammen mit den zwischen diesen Einheiten bestehenden sozialen Beziehungen. Kurzum: Ein Geflecht mit mehr als einem Zentrum. Das Netzwerkmodell setzt voraus, daß zum Beispiel Gemeindeaktivitäten heute nur begrenzt zentral gesteuert werden können und müssen. Es zielt darauf, daß Teilsysteme wie eine Jugendgruppe oder ein Gebetskreis in der Regelung ihrer eigenen Angelegenheiten mehr Selbständigkeit entwickeln können und sollen. Es setzt allerdings auch voraus, daß Austauschprozesse zwischen diesen Teilsystemen in Gang kommen. Und es betont dabei die Notwendigkeit der Koordination von Teilsystemen durch Knotenbildungen im Netzwerk. Auf diese Weise findet also auch der Amtsgedanke eine Bleibe.

11 Vgl. Gabriel, K., Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i.Br. 1992, 200 ff.

12 Damit greife ich auf eine Argumentation zurück, wie sie Arnold Gehlen und Peter Berger unter dem Begriff der »Entinstitutionalisierung« vorgelegt haben. »Entinstitutionalisierung« meint »ein Geschehen, welches die Menschen dazu zwingt, als Individuen darüber nachzudenken und zu entscheiden, wie sie ... Lebensbereiche organisieren wollen« (Berger, P. L., Sehnsucht nach Sinn, Frankfurt/M., New York 1995, 180). Der Verlust von alternativenlosen Primärinstitutionen (sogen. »starken Institutionen«) führt zur Frage nach Kompensationsinstanzen, für Berger letztlich zur Beantwortung durch Sekundärinstitutionen (sogen. »schwachen Institutionen«), die einen individuellen Orientierungswert aufweisen und sich auf einem Markt von diesbezüglichen Angeboten erst bewähren müssen.

13 Vgl. Schneider, L., Soziale Vernetzung: Elemente für eine christliche Gesellschaftslehre, Regensburg 1988; vgl. Breitenbach, G., Gemeinde leiten, Stuttgart 1994, 335 ff.

Entscheidend ist, daß Netzwerke eine hohe Integrationskraft aufweisen und sowohl familiäre als auch bürokratische Organisationsformen beheimaten können, die sich ansonsten – vor allem unter dem Topos von Amt und Charisma – widerstreiten.¹⁴ Bürokratien leben davon, daß Zuständigkeiten definiert sind, Strukturen formalisiert erscheinen und Macht hierarchisch organisiert wird. Das ist bei Kirche als Organisation der Fall. Die »Neuen geistlichen Bewegungen« innerhalb der Kirche als Glaubensgemeinschaft leben hingegen eher aus der Distanz zur Bürokratie. Sie kultivieren Familialität, bei der sich ein Austausch im überschaubaren Feld aufgrund informeller Beziehung ergibt, Formalisierungen vermieden werden, aber personale Einflußrollen stark ausgebaut sind. Ein Netzwerk kann beide Leitungsmodelle beherbergen und dadurch dafür sorgen, daß sowohl unterschiedliche Sozialformen zum Zuge kommen als auch der Emotionsnot der Menschen von heute angemessen begegnet wird.

Statt einer ausschließlich zentral gesteuerten flächendeckenden Versorgung der Christen durch die Kirche greift bei der Kirche als sozialem Netzwerk eine situationsangepaßte Pastoral der Polyzentrität, metaphorisch gesprochen also eine flexiblere Pastoral mit Sinn für Zwischenräume.¹⁵ Um zwischen unterschiedlichen sakralen Ballungszentren und ihrer Peripherie angemessen unterscheiden und dementsprechend pastoral handeln zu können, ist eine Revision der Mitgliedsrolle hilfreich. Mitglieder unterliegen eindeutigen Zugehörigkeitskriterien: Entweder bin ich drinnen oder draußen. Ein »Dazwischen« ist nicht vorgesehen. Bei Netzwerken wird diese Eindeutigkeit nicht erreicht, und sie ist noch nicht einmal erwünscht. Denn Netzwerke profitieren von der Möglichkeit differenzierter Zugehörigkeit, um jeweils dem Zentrum und der Peripherie gleichermaßen gerecht zu werden. Denkbar wäre zum Beispiel eine Aufweichung der Mitgliedsrolle, um Sympathisanten, Unterstützungswillige, Basisaktivisten und Hauptverantwortliche gleichermaßen zu erreichen und im Christentum zu beheimaten.¹⁶

Bei der Kirche von morgen kommt es vermutlich entscheidend darauf an, aus den Mitgliedern opferbereite Anhänger zu machen, die sich je nach dem Grad der

14 Vgl. Hochschild, M., Neue geistliche Bewegungen – ein neuer Fall für die Diskussion um Amt und Charisma?, in: Lebendige Seelsorge 49(1998), 152–155.

15 Ähnlich die These der Kommunikationspastoral, vgl. Ebertz, M., Kirche im Gegenwind, Freiburg i.Br. 1997, 140–145.

16 Diese vier Statusmöglichkeiten der Anhängerschaft sind der Erforschung neuer sozialer Bewegungen entnommen. Dort unterscheidet man mit Hilfe einer positionalen Analyse der Anhängerschaft Bewegungseliten, Basisaktivisten, Unterstützer und Sympathisanten. Vgl. Lang/Lang, Collective Dynamics, New York 1961; vgl. Rucht, D., Modernisierung und neue soziale Bewegungen, Frankfurt/M., New York 1994, 85 f.

Identifizierung mit der Institution ein Mehr oder Weniger an Opfern zumuten können, ohne befürchten zu müssen, gleich vereinnahmt zu werden oder gar nicht erst dazugehören. Gefragt sind also Gesinnungstäter mit Blick für die Folgen ihres Tuns und dem Sinn für das christliche Zeugnis in einer säkularen Welt. Wo sich Kirche auf Anhängerschaft statt auf Mitgliedschaft einläßt, ändert sich auch das Verhältnis von Individuum und Institution. Kirche tritt gegenüber dem Individuum nicht mehr als eine nur gebende »Heilsanstalt« (Max Weber) auf. Denn aus einem hörenden Individuum wird ein gebendes Individuum. Kirche als soziales Netzwerk sieht Tauschbeziehungen zwischen verschiedenen sozialen Unternehmern vor – ob von Personen oder Organisationen untereinander oder als Interaktion zwischen Person und Organisation. Nur so erreicht das Netzwerk seine Vitalität. Damit wird zum einen der Anonymität einer modernen Gesellschaft entgegengewirkt und die Emotionsnot der Menschen mit einem Netzwerk personaler Bindungskulturen angemessen zu kurieren versucht. Und zum anderen realisiert sich die Tauschbeziehung als eine Verzahnung von christlicher Frohbotschaft und Erfahrungskompetenz des modernen Individuums. Es kommt dann nämlich entscheidend darauf an, daß zu den christlichen Wahrheiten entsprechende Erfahrungen der Individuen gefunden werden, um zu sehen, wie christlicher Glaube heute überhaupt lebbar ist. Solche »Lebenswahrheiten«¹⁷ lernt man vor allem in einer erfahrbaren Kirche kennen, das heißt in einer Gruppe, einer Bewegung oder Gemeinde – kurzum: in einem mobilisierten Netzwerk eines kirchlichen Gesamtnetzwerks –, in dem man sich mit anderen über seine Erfahrungen »austauschen« kann und sie christlich zu deuten lernt.

5. Erste Schritte auf dem Weg zur Typologisierung der »Neuen geistlichen Bewegungen«

Damit sind wir bereits mitten in der Suche nach Spuren des Netzwerks in der heutigen Kirche, das heißt beim dritten Schritt der Überlegungen angekommen. In einem ersten Schritt wurde die gegenwärtige Veränderungsanzeige der Volkskirche angesprochen und die Milieuauflösung als nicht mehr umkehrbare Entwicklung gekennzeichnet. Daraufhin erfolgte in einem zweiten Schritt eine Spekulation über die Kirche von morgen. Dabei wurde auf die Sozialform des Netzwerks eingegangen. Der Netzwerkgedanke hat in den Sozialwissenschaften

17 Vgl. Spital, H., Gott läßt sich erfahren, Trier 1995, 9–33.

nicht nur eine lange Tradition, sondern zur Zeit auch wieder Hochkonjunktur.¹⁸ Vor allem wird er verwendet, um die neue Unübersichtlichkeit unserer Gesellschaft doch noch irgendwie zu fassen und beschreibbar zu machen. Selten wird darauf geachtet, daß soziale Netzwerke keine eigene Sozialform sind, sondern erst im Zusammenspiel unterschiedlicher Sozialformen entstehen, daß Netzwerke auf einer Klaviatur von Interaktion, Organisation und Gesellschaft – um die klassischen Sozialformen einmal beim Namen zu nennen – virtuos zu spielen verstehen.

Es ist diese Virtuosität, die man in den »Neuen geistlichen Bewegungen« antreffen kann. Einerseits realisieren diese Bewegungen den Erfahrungsraum des Glaubens weitgehend durch persönliche Begegnung – also durch Interaktion von Personen. Andererseits verzichten sie nicht auf organisatorische Elemente. Innerhalb der Gemeinschaft und Bewegung kann man auf Selbst-Steuerung – und damit auf Organisiertheit – auch nicht wirklich verzichten, weil sonst nichts mehr entscheidbar wäre, keiner wüßte, woran er sich zu halten hätte und alsbald die kollektive Identität preisgegeben würde. Und mit dem Selbstverständnis einer »Erneuerungsbewegung der Kirche«¹⁹ wird ein organisatorischer Gesamtrahmen ohnehin in Anspruch genommen. Aber das Phänomen »Neue geistliche Bewegungen« beschränkt sich nicht auf die Ingebrauchnahme von Interaktion und Organisation. Auch die Sozialform »Gesellschaft« spielt eine nicht unerhebliche Rolle. Stets besteht der Anspruch, etwas im eigentlichen Sinne des Wortes »bewegen« zu wollen; manchmal mehr in Richtung Kirche und manchmal auch darüber hinaus in Richtung Gesellschaft.

Diese unterschiedlichen Zielkategorien der Bewegungen sind geeignet, um zwei Grundtypen dieses Phänomens zu unterscheiden. Je nach der Spannweite des sozialen Netzes der einzelnen Bewegung kann man »ekklesiastische« und »holistische« Bewegungen unterscheiden. Ist bei einer Bewegung ein kirchliches

18 Prominente Vorarbeiten stammen vor allem von Bavelas, A., *Communication Patterns in Task-Oriented Groups*, in: *Journal of the Acoustical Society of America* 22 (1950) 725–730; Leavitt, H.J., *Some Effects of Certain Communication Patterns on Group Performance*, in: *The Journal of Abnormal and Social Psychology* 46 (1951) 38–50; Guetzkow, H., Simon, H., *The Impact of Certain Communication Nets upon Organization and Performance in Task-Oriented Groups*, in: *Management Science* 1 (1955) 233–250; eine der ersten Netzwerkstudien vgl. Bott, E., *Family as Social Network*, London 1957; als Beispiel für den gegenwärtig inflationären Sprachgebrauch des Netzes vgl. Capra, F., *Lebensnetz*, Bern, München, Wien 1996; ernstzunehmend hingegen vgl. Schenk, M., *Soziale Netzwerke und Kommunikation*, Tübingen 1984.

19 Vgl. Valentin/Schmitt (Hg.), *Lebendige Kirche. Neue geistliche Bewegungen*, Mainz 1988.

Gestaltungsprinzip maßgebend, steht also die Erneuerung der Kirche im Vordergrund, handelt es sich um den »ekklesiastischen Grundtypus«. Der kirchliche Reformimpetus kann sich dabei durchaus auf sogenannte »Zentralmotive« von Kirche beschränken, zum Beispiel auf die Erneuerung der Ehe oder der Taufe. Ist bei einer Bewegung hingegen ein gesellschaftliches Gestaltungsprinzip maßgebend, steht also die Erneuerung der Kirche im Zusammenhang mit einer Erneuerung der Gesellschaft, handelt es sich um den »holistischen Grundtypus«. Holistisch deshalb, weil in den entsprechenden Erneuerungswillen ein Gesellschaftsprogramm eingeflochten ist, das über die kirchliche Dimension hinausgeht. Wenn zum Beispiel eine christlich motivierte Behindertenarbeit zum Prisma für Gesellschaft wird, weil in der Arbeit die diesbezüglichen gesellschaftlichen Mißstände fokussiert werden und die Absicht besteht, gegen diese Mißstände vorzugehen, dann ist das der sogenannte »holistische« Fall. Ebenso ist das der Fall, wenn man die derzeitige Verkündigungssituation vor dem Hintergrund einer nicht mehr christentümlichen, sondern uneinheitlichen, also pluralistischen Gesellschaft bedenkt, sich damit aber nicht abfinden will, sondern an einem gesellschaftlichen Gegenentwurf arbeitet.

Mit der Unterscheidung von Ekklesiasmus und Holismus stehen zweifelsohne keine Realtypen zur Verfügung, mit denen man die Realität des Phänomens »Neue geistliche Bewegungen« angemessen beschreiben kann. Jede einzelne Bewegung wird jene Klaviatur verschiedener Sozialformen unterschiedlich virtuos spielen und jeweils eigene Melodien zustande bringen. Aber allen gemeinsam scheint eine Schwerpunktsetzung in der einen oder anderen Richtung zu sein. Deshalb stellen Ekklesiasmus und Holismus auch nur, aber immerhin, Idealtypen dar, mit denen man erste Zuordnungen vornehmen kann, wenn man an einer Sichtung des Phänomens soziologisch interessiert ist.

Man darf aber nicht verschweigen, daß sich das derzeitige soziologische Interesse noch in Grenzen hält – noch, weil der momentane religionssoziologische Fokus stark auf außerkirchliche Phänomene eingestellt und mit der Beleuchtung der »Neuen religiösen – d.h. außerkirchlichen – Bewegungen« beschäftigt ist und erst allmählich das dementsprechende innerkirchliche Pendant – die »Neuen geistlichen Bewegungen« – erfaßt.²⁰ Gespeist wird das soziologische Interesse an jenen »Neuen religiösen Bewegungen« nicht von ihrem Neuheitsgrad; dann könnte man sich auch dem innerkirchlichen Phänomen der Erneuerungsbewegungen zuwenden. Gespeist wird das Interesse von der erwartbaren soziologischen Verwertbarkeit der außerkirchlichen Bewegungen. Diese weisen

20 Exemplarisch vgl. Zinser, H., Der Markt der Religionen, München 1997.

nämlich eine hohe Affinität zu einem der zur Zeit soziologisch am meisten beachteten Phänomene auf: den sogenannten »Neuen sozialen Bewegungen«²¹. Man vermutet in diesen Bewegungen Vorzeichen einer sich verändernden Gesellschaft und erwartet letztlich von einer sich geändert habenden Gesellschaft zugleich eine andere als die etablierte christliche Religiosität. Deswegen ist es mehr als kontraproduktiv, wenn sich im Christentum eine Krisenstimmung breitmacht, die mehr zu Selbstbemitleidung führt als daß sie deutlich macht, wo denn der eigene Zukunftsaspekt liegen kann.²² Auch vor diesem Hintergrund scheint gerade der holistische Idealtypus, von dem im Blick auf die innerkirchlichen Bewegungen die Sprache war, eine sinnvolle Kategorie zu sein: Wenn man damit deutlich machen kann, daß die Kirche von morgen sich nicht auf sich selbst beschränkt und in eine Ecke zurückzieht, sondern mit einem Öffentlichkeitsanspruch auftritt, dann wird sich das gesellschaftliche und damit das soziologische Interesse am Phänomen der »Neuen geistlichen Bewegungen« mit der Zeit von selbst einstellen. Bleibt die Frage, was die einzelnen Bewegungen von diesem Interesse schließlich zu erwarten haben:

a) Eine genauere Entfaltung der Grundtypen Holismus und Ekklesiasmus. Je mehr das Phänomen der »Neuen geistlichen Bewegungen« an kirchlichem und gesellschaftlichem Terrain gewinnt, desto wichtiger wird es aus Sicht der Bewegungen selbst, mit ihrer Umwelt – sei es Kirche oder Gesellschaft – einen Dialog vorantreiben zu können. Dazu müssen die Bewegungen sich nicht nur verständlich machen wollen, sondern auch verständlich machen können. Kurzum: Sie sind von der Umwelt aufgefordert, ihr Selbstverständnis auf den Punkt zu bringen. Das heißt aber auch, sie müssen ihr spezifisches Gründercharisma mit den Denk- und Sprachfiguren unserer Gesellschaft durchdringen und anbieten können. Eine ausgefeiltere Typologie kann dabei eine Hilfe zur Selbstverortung darstellen. Diesbezügliche Überlegungen laufen zur Zeit darauf hinaus, daß die beiden Grundtypen Holismus und Ekklesiasmus auf ihre Vergangenheits- und Zukunftsorientierung hin befragt werden. Zur näheren Spezifizierung des Phänomens »Neue geistliche Bewegungen« wäre demnach zwischen Umweltbezug einerseits (sprich Kirchen- oder Weltorientierung) und Zeitbezug andererseits zu unterscheiden. In bezug auf letzteres reicht es allerdings nicht, zwischen Vergangenheits- und Zukunftsorientierung zu unterscheiden, weil z.B. eine Bewegung, die dem ekklesialen Grundtypus zuzurechnen ist, den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen ihres Handelns kein besonderes Interesse entgegenbringt und sich damit der Welt

21 Vgl. Rucht, D., *Modernisierung und soziale Bewegungen*, Frankfurt/M. 1994.

22 Vgl. Hochschild, M., *Kirchenkrise – Was oder Wie?* Erscheint demnächst in: *Lebendige Seelsorge* (1999).

gegenüber eher indifferent verhält, als eine klare Vergangenheits- beziehungsweise Zukunftsorientierung an den Tag zu legen. Damit wären immerhin bereits sechs Primärtypen angebbbar, die man kombinatorisch selbstverständlich weiter zu Sekundärtypen ausbauen könnte und auch auszubauen hätte, um eine Arbeit in Richtung Realtypologie voranzutreiben. Das Ziel ist ein zweifaches: Erstens möglichst trennscharfe Typenbestimmungen herauszuarbeiten, um die Übersichtlichkeit dieses Feldes zu vergrößern. Zweitens herauszustellen, inwiefern der holistische Grundtyp zum Typ »Neue soziale Bewegungen« paßt und damit das Phänomen »Neue geistliche Bewegungen« insgesamt gerade nicht als restaurative Tendenz der Kirche von heute mißzuverstehen ist, sondern als modernitätstfähige Kirche interpretiert werden darf.²³

b) Von einem gestiegenen gesellschaftlichen und soziologischen Interesse darf man deshalb auch erwarten, daß die Bewegungen als realisierte Netzwerke begriffen werden und daß man im Zuge dieser Beschreibungen – wie bereits angesprochen – auf Themen wie Anhängerschaft und Mitgliedschaft, Amt und Charisma, personale Bindungskulturen und kirchliches Gestaltungsprinzip der Entterritorialisierung und Selbststeuerung zu sprechen kommt.

Fazit: Die Soziologie ist kein Selbstzweck, sondern Mittel zur gesellschaftlichen Analyse und Orientierung. Sie verfügt zwar über kein Geheimwissen, mit dem zu klären wäre, was man kirchlicherseits von der Zukunft wissen möchte. Aber ihre analytische Tiefenschärfe reicht immerhin aus, um die Ausgangsbedingungen für eine aussichtsreiche Entwicklung der Kirche anzugeben. Es scheint nicht unplausibel, daß diese Entwicklung von den »Neuen geistlichen Bewegungen« hilfreich begleitet werden könnte.

23 So auch vgl. Kehl, M., *Wohin geht die Kirche?*, Freiburg i.Br. 1996, 153 ff.

Kleiner Literaturbericht

Neue Väter braucht das Land

Seit vielen Jahren gibt es eine Fülle feministischer und feministisch inspirierter Literatur. Sie spiegelt die Tatsache, daß so etwas wie eine Grundwelle im 20. Jahrhundert die gesellschaftliche Stellung und das Selbstverständnis der Frau radikal verändert hat. Papst Johannes XXIII. nannte die Neubesinnung theologisch ein »Zeichen der Zeit«.

Im Gefolge davon gibt es nun seit einiger Zeit auch eine ständig zunehmende Zahl von Büchern über die Männer und Väter. Wenn man die Veröffentlichungen über das Verhältnis der Geschlechter, über Ehe und Familie und ihre Spielarten dazunimmt, hat man ein anschauliches Bild der existentiellen Unsicherheit über die Grundfragen unseres Menschseins, die den radikalen Umbruch unserer gesamten Kultur sichtbar macht.

Unser kleiner Literaturbericht will einen Fragenkreis herausgreifen: eine Reihe von Veröffentlichungen über »Väter« kann uns – trotz der beschränkten Auswahl – einen Einblick in die Problematik dieses Lebensbereichs geben.

Die französische Sozialhistorikerin *Yvonne Kniebiehler* hat ein Buch über die »*Geschichte der Väter*« geschrieben¹. Ihr Ausgangspunkt ist die existentielle Unsicherheit über das Verständnis von Vaterschaft. »Es liegt durchaus im Bereich des Möglichen, daß mit der künstlichen Befruchtung bald auch die Vaterschaft der Vergangenheit angehört« (S. 11). Sie spürt auch deutlich die Tragweite der mit diesen Fragen aufgeworfenen Probleme: »Sie fordern eine Rückbesinnung auf die Grundlagen unserer Kultur.« Tatsächlich war »die Vaterschaft eine Institution von erstaunlicher Stabilität geworden, die Jahrhunderte überdauerte und alle Revolutionen überlebte« (ebd). So konnte es den Anschein haben, als sei die »Institution Vater« geschichtslos und unwandelbar. Nun aber ist in unserem Zeitbruch alles in Frage gestellt. Deshalb will die Autorin »vor dem Versuch einer Neudefinition des Vaters untersuchen, was Väter früher waren« (ebd).

1 *Yvonne Kniebiehler, Geschichte der Väter – Eine kultur- und sozialgeschichtliche Spurensuche, Freiburg 1996, 372 S., 44,- DM.*

Ein erstes Kapitel handelt von der »Institution des Vaters im Abendland«. In der Frage nach dem Ursprung des Patriarchats stellt sie fest, daß die These vom Matriarchat als der Urform der menschlichen Vergesellschaftung eine ideologisch begründete Illusion ist. Das Problem der Entstehung der patriarchalischen Gesellschaftsordnung ist historisch ungelöst. In geschichtlich faßbarer Zeit ist sie einfach im Mittelmeer-Raum eine Gegebenheit. Ihre vollendetste Form findet sich im antiken Rom in der Gestalt des Pater familias, die dann für das gesamte Abendland einen prägenden Einfluß gehabt hat. Dazu kommt die Rolle der Religion, speziell des Christentums. Die Tatsache, daß Jesus Gott als Vater gekündet hat, führte dazu, daß sich alle menschlich-väterliche Herrschaft von der göttlichen herleitete und verstand. Weder im Alten noch im Neuen Testament gibt es eine weibliche Ausprägung der Gestalt Gottes – dagegen war es schlechthin evident, daß menschliche Vaterschaft göttlichen Ursprungs sei.

In einem Kapitel über die »Inthronisation des abendländischen Vaters« wird in groben Strichen die je unterschiedliche Prägung aufgezeigt, die die Gestalt des Vaters in den drei Klassen der mittelalterlichen Ständegesellschaft angenommen hatte: bei den Bauern, den Kriegern und den Geistlichen. Man erfährt, wie vom christlichen Glauben her allmählich die staatliche Ehegesetzgebung verändert wurde: »Der Vater darf sich nur im Rahmen des Sakramentes der Ehe fortpflanzen, illegitime Kinder außerhalb der Ehe werden in Zukunft gebrandmarkt; seine Macht ist nicht mehr unumschränkt, im Grundsatz muß er für das Leben, die Rechtsschaffenheit und die Freiheit aller von ihm gezeugten Kinder Sorge tragen« (82).

Ausführlich beschäftigt sich die Autorin dann mit zwei Umbruchzeiten, die für die Geschichte der Väter in der (europäischen) Neuzeit entscheidend wurden: mit der Zeit der Französischen Revolution und der philosophischen Aufklärung – und schließlich mit unserem 20. Jahrhundert.

Die Revolution wollte jede Form absoluter Herrschaft beseitigen und hat damit langfristig auch die Stellung des Vaters in der Familie und der Gesellschaft erschüttert. Schon immer war der Königsmord 1793 als symbolischer Akt verstanden worden. Balzac drückte es später so aus: »Mit der Enthauptung Louis XVI. hat die Republik alle Familienväter enthauptet.« Die Philosophie der Aufklärung mit ihrem Eintreten für die Menschenrechte eröffnete den Frauen und Kindern die Chance zur Emanzipation. Aber schließlich war es die industrielle Revolution des 19. Jahrhunderts, die den Verfall der väterlichen Autorität besiegelte, indem sie durch die veränderten Arbeitsverhältnisse die Männer aus den Familien holte und so zwangsläufig die Frau ins Zentrum des Familienlebens rückte.

So wirkten die verschiedensten Faktoren zusammen, die schließlich im 20. Jahrhundert zum Zusammenbruch der patriarchalischen Gesellschaft führten.

Eine wichtige Rolle dabei spielte die feministische Bewegung. Aber der entscheidende Einfluß ging von den Humanwissenschaften, speziell der Biologie und Medizin aus durch die Entwicklung der Mittel zur Empfängnisverhütung und Geburtenbeschränkung. Einerseits führte das zu einer neuen Form männlicher Dominanz über die Kontrolle der Medikalisierung durch die meist männlichen Ärzte, vor allem aber dadurch, »daß die Frau jederzeit mit bestmöglicher Sicherheit zur Verfügung stehen konnte« (267). Auf der anderen Seite haben die Frauen »eine erschreckende Zunahme ihrer Macht« erlangt, »die Macht, die Väter ihrer Vaterschaft zu berauben«, indem sie praktisch allein die Entscheidung über Zeugung und Geburt fällen können. So heißt es denn im Schlußkapitel: »Die Figur des Vaters, ehemals Widerschein göttlicher Majestät, hat wohl für alle Zeiten ihren religiösen Rückbezug verloren ... Heißt das, daß der Vater verschwinden kann? ... Oder werden die neuen Väter eine neue väterliche Identität zu finden wissen und sie erneut einer veränderten Umwelt anzupassen suchen?« (338).

Das Buch erreicht wohl seinen Zweck: durch eine Fülle historischen Materials die Einsicht zu vermitteln, daß bei aller Kontinuität die Vaterrolle geschichtlich doch sehr unterschiedliche Ausprägungen angenommen hat. Wem die Zukunft des Vaters ein Anliegen ist, wird sich herausgefordert fühlen, an eben dieser Zukunft mitzuwirken.

»Die Söhne des Orest – Ein Plädoyer für Väter«² nennt die französische Psychoanalytikerin *Christiane Olivier* ihr Buch, in dem sie versucht, sich über das beunruhigende Ergebnis ihrer Praxiserfahrung Klarheit zu verschaffen: daß im Leben sehr vieler Menschen die Gestalt des Vaters nicht mehr vorkommt. Die Entwicklung hat dazu geführt, daß heute die Familie zu einer »Übergangseinrichtung« geworden ist: »Sie beruht nur auf den Gefühlen von Mann und Frau, vor allem denen der Frau, die je nach Veränderung ihrer Zuneigung die psychologische Macht besitzt ... ihre Kinder dem Vater nahezubringen oder von ihm zu trennen ... Wenn man der Fluktuation unserer Liebesbeziehungen keine Grenzen setzt, werden bald alle Familien zu Durchgangsstationen, und alle Kinder wechseln mehrere Male ihre Eltern, vor allem den Vater« (55f.). Sie faßt ihre Position so zusammen: »Ich gehöre zu jenen, die das Verschwinden der Väter für eine Katastrophe für die Kinder halten, wobei die Väter an ihrem Verschwinden großen Anteil haben« (58).

2 *Christiane Olivier, Die Söhne des Orest – Ein Plädoyer für Väter, dtv 1997, 200 S., 16,90 DM.*

Ihre Forschungen haben sie zu der Überzeugung geführt: die Väter können nur dann ihre ureigene und unersetzliche Rolle für das gesunde Wachstum ihrer Kinder in der Familie erobern und ausüben, wenn sie vom ersten Beginn des Lebens ihrer Kinder an eine seelische Bindung mit ihnen eingehen. Jahrtausende war es in praktisch allen Gesellschaften die »Urbeziehung« zwischen Mutter und Kind, die biologisch und seelisch bestand und den Vater außen vor ließ. Dadurch spielte er in der prägenden Frühphase des kindlichen Wachstums kaum eine Rolle. Hier setzt der eigentliche Beitrag von Frau Olivier ein: sie fordert die Väter auf, ihre Verantwortung nicht nur als Ernährer von Mutter und Kind wahrzunehmen, sondern von allem Anfang an eine seelische Bindung mit ihren Kindern wachsen zu lassen.

In diesem Zusammenhang bringt das Kapitel über »die Bindung« (63–97) eine Zusammenfassung wichtiger neuerer psychologischer Forschungen. Man hat nachgewiesen, daß ein Baby nicht nur Nahrung braucht, sondern Kontakt und Austausch mit anderen. »Die Erkenntnis, daß es ein ursprüngliches Bedürfnis nach einer Bindung gibt, ein Reaktionssystem, das nicht erlernt wird, ist tatsächlich neu ... es entspricht einem fundamentalen biologischen Bedürfnis, einem Primärbedürfnis, das von keinem anderen abgeleitet ist. Wenn dies zutrifft, muß man die Freudsche Theorie, nach welcher die Nahrung das einzige Urbedürfnis ist, dessen Befriedigung eine libidinöse Beziehung zu der Ernährerin schafft, aufgeben« (René Zazzo auf dem Kolloquium von Verhaltensforschern, Psychologen und Analytikern 1979 über »Bindung«). Konrad Lorenz stellt lapidar fest: »Die erotische Bindung nach Freud knüpft gegenseitige sexuelle Bindungen. Durch die Verhaltensforschung wird die Bindung primär, die Sexualität ist nur eine ihrer Ausformungen. An die Stelle einer Psychologie der Liebe, die auf der Sexualität basiert, tritt die ursprüngliche Liebe, von der die Sexualität nur ein Teil ist« (68). Man wird unschwer erkennen, wie umstürzend die Wirkung dieser wissenschaftlichen Erkenntnis ist für das Freudsche System (man ist fast versucht zu sagen: für das von Freud geprägte Weltbild weiter Kreise).

Für Frau Olivier entscheidend ist die Bedeutung für die Väter: es ist erwiesen, daß nicht nur die Mutter, sondern auch andere Personen – vom ersten Augenblick im Leben des Babys an – Bindungen mit ihm eingehen können. Es wird eine Reihe von Forschungsergebnissen verschiedener Forscher aufgeführt, die alle darin einig sind, daß durch Gehör, Geruchssinn und Tastsinn »ein Vater im Leben und Tagesablauf des Kindes präsent sein, ins Unterbewußte aufgenommen werden kann« (78). »Der Vater kann Teil der Bindung des Kindes sein – in dem Maße, wie er mit ihm lebt« (80). Das ist darum der Aufruf an die Väter, den Frau Olivier in ihrem Buch erhebt: »Ein neuer Platz für einen neuen Vater«, und zwar dadurch, daß die Väter ihre Rolle übernehmen. Dann »wird eine Zeit kommen, in der die

Männer, die heute geboren werden, sich an die Zuneigung ihres Vaters erinnern und sie als männliche Zärtlichkeit an ihre Kinder weitergeben« (95).

Der wertvollste Beitrag des Buches dürfte darin liegen, daß er das Neue an den »neuen Vätern« inhaltlich näher bestimmt: daß die Väter sich selbst einbringen mit Zeit, Geduld und letztlich ihrer Liebeskraft, so daß tragfähige affektive Bindungen zu ihren Kindern entstehen können.

Was in den beiden Büchern höchstens angeklungen war, ist zentrales Thema des Buches von *Helmut Jaschke*, einem Heidelberger Theologen und Therapeuten: »*Gott Vater? Wiederentdeckung eines zerstörten Symbols*«. ³ Es geht um den Zusammenhang zwischen menschlichem Vatererlebnis und Gottesbild. Therapeutische Erfahrungen und theologische Reflexion fließen ineinander, wenn er im Vorwort schreibt: »... daß 'Vater' durch die Vatervergiftung und die Neurotisierung des Bildes von Gott und Vater im christlichen Abendland aufgehört hat, ein *Symbol* zu sein, daran kann kein Zweifel bestehen. Die Frage ist nur: Können wir auf Dauer auf den VATER als Symbol für Gott verzichten?« (10). Die Einsicht in seelische Vorgänge zeigt ihm, »daß ein Durchbruch zu einer lebensbestimmenden Gotteserfahrung an das Vatersymbol gebunden bleibt ... Damit ist die Aufgabe gewiesen, das Vatersymbol für Gott nicht zu ersetzen, sondern VATER als *Symbol* wieder zugänglich zu machen. Das aber kann nur durch die *Heilung der Vaterbeziehung* geschehen« (ebd). Darin steckt ein Programm von großer Tragweite und voller Schwierigkeiten, denn »das Ausmaß der Tragödie ... hat Dimensionen, von denen wir uns wohl bis heute keine rechte Vorstellung machen wollen, weil wir ahnen, daß uns der Boden unter den Füßen zerbricht« (14). Eindringlich umkreist Jaschke den Kern der Problematik: im Erleben unzähliger Menschen über Jahrhunderte hin ist »Vater« eine Willkürmacht, die von den Kindern Gehorsam fordert und Strafe androht. An dem berühmten »Brief an den Vater« von Franz Kafka illustriert er das »Lebensgefühl der durch den Vater drohenden Vernichtung jeglichen Selbstwertgefühls« (34). Natürlich weiß Jaschke, daß nicht alle Väter Tyrannen waren. Aber er kommt »angesichts der katastrophalen Situation unserer Welt zu der Feststellung, daß das Maß an Güte und Hilfestellung, das die Väter ihren Kindern gaben, die seelischen Verletzungen nicht kompensieren konnten, die ihre angstmachende Strafgewalt zufügte« (56). In diesem Zusammenhang spricht er dann auch von der »Verdüsterung des Gottesbildes als Folge einer Erziehung, die Willkür und Gewalt gegenüber dem ungehorsamen

3 *Helmut Jaschke, Gott Vater? Wiederentdeckung eines zerstörten Symbols, Mainz 1997, 199 S., 32,- DM.*

Kind als selbstverständlich einschloß« (ebd). »Tatsächlich wird das ganze Ausmaß der Seelenzerstörung erst erkennbar, wenn wir uns den unseligen Regelkreis vor Augen führen ...: Väterliche Herrschaft nach dem Prinzip von Befehlen und Gehorchen wird auf Gott übertragen und von ihm zurück auf die Väter, um ihre Stellung göttlich zu rechtfertigen« (62). In der Tat ist mit diesem Regelkreis die christlich-abendländische Form des Patriarchats beschrieben. »Die Verwüstung des Gottesbildes und gleichzeitig des Vaterbildes – beide gehören ja engstens zusammen – besteht in der Verinnerlichung von Angst und Unterwürfigkeit als Modell der Lebensbewältigung« (67).

Jaschke trägt viel Material zusammen, um diese Entwicklung zu beschreiben. Der Eindruck dieser negativen Wirkungsgeschichte der christlichen Verkündigung bleibt als quälende Frage. Sie ist ein »belastendes Erbe« für jedes Bemühen um ein neues Vaterbild Gottes und eine neue Konzeption menschlicher Vaterschaft.

Der zweite Teil des Buches (Kap. 3–5) beschäftigt sich ausführlich mit der Wiedergewinnung des Vatersymbols. Dazu geht Jaschke als Psychologe zunächst vom Vater-Archetypus aus, wie er in der Seele jedes Menschen lebt und jedes Vatererlebnis mitbestimmt. Gerade auf dem Hintergrund der Geschichte ist es interessant, wenn er feststellt: »Von jeher scheint das Erleben des Vaters von einer grundsätzlichen Ambivalenz geprägt zu sein: Auf der einen Seite wird der Vater als mächtig erfahren ..., Furcht, ja Schrecken sind die Reaktionen auf die Vatermacht ... Auf der anderen Seite werden vom Vater Schutz und Fürsorge erwartet« (90). Auch hier kann man feststellen, daß die Seelenbilder des Vaters überwiegend vom Machtaspekt geprägt sind. »Es kommt offensichtlich darauf an, die unterdrückte, helle, aber ... verdeckte Seite des Vaterbildes gleichsam zu 'erlösen', zu lösen aus dem Bann des Patriarchats« (100).

Ein neuer Durchgang durch das Alte und Neue Testament sucht Zugangswege zu einer befreienden Wiedergewinnung des Vaterbildes für Gott. Dabei spielt die Realität des Bundes eine Rolle, die eine Beziehung zwischen Gott und Mensch, zwischen Vater und Kindern herstellt, die Liebe ermöglicht. Es geht darum, »Vater als Symbol für den Gott des Lebens« zu entdecken. Im Neuen Testament steht das Verhältnis Jesu zu seinem Vater im Mittelpunkt. Es war das Verhältnis eines absoluten Gehorsams: »Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat.« Aber es ist ein Gehorsam, der ganz in der gegenseitigen Liebe gründet.

Eines der schönsten Kapitel ist das vierte: »Aspekte des Vatersymbols im Spiegel der Jesusbotschaft«. Die Eigenschaften echter Väterlichkeit werden an Leben und Lehre Jesu gemessen und anschaulich gemacht: VATER – Lebensraum und Lebensmacht; Führung und Wegweisung; Schutz und Hilfe; Schwesterlichkeit und Brüderlichkeit (Menschheitsfamilie).

Das Buch stellt den ernsthaften Versuch dar, das Ende des Patriarchats als Chance eines Neuanfangs zu sehen und zu nutzen. Gerade von der Spiritualität Schönstatts her entdeckt man die gleiche Interessenperspektive und das gleiche konstruktive Anliegen. In vielen Punkten kann man auch dankbar gleiche Positionen feststellen. An zwei Stellen unterscheidet sich allerdings Pater Kentenich von der Auffassung Jaschkes. Das eine ist die Bewertung der jahrhundertlang festgehaltenen Deutung, daß irdische Vaterschaft Abbild der göttlichen ist, daß der menschliche Vater »Stellvertreter Gottes« ist. Wohl hat gerade Jaschke in seinem Buch von allen Seiten her Material beigetragen, um zu zeigen, wie diese göttliche Begründung väterlicher Autorität in der patriarchalischen Ordnung pervertiert wurde. Er schließt daraus, daß der heutige Mann entschieden auf diese Begründung seiner väterlichen Autorität verzichten muß. Pater Kentenich hält an der letzten kreatürlichen Abbildlichkeit menschlicher Vaterschaft von der göttlichen fest, möchte sie aber gegen den Mißbrauch als »Allmachtsanspruch« schützen. Nach ihm müssen sowohl im Bilde des Vatergottes wie in der Auffassung menschlicher Väterlichkeit deutlich neue Akzentsetzungen angebracht werden, wenn die verheerenden Folgen jahrhundertlanger Fehlentwicklungen wirklich überwunden werden sollen. Darum zeichnet er in das biblische, vor allem neutestamentliche Vaterbild kraftvoll die Züge barmherziger Vaterliebe, die ihr Kind in die Freiheit entläßt und ihm das Lebensgefühl vermittelt, angenommen und in seiner Originalität bejaht zu sein. In der Auffassung menschlicher Väterlichkeit spiegelt sich das gleiche Anliegen – bei aller Festigkeit im Grundsätzlichen ist väterliche Grundhaltung selbstloses Dienen dem Leben gegenüber. Daß eine ungeheure Last des »unbewältigten Erbes« der patriarchalischen Vergangenheit diese Neuausrichtung in Spiritualität und Pädagogik ungeheuer erschwert, war Pater Kentenich bewußt. Aber aus der Einsicht in die unverzichtbare Notwendigkeit der Vatergestalt für den Neuaufbau der Gesellschaftsordnung wollte er an der erzieherischen Zielsetzung des »neuen Vaters« festhalten.

Ein Gleiches gilt für den zweiten Punkt. Jaschke ist der Meinung, daß es nach dem Willen Jesu in seiner Jüngergemeinde keine »Väter« geben dürfe. Er zitiert zustimmend Gerhard Lohfink: »Patriarchalische Herrschaft darf es in der neuen Familie nicht geben, sondern nur noch Mütterlichkeit. Brüderlichkeit und Kindschaft vor Gott, dem Vater« (112). Wenn mit dem Wort bei Matthäus: »Ihr sollt niemand Vater nennen, denn nur einer ist Vater, der im Himmel« (23,9) gemeint ist, daß nur Gott im Vollsinn Vater ist, dann sind wir alle einig. Aber bereits Paulus zieht die Folgerung: »Von dem alle Vaterschaft ihren Namen hat« (Eph 3,14). Der springende Punkt ist immer die Pervertierung der väterlichen

Autorität, wie Lohfink feststellt: »... weil es in der neuen Familie keine 'Väter' mehr geben soll. Sie sind allzusehr Symbole patriarchalischer Herrschaft.« Das ist ja nun leider nur allzu wahr. Aber für Pater Kentenich ist die Konsequenz nicht Abschaffung des Vaters und der Väter, sondern Erziehung des Mannes zu liebendem Dienen. Und was die »Relativierung der Familie« durch Jesus angeht: zweifellos besitzt in der neuen Ordnung der Erlösung die Nachfolge Jesu einen höheren Rang als die Blutsverwandtschaft. Aber nirgendwo will die Erlösungsordnung die gottgesetzte Schöpfungsordnung einfach außer Kraft setzen.

So bleibt denn das Fazit: Neue Väter braucht das Land, braucht die Welt!

Günther M. Boll

Buchbesprechungen

BERNHARD VON CLAIRVAUX (1090–1153); asketischer Mönch, intensiver Mystiker, wortgewaltiger Redner, Heiliger. Pünktlich zum 900jährigen Jubiläum des Zisterzienserordens gibt die *Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt*, eine respektable Biographie des zweifellos berühmtesten Vertreters dieses Ordens heraus. Der Autor dieser umfassenden Biographie ist der durch zahlreiche Publikationen bekannte Mediävist Peter Dinzeltbächer. Ihm liegt nichts daran, wie er selbst allzu polemisch formuliert, eine »katholische pro-domo-Hagiographie« (S. 367) vorzulegen. Vielmehr suche er mit den strengen Methoden historisch-kritischer Quellenforschung ein möglichst exaktes wie einfühlsames Bildes jenes Mannes zu zeichnen, der zweifellos zu den »Großen« der Weltgeschichte gehört.

Von vornherein macht der Vf. klar, worum es Bernhard zeit seines Lebens ging: »den Himmel zu gewinnen« (S. 2). Deswegen ging er ins Kloster, deswegen trat er bei den Zisterziensern ein, deswegen ergriff er das Wort, deswegen mischte er sich ein. »Mit allen großen Strömungen der Zeit war er nicht nur konfrontiert, sondern gestaltete sie selbst mit, voller Sympathie oder voller Widerstand: Armutsbewegung und Kreuzzug, Papstschisma und Adelsfehden, Scholastik und Mystik, Liebesdichtung und Kriegspropaganda (...). Mit wem von den Großen seiner Zeit hätte er nicht zusammengewirkt oder ist er nicht zusammengestoßen?«

Der Vf. wählt die genetische Betrachtungsweise. Er folgt Bernhard auf seinem Denk- und Handlungsweg und vergleicht jeweils das von ihm Gesagte mit dem jeweils gleichzeitig von ihm Getanen. Insgesamt gliedert Dinzeltbächer Bernhards Vita in fünf Teile: Einleitend werden des Heiligen Kindheit, Jugendzeit und Konversion im Jahre 1111/12 geschildert (S. 3–19). Sodann kommen recht einfühlsam die biographischen Stationen in den Jahren 1113 bis 1129 zur Sprache. Bernhards Klosterleben in Cîteaux und Clairvaux, sein Noviziat, seine Profeß und seine ersten Abtsjahre (S. 20–128). Als Abt von Clairvaux wirkte Bernhard 38 Jahre lang, bis zu seinem Tod 1153. Dabei sehen wir ihn zunächst im unermüdlichen Engagement für die Einheit der Kirche und in der Bekämpfung des Papstschismas von 1130. Da Bernhard von Clairvaux sich dabei für Papst Innozenz II. und gegen Anaklet II. aussprach, überschreibt Dinzeltbächer dieses dritte Kapitel programmatisch mit »Im Kampf gegen Anaklet« (S. 129–211). Tatsächlich umfaßt dieses Kapitel aber den größten Teil der Lebensphase zwischen 1130 und 1140. Das vierte Kapitel, »Wider die neuen Ketzer« genannt (S. 212–283), reicht bis ins Jahr 1145 und befaßt sich vor allem mit Bernhards leidenschaftlich geführter Kontroverse gegen philosophisch-theologische Positionen Abaelards sowie Arnolds von Brescia. Dinzeltbächer steht dabei ganz auf der Seite Abaelards und seiner Schüler. Für Bernhards Position zeigt

er wenig Verständnis. So stellt er Bernhards konkretes Vorgehen gegen Abaelard im Vorfeld des Konzils von Sens als systematisch betriebene, völlig überzogene Vorverurteilung dar (S. 244–248). Dinzelbacher beruft sich dabei vor allem auf Arbeiten von Friedrich Heer aus den sechziger Jahren (S. 250). Neuere Forschungen, etwa die Dissertation von Michaela Diers, *Bernhard von Clairvaux. Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken*, Münster 1991, bes. S. 248–253 (vgl. meine Rez. in Theologische Revue 89 [1993] S. 229–231) kommen allerdings zu weitaus differenzierteren Urteilen. Die Gefahr, die Bernhard durch »Dialektiker« vom Schlage Abaelards zu erkennen und vor der er seine Zeitgenossen warnen zu müssen glaubte, bestand in dem allmählichen Aufkommen eines – in Abbeviatur gesprochen – »mechanistischen Denkens«. Bernhards Denken indes war ganz und gar auf das Leben gerichtet. Dabei negierte Bernhard das Wissen nicht, schon gar nicht das Denken oder die Philosophie. Doch Wissen, Denken, Philosophieren müssen – ebenso wie die Theologie – ihre Wahrheit darin erweisen, inwiefern sie dem Heil-Sein der Existenz im Ganzen dienen. In der Dialektik Abaelards glaubte Bernhard die Gefahr zu erkennen, daß die heilschaffende, lebenspendende Wahrheit (veritas) zugunsten eines zwar formallogisch »richtigen«, aber das Lebensgeheimnis letztlich zerstückelnden und zerstäubenden Denkens (inflans scientia) außer Sicht und außer Kraft gerate. Das fünfte und letzte Kapitel, überschrieben mit »Krieg gegen die Heiden, Frieden unter den Christen« (S. 284–362) beschäftigt sich mit den letzten sieben Lebensjahren Bernhards, vor allem mit seinen Kreuzzugspredigten, mit seinem Verhältnis zu den Juden und seinen apokalyptischen Erwartungen. Sich selbst bezeichnete Bernhard als »Chimäre seiner Generation« (chimaera mei saeculi). Was er

damit meinte, stellt Dinzelbacher klar heraus: Er bezeichnete mit diesem Terminus den permanenten »Wechsel seines Lebensstils: bald entsprechend dem eines Klerikers, bald dem eines Laien (...). Tatsächlich verbrachte der Mann, der ins Kloster gegangen war, um von der Gesellschaft vergessen zu werden, auf Missionen außerhalb von Clairvaux nicht weniger als ein Drittel seines gesamten Abbatats (...).« »Mit *Chimäre* verband sich freilich eine bestimmte Konnotation: Dieses antike Fabelwesen, meldet etwa der *Liber monstrorum* in Anklang an Vergil, war ein schreckliches, feuerspeiendes dreiköpfiges Tier, ein Mischwesen aus Löwe, Ziege und Drachen (...).« (S. 336). Mit guten Gründen stellt Dinzelbacher schließlich fest: »Bernhard war also nicht zufrieden mit diesem seinem Leben. Und doch spricht gerade diese Passage ein Phänomen an, das als typisch für seine Generation so wie auch für die künftigen gelten darf, und zwar im Gegensatz zu den vorhergegangenen: die Pluralität der sozialen Rollen, die ein Mensch nunmehr übernehmen konnte. Was der Abt selbst wohl noch nicht so sehen konnte, was aber wir im Rückblick auf die Geschichte sehen: Er war nicht nur eine Chimäre im Wechsel seiner Lebensführung, sondern auch nach seiner Stellung in der Mentalitäts- und Geistesgeschichte des Mittelalters« (S. 336 f.). Ein Nachwort des Vf. zu Quellen und Literatur (S. 363–370), ein umfassender Anmerkungsapparat (mehr als 3000 Anmerkungen) und eine klug strukturierte Bibliographie sowie ein ausführliches Personen- und Sachregister schließen den Band ab.

Dinzelbacher bemüht sich redlich, Bernhard zu verstehen. Bemerkenswert ist z.B., daß der Vf. sich keineswegs über die zahlreichen Wunderberichte des Heiligen amüsiert oder sie als hagiographische Zutat beiseite schiebt. Im Gegenteil: Er glaubt unmißverständlich feststellen zu können: Bern-

hard wirkte Wunder. Sein charismatisches Wirken kann im Ernst nicht bezweifelt werden (S. 59 – 65; 279 f.). »Im Laufe der Zeit sollte er fraglos zum gesuchtesten lebenden Wundertäter seiner Epoche werden, um den sich die Kranken in Schwärmen versammelten, so daß er bisweilen in die Gefahr kam, erdrückt zu werden, und es deshalb vorzog, wenn irgend möglich, inkognito zu reisen« (S. 59). Eine andere Frage ist es, wie man diese Wundertätigkeit heute erklärt. Man wird kaum »daran zweifeln dürfen, daß der Abt zu jenen Menschen gehörte, die heute als *Heiler* bezeichnet werden – wie immer auch die unleugbaren medizinischen Fähigkeiten der Seriösen unter ihnen naturwissenschaftlich zu verstehen sind« (63). Dinzeltbächer weiß aber auch, daß mit dieser zugestandenen »Heiler-Fähigkeit« noch längst nicht alles zu erklären ist, was die Quellenlage – selbst nach kritischer Prüfung – hergibt.

Kein Zweifel: Dinzeltbächer gelingt es, auf beachtlichem Niveau die uns oftmals fremd erscheinende Mentalität des hohen Mittelalters zu erschließen. Auch wagt er es, die eigenen Fragen an die Vergangenheit zu stellen. Da jede Gegenwart ihre eigenen Fragen hat, muß, wie Dinzeltbächer im Nachwort zu Recht schreibt, Geschichte »immer wieder neu geschrieben werden« (S. 363). Und doch bleibt die Biographie defizitär. Vor allem fordert sie zu wenig die heutigen Leserinnen und Leser heraus. Anders formuliert: Dinzeltbächer versäumt es weitgehend, die eigene Gegenwart durch die fremde Mentalität des hohen Mittelalters, konkret: durch Bernhard von Clairvaux in Frage zu stellen. Dabei ist kritische Geschichtsschreibung heute längst keine Einbahnstraße mehr, wie Horst Fuhrmann schon vor Jahren feststellte. Es geht der modernen Geschichtswissenschaft schon lange nicht mehr nur darum, die Vergangenheit zu rekonstruieren und kritisch zu betrachten, sondern auch umgekehrt: die

Gegenwart von der Vergangenheit aus zu befragen und so die heutigen Weltbilder, Mentalitäten, Erklärungsmodelle, Kategorien usw. kritisch in Frage zu stellen. Das auch uns herausfordernde Gespräch mit Bernhard von Clairvaux muß jedenfalls weitergehen.

Dinzeltbächer, Peter: Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers. Darmstadt, Primus Verlag 1998, 497 S., 12 Abb., 78,-DM

Manfred Gerwing

DER WEG DER VERWANDLUNG – GEIST UND KOSMOS. Dieses originelle Werk erschien 1995 auf Deutsch in der Reihe Herder/Spektrum. Der Verfasser, Matthew Fox, war Dominikaner, hat in USA und Europa Philosophie und Theologie studiert und wurde 1993 aus dem Dominikanerorden ausgeschlossen. Auf seinem weiteren Weg ist er anglikanischer Priester geworden.

Als Dominikaner hat M. Fox eingehend Thomas studiert und in ihm einen Denker entdeckt, der die Verbundenheit und das Zusammenwirken von Gott und Mensch und Kosmos so bedacht hat, daß seine Gedanken auch noch für uns heute aktuell sein dürften. Deshalb hat Fox versucht, die heute nicht leicht zu rezipierenden thomastischen Gedanken für Interessierte, die vom Geist unserer Zeit geprägt sind, zugänglich zu machen, indem er entsprechende Grundgedanken von Thomas aus der scholastischen Methode und den Fragestellungen seiner Zeit herausgehoben hat. Erreicht hat Fox das durch die fiktive Form eines Gesprächs, in dem er Thomas von Aquin interviewt und ihm meist kurzgehaltene Fragen vom heutigen Interessenhorizont

her stellt. Die Antworten von Thomas sind echte Zitate aus seinen Werken (Fox hat dazu weithin eigene Übersetzungen aus den lateinischen Quellen ins Amerikanische erarbeitet). Die Zitate folgen nicht den Büchern, sondern sind auf den speziellen Gedankengang hin ausgewählt.

»Den Weg der Verwandlung« schreitet Fox in seinen Gesprächen mit Thomas von Aquin ab, indem er, wie er sagt, den »vier Pfaden der Schöpfungs-Spiritualität« folgt (die als solche nicht von Thomas von Aquin stammen). Es sind Wege, die sich durch je eigene Stufen der (Gottes-)Erfahrung auszeichnen: 1. die Via Positiva (der Freude). 2. Die Via Negativa (der Dunkelheit, des Loslassens und Leidens). 3. Die Via Creativa (des Mitschaffens) und 4. Die Via Transformativa (der Emporwandlung, der Fruchtbarkeit »durch Schaffen von Gerechtigkeit, Feiern und Mitgefühl in der Gesellschaft«, vgl. Einführung S. 21). Auf diesen Etappen wollen die vier großen Gespräche den Weg zur Vollkommenheit weisen, der über das Geschaffene führt und am Ende das Gewonnene auch weiterschenkt und so zum Segen für andere werden läßt.

Ich bewundere die Leistung des – in der Herderausgabe rund 450 eng beschriebene Seiten umfassenden – Zitatengesprächs mit Thomas von Aquin. Beim stichprobenweisen Lesen fand ich das Spiel, wie durch die Fragen die sinnerhellenden Thomas-Antworten vorangetrieben werden, interessant und zum Mitdenken anregend. Mag die Auswahl und manche Interpretation auch »tendenziös« sein –, mir erscheint im ganzen Wurf doch ein origineller Zugang zum Denken von Thomas von Aquin in einem auch für Pater Kentenich wichtigen Themenbereich erschlossen zu sein.

Matthew Fox: Der Weg der Verwandlung – Geist und Kosmos, Herder/Spektrum Nr. 361, Freiburg 1995, 541 S., 29,80 DM

Erwin Hinder

DIE SPIRITUELLE MOTIVATION JEGLICHER TÄTIGKEIT WIEDERENTDECKEN. Mit diesem Untertitel wurde das Buch »Revolution der Arbeit« von Matthew Fox noch vor seinem Erscheinen angekündigt. Er sagt inhaltlich viel genauer, wovon es handelt, als die nun dem Titel beigefügte Verheißung: »Damit alle sinnvoll leben und arbeiten können.«

Im Covertext wird der Autor (geb. 1940) als einer »der weltweit bekanntesten Wegbereiter einer ökologischen und kosmologischen Spiritualität« vorgestellt. Aus der heute erkennbaren »organischen« (»Grünen«) Kosmologie in Verbindung mit vormodernen Traditionen einer kosmischen Mystik will Fox eine neue, post-moderne Schöpfungsspiritualität begründen. Durch sie sollen wir uns in den Organismus und das »Große Werk des Universums« (vgl. Seite 85, 89 u. öfter) eingebunden wissen, daraus all unser menschliches Tun, unsere inneren wie äußeren Aktivitäten neu motivieren, sinnvoll gestalten, kreativ und heilsam werden lassen.

Die Beschaffung unseres Lebensunterhalts, unsere Berufsarbeit im engeren Sinn, soll dabei wieder lebensfreundlich in unseren ganzen Daseinsvollzug integriert werden; in die ganzheitlich gesehene »Arbeit« an uns selbst, in unser Lieben, Beziehungen schaffen, Gemeinschaft pflegen, Spielen, Tanzen, Feste feiern, in unsere (jedermanns) Selbstdarstellung in künstlerischen Gestaltungen, in dienstbereites Sicheinsetzen für Lebensverbesserungen auf den vielfältigsten Gebieten (vgl. die Beispiele der Kap. 5 bis 8). All diese Formen von »Arbeit« sollen beseelt und gekrönt werden durch eine »Wiederentdeckung des Festlichen«, durch die Kreierung neuer Rituale zur ganzheitlichen Pflege von Muße (Sabbat), Besinnung, Gebet, Schöpfungsmystik (Kap. 9). Auf diesem Weg kann dann die »Arbeit als Sakrament« »im sich fortsetzenden Sakrament des Universums« (S. 366) aufleuchten (Schluß).

Der so skizzierte Grundzug des Buches macht deutlich, daß Fox unter »Arbeit« viel mehr und anderes versteht, als wenn wir alltagssprachlich über Arbeit reden und spontan mit der Ankündigung einer »Revolution der Arbeit« assoziieren. Was in diesem Buch mit Arbeit bezeichnet wird, umfaßt – wie gesagt – alles menschliche Wirken – so auch die Freizeitbeschäftigung, selbst Muße und Loslassen. »Unser inneres Haus in Ordnung bringen« (S. 32 u.ö.) gilt als wichtigste Arbeit.

Mit Vorliebe spricht der Autor von der »Neuerfindung der Arbeit« als solcher, aber auch vom Erfinden oder Entdecken zahlreicher neuer, für die Humanisierung des Lebens (die Vollendung des Kosmos) wichtiger Aufgaben, Arbeitsfelder und Berufsrollen. Sie sind vom Ideal, von der Spiritualität her konzipiert. Damit verbundene ökonomische Fragen kommen praktisch nicht zur Sprache. So bieten sie auch keine unmittelbar praktikable Lösung des Arbeitsplatzmangels, was mancher vielleicht vom Titel des Buches her erwarten könnte.

Fox will tiefer ansetzen. Die »Revolution der Arbeit« beziehungsweise ihre Neuerfindung, spielt sich zunächst im Denken ab, bildet durch den in Gang befindlichen radikalen »Paradigmenwechsel« das »neue Bewußtsein« und zielt eben auf eine diesem Wandel angemessene Spiritualität. Diese wird sich in der Folge längerfristig auf unseren Arbeits- und Lebens-Stil, auch auf die Organisation von Wirtschaft und Arbeit auswirken. Manches davon will er schon visionär erahnen und vor allem in alternativen Experimenten und lokal realisierten Neuansätzen von einzelnen Persönlichkeiten und Gruppen antizipiert sehen. Im Teil 2 seines Buches (mit Kap. 5–8; S. 167–305) referiert er in Streiflichtern solche neue Initiativen als Anwendung der Spiritualität auf die äußere Arbeit in verschiedenen aktuellen Bereichen (Ökologie;

Bildung mit Jugendarbeit und Sexualität; Gesundheit, Psychologie, Kunst; Wirtschaft, Unternehmensführung und Wissenschaft). Schönstättische Anliegen berühren seine Gedanken zur Würde der Geschöpfe als aktive Zweitsachen und speziell zur menschlichen Arbeit als Teilnahme am schöpferischen und schenkenden Wirken der Erstursache (nach Thomas von Aquin). Dann trifft er sich mit uns in der Kritik des mechanistischen Denkmodells zur Deutung der Lebenswirklichkeit und mit dem Bestreben, es durch den Organismusgedanken zu überwinden. Diese Konzepte stehen jedoch hüben und drüben in einer ziemlich anderen Perspektive. Die Anschauungen von Fox haben offensichtlich ein Gefälle hin zu einer synkretistischen und apersonalen New-Age-Schöpfungsmystik.

Die daraus sich ergebenden kritischen Vorbehalte wollen nicht in Abrede stellen, daß sich in dem besprochenen Werk einmal mehr »Zeichen der Zeit« kundtun, deren Signale uns interessieren. Zudem finden sich in der Fülle des Gesagten manch wertvolle Impulse, gültige Einsichten und gute Formulierungen. Dazu gehört auch eine Menge anregender Zitate von Autoren aus den verschiedensten Epochen und geistig-geistlichen Traditionen.

Matthew Fox: Revolution der Arbeit. Damit alle sinnvoll leben und arbeiten können. Kösel-Verlag, München 1996, 400 Seiten, 48,00 DM

Erwin Hinder

GOTTES VOLKSBEGEHREN. Unter diesem Titel, der sofort ein interessiertes Aufhorchen auslöst, legt der Neutestamentler Gerhard Lohfink eine Sammlung von