

REGNUM

Schönstatt international – Reflexion und Dialog

ZEICHEN DER ZEIT

Und »Mirjam« blieb stumm –
Die Wende und das Tiefenbewußtsein Europas

Herta Schlosser
Zehn Jahre nach der Wende

Barbara Albrecht
Warum, o Gott?
Zur Theodizeefrage gestern und heute

Elisabeth Hurth
Religion und Alltag
Zur Resakralisierung der Gegenwartskultur

Lothar Penners
»Im Schatten des Heiligtums«:
Begegnung, Bündnis, Gebet

BUCHBESPRECHUNGEN

4 November 1999
33. Jahrgang

ZEICHEN DER ZEIT Und »Mirjam« blieb stumm – Die Wende und das Tiefenbewußtsein Europas	145
Herta Schlosser Zehn Jahre nach der Wende	148
Barbara Albrecht Warum, o Gott? Zur Theodizeefrage gestern und heute	158
Elisabeth Hurth Religion und Alltag Zur Resakralisierung der Gegenwartskultur	170
SCHÖNSTATT INTERNATIONAL »Im Schatten des Heiligtums«: Begegnung, Bündnis, Gebet (Lothar Penners)	180
BUCHBESPRECHUNGEN	187

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

Verleger: Schönstatt-Patres Deutschland e. V.
Verlagsanschrift: Patris Verlag, Postfach 11 62, D-56171 Vallendar-Schönstatt
Redaktionskomitee: Barbara Albrecht, Rainer Birkenmaier, Günther M. Boll (verantwortlich), Lothar Penners, Herta Schlosser, Angel L. Strada
Anschrift der Redaktion: Patris Verlag • Redaktion Regnum
Postfach 11 62, D-56171 Vallendar
Layout: Roland Aull
Herstellung: Fuck, Druck + Verlag, Rübenacher 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 35,00 zzgl. DM 6,40 Versandkosten. Ausland DM 35,00 zzgl. DM 8,00 Versandkosten. Preis des Einzelheftes DM 9,00 zzgl. Versandkosten.

Zeichen der Zeit

UND »MIRJAM« BLIEB STUMM – DIE WENDE UND DAS TIEFENBEWUßTSEIN EUROPAS. »Gorbatschow kommt, gibt Honecker einen Kuß, und das ganze Kartenhaus fällt in sich zusammen. Aber was haben wir eigentlich erlebt? Wir haben am Bett der Weltgeschichte gesessen, aber der Patient war betäubt. Und jetzt ist er immer noch dabei aufzuwachen.«

»Wer ist der Patient?« »Wir, du und ich. Alle. Spürst du das nicht, diese enorme Verschlafenheit? Ja, ja, Geschäftigkeit, Wiederaufbau, Demokratie, Wahlen, Treuhand, aber gleichzeitig diese Verschlafenheit, als sei es doch nicht wahr, als warteten sie noch auf etwas anderes.«

Ein Passus aus Cees Nootebooms Roman »Allerseelen« (Suhrkamp 1999, 332 f.), in welchem der Niederländer die europäische Grundstimmung der neunziger Jahre und in ihr die Bedeutung der »Wende« zu spiegeln unternimmt. Auf seine Weise unterstreicht der Schriftsteller, was – vereinzelt! – auch anderweitig konstatiert wird.

So etwa von Eugen Biser, der feststellt, die noch unabsehbare Fern- und Tiefenwirkung der ungeheuren Veränderungen von 1989/90 und ihrem Umkreis hätten ihr prophetisch-deutendes Wort noch nicht gefunden. Die dazu vornehmlich Berufenen: Philosophen, Theologen und Literaten seien es bislang schuldig geblieben. Das Gewicht der Ereignisse habe der ansonsten durchaus vorhandenen kirchlichen Eloquenz die Sprache verschlagen (vgl. ders., Einweisung ins Christentum, Düsseldorf 1998, 13 f.).

Blieb »Mirjam« stumm? Mirjam – das ist zunächst in der österlichen Erfahrung Israels jene Frau, die Schwester des Moses, die das Siegeslied am Schilfmeer anstimmte. Von ihr heißt es: »Die Prophetin Mirjam aber nahm die Pauke in die Hand, und alle Frauen zogen hinter ihr her. Mirjam sang ihnen vor: 'Singt dem Herrn ein Lied, denn er ist hoch und erhaben. Rosse und Wagen warf er ins Meer'« (vgl. Exodus 15,20f.).

Seitdem steht »Mirjam« nicht nur für das Siegeslied am Schilfmeer. Als Frau ist sie zum Typus geworden für den Menschen, der aus ganzer Seele und mit all

seinen vornehmlich inneren Kräften eine Antwort findet auf die Magnalia Dei, die Großtaten Gottes. Er mag zunächst überrascht oder gar wie betäubt sein von einem unverhofften Eingreifen Gottes oder des Schicksals, der Transzendenz (oder wie immer Letztes gefaßt werden mag). Dann aber wird er berührbar für das Geschehen epochaler Veränderung, zumal wenn es eine Wende zum Guten wird. Er läßt sich innerlich erfassen und umgestalten durch ein solches Geschehen. »Mirjam« – sie steht für den Typus der Seele, die »ganz« Antwort wird und sich aus Dank für ein gewährtes Geschenk noch einmal neu zu »definieren« vermag.

»Mirjams« Pendant und Steigerung im Neuen Bund und seiner Heilszeit – das ist Maria und ihr Magnifikat: der Lobpreis der Mutter des Erlösers, welche inne wird, was sich im Geschenk des Messias nicht nur für sie, sondern für alle ereignet hat. Beide Marien stehen im weitesten Sinne für die dialogische Antwort des Menschen auf geschichtliche Veränderungen. Hat die Zeit-Seele Deutschlands und Europas zu einer Antwort auf die Wende gefunden?

Die »Wende« hat das europäische Tiefenbewußtsein noch nicht erreicht. Natürlich sind die bewegenden Tage der friedlichen Revolution, des »Exodus« über die Botschaften, des Mauerfalls, der freien Wahlen, der Vereinigung – um nur die symbolischen Daten der vornehmlich deutschen Geschehnisse zu nennen, stellvertretend für das Scheitern des Jahrhundertexperiments des radikalen Staatssozialismus als Weltereignis – nicht spurlos am Zielbewußtsein vorbeigegangen. Aber man wird über die beiden genannten Zeitdiagnostiker hinaus fragen müssen, ob die Wende das europäische Tiefenbewußtsein genügend verändert hat oder dabei ist, es zu verändern.

Wiederum: natürlich ist ungeheuer viel Veränderung in Gang gekommen und weiterhin im Gange, bewußtseinsmäßig und faktisch: politisch, wirtschaftlich und – bis zu einem gewissen Grade – auch kulturell. Aber es scheint, daß mit dem Verebben der Lichterketten Anfang der neunziger Jahre zunächst einmal ein Kairos verstrichen ist, von dem die Bevölkerung mehrheitlich berührt war wie von einer Art »Wunder« unverhoffter Wandlung der geschichtlichen Situation; und die religiös gebundenen Anteile der Bevölkerung waren offen, neu darüber nachzudenken, ob es so etwas gäbe wie ein »Eingreifen« der Transzendenz in den »normalen« Verlauf der Geschehnisse. Insgesamt bleibt wohl zunächst das Resümee, daß die Wende das Tiefenbewußtsein Europas (noch?) nicht nachhaltig genug umgestaltend verändert hat.

Man wird viele Gründe nennen können, welche dafür in Anschlag zu bringen sind, daß sich Vergleichbares etwa zur Wirkung der beiden Weltkriege, namentlich des Ersten, bis zur Stunde nicht eingestellt hat. Man wird u.a. darauf hinweisen können, daß Katastrophen anders wirken als Veränderungen zum Guten, und das Berührtsein von »Wundern« oft nur bei kleinen Minderheiten länger wirksam bleibt; daß die Entfremdung zwischen »Osten« und »Westen« tiefgreifender war als zunächst im Willen zu einem neuen nationalen und europäischen Miteinander deutlich schien. Sehr schnell überlagerte der Golfkrieg den im Wachsen begriffenen Optimismus, nach Überwindung des Ost-West-Gegensatzes ließen sich die Spannungen zwischen den Völkern und Kulturen künftig auf friedliche Weise lösen. Die Jugoslawientragödie zeigt schließlich mit Evidenz, daß die Entschlossenheit Europas, namentlich seiner politischen Kräfte, sich den Nachfolgeproblemen in den ehemals sozialistischen Gesellschaften zu stellen, in einem insgesamt katastrophalen Mißverhältnis steht zur providentiellen Chance eines umfassenden Neubeginns.

»Mirjam« – das ist vor allem aber das gläubige Tiefenbewußtsein. Biser weist darauf hin, daß nicht zuletzt die Theologen das prophetisch-deutende Wort zur »Wende« schuldig geblieben seien. Mit »Theologen« sind wohl gemeint: die Theologie der »Hirten« und der »Lehrer«.

Biser fügt hinzu, daß die »Wende« das außergewöhnliche Zeichen hätte werden können für die allenthalben geforderte und teilweise versuchte »Neuevangelisierung« der ersten Welt.

Es wäre interessant zu untersuchen, wie viele kirchliche Verlautbarungen in der »heißen Phase« der Wende den Mut aufbrachten, von einer speziellen providentiellen Situation zu sprechen und über ethische Appelle hinaus die Menschen neu einzuüben in das Gespür für göttliches Handeln in der Gegenwart.

Natürlich hätte es dazu vertretbarer Kriterien bedurft. Wenn irgendwo, wäre gerade hier die Kooperation zwischen Fachtheologie und kirchlicher Führung sinnvoll und notwendig gewesen.

Man hat den Eindruck, daß »Mirjam«, die Glaubensstimme der Kirche, in der Tat weitgehend stumm blieb.

Ob »Mirjam« genügend vorbereitet war, Stellung zu nehmen zum konkreten göttlichen Handeln in der Geschichte?

Lothar Penners

Zehn Jahre nach der Wende

Herta Schlosser

1989 war ein bedeutendes Jahr: der Zusammenbruch des kommunistischen Systems. Eine Besinnung auf dieses welthistorische Ereignis vor zehn Jahren muß sich in einem Artikel selbstverständlich auf einige Aspekte beschränken.

1. Der Kommunismus – eine Tragödie

In dem 1998 erschienenen »Schwarzbuch des Kommunismus« werden Auswirkungen des Kommunismus beschrieben. Das Buch soll jenseits der Verblendung, der Leidenschaften der Parteigänger die »Gesamtheit der in der kommunistischen Welt begangenen Verbrechen in groben Zügen darstellen«. (2/794)¹ Es wird eine erschreckende Bilanz gezogen, auch im Vergleich zwischen Kommunismus und Nationalsozialismus. Der Vergleich mit dem Nationalsozialismus bleibt hier unbeachtet. Eine weitere Einschränkung ist, daß sich der Blick nur auf Europa richtet. Ausgeschlossen sind die kommunistischen Regime der anderen Kontinente. Erwähnt sei nur, was die Fakten unwiderleglich zeigen, »daß die kommunistischen Regime rund hundert Millionen Menschen umgebracht haben, während es im Nationalsozialismus rund 25 Millionen waren«. (2/27)

Stephane Courtois sieht im Kommunismus eine »ungeheure Tragödie, die auf dem Leben von Hunderten Millionen Menschen lastet« (2/825) beim Übergang in das dritte Jahrtausend. Was wußte man von den Verbrechen des Kommunismus? Was wollte man wissen? »Warum hat es bis zum Ende des Jahrhunderts gedauert, daß sich die Wissenschaft mit diesem Thema befaßt?« (2/29) »Warum sagt die akademische Welt nichts zu der kommunistischen Katastrophe, die achtzig Jahre lang rund ein Drittel der Menschheit auf vier

¹ Die Quellenangabe ist insofern vereinfacht, als sich die jeweils erste Zahl auf die Nummer des Buches in der angefügten Literaturliste bezieht und die jeweils zweite Zahl auf die Seite des betreffenden Buches.

Kontinenten betraf?« (2/30) Warum reagiert die Öffentlichkeit so schwach auf kommunistische Verbrechen?

Und Courtois fragt sich selbst: Auf welche Motivation kann sich am Ende des 20. Jahrhunderts »die Erforschung eines so tragischen, finsternen und umstrittenen Themas stützen?« (2/39) Die erste Pflicht des Historikers – so Courtois – ist die Feststellung von Fakten, die zweite Aufgabe »ist die Pflicht zur Erinnerung«. (2/40) Aber die Kenntnisnahme historischer Fakten – so vertieft Courtois seine Motivation – kann sich nicht eines Urteils enthalten, »das auf Grundwerte Bezug nimmt«. (2/42) Die Forschung des Historikers ist demnach auch unter moralischem Aspekt bedeutsam, denn diese ungeheure Tragödie wird »die Weltgeschichte auch in den kommenden Jahrzehnten noch prägen«. (2/43)

Auch Nicolas Werth ist der Auffassung, daß es nach zehn Jahren in bezug auf die Forschungsarbeit noch »zahlreiche Dunkelzonen« (2/295) gibt. Das Phänomen entzieht sich wegen seiner Unfaßbarkeit jedem Verständnis. In der Forschung wurde die Frage nach den Tätern noch nicht berücksichtigt. »Man wird also die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit prüfen müssen, die Opfer, aber auch diejenigen, die aktiv am Geschehen beteiligt waren.« (2/295)

Aktiv beteiligt war Anatoli A. Sobtschak. Er war im Obersten Sowjet der UdSSR tätig, war Bürgermeister von St. Petersburg und »politischer Berater Jelzins und Gorbatschows«. (4/9) Sein Buch ist das Ergebnis des Nachdenkens über die Frage: Warum ist das kommunistische System zusammengebrochen? Und ist eine Wiedererweckung der kommunistischen Idee möglich? Welche Lehren können wir aus der Vergangenheit ziehen?

Die Ereignisse sind schnell vergessen. Daher ist es auch nach Sobtschak wichtig, im Gedächtnis zu behalten, »wie die Dinge wirklich verliefen«. (4/10) Sobtschak will Material zur Verfügung stellen, das »der Geschichtswissenschaft zur Analyse dienen« soll, aber aus der Perspektive »eines Augenzeugen, eines aktiven Teilnehmers an den Ereignissen«. (4/11) Auf diese Weise will er den Zeitgeist wiedergeben, »der nur in der Wahrnehmung des Zeitzeugen und Teilnehmers erhalten bleibt«. (4/11) Dabei will er auf die Frage: »Wer ist schuld?« und »Was tun?« weder als Ankläger noch als Prophet antworten. Er will für sich und die Leser klarstellen: »Was geht mit uns vor, worin bestehen die Gefahren, die unsere Zukunft bedrohen, wie sehe ich Rußland und andere postkommunistische Länder an der Schwelle des 21. Jahrhunderts?« (4/245)

Wir müssen – so Sobtschak – »endlich Lehren aus unserer Vergangenheit« ziehen, »Reue für die tragischen Irrtümer bekennen und stolz auf die wahre Größe unseres Vaterlandes« (4/285) sein. Er ist allerdings der Auffassung, daß die Rückkehr zu unseren Wurzeln, »zur Wiedergeburt der Nation, unserer Wirtschaft und Kultur« (4/12) ein langer und schwieriger Weg sein wird. Sein Buch versteht er als Dienst

für diesen Weg. Es bedarf nach seiner Ansicht noch vieler Jahre Mühe, um »aus den Trümmern des alten Systems herauszukommen«. (4/201)

Sobtschak weist nachdrücklich darauf hin, daß Frei-sein schwierig ist, denn der »Freie hat Verantwortung für sich selbst und für andere, er muß seine Probleme selbst lösen, nicht der Staat für ihn«. (4/255) Gerade dies war nicht gelehrt worden, und daher ist es verständlich, daß es trotz aller schlechten Erfahrungen »eine starke Nostalgie nach der Vergangenheit« gibt und die »Sehnsucht nach der starken Hand noch immer groß« (4/255) ist. Zwar will – abgesehen von einer nicht sehr großen Schicht orthodoxer Kommunisten – »heute in Rußland niemand eine Rückkehr des kommunistischen Systems. Aber es gibt in den vielen politischen Parteien und Bewegungen genug Leute, die eine prosozialistische Stimmung und eine gewisse Nostalgie in der Bevölkerung nach dem alten, zwar armseligen und unfreien, aber relativ ruhigen Leben ausnutzen.« (4/214 f.)

Aufhorchen läßt, was Sobtschak im Sinne der Deutung von Ereignissen schreibt: Der Name Lenins – sein Parteiname – war »ideologische Hülle für den Namen des heiligen Petrus, des Schutzpatrons unserer Stadt. Besonders symbolkräftig war, daß die Stadt ihren Namen gerade zu dem Zeitpunkt zurückerhielt, als nach dem Fehlschlag des Augustputsches 1991 das kommunistische Regime unterging. Die Stadt, in der 1917 die bolschewistische Umwälzung vor sich ging, aus der sich das kommunistische Regime über das ganze Land ausbreitete, erhielt ihren historischen Namen gleichzeitig mit dem Untergang eben dieses Regimes!« (4/251) Und Sobtschak beendet sein Buch: »Möge der Herrgott Rußland beschützen und bewahren!« (4/285)

2. Streiflicht auf die DDR

Die Umgestaltung verlief in der früheren DDR anders als in der UdSSR. Friedlich-machtvolle Demonstrationen nach Feierabend zwangen die mächtigsten Männer der DDR zum Rücktritt. Die deutsche Revolution – so Heiner Budde – wird »Sternstunde der Menschheit« (1/156) genannt. Dieses historische Großereignis war zwar auch getragen von materiellen Lebenshoffnungen, aber vor allem von der Sehnsucht »nach Freiheit, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit«. (1/156) Es war eine »friedliche Revolution«. Die Kommunisten – so Eberhard Neubert – hatten nicht mit der »Wirkung des völligen Verfalls ihrer politischen Legitimität« (2/847) gerechnet. Die SED erreichte ein »Stillhalteabkommen zwischen Herrschern und Beherrschten. Die Bevölkerung nahm zu weit über 90 Prozent an den Einheitswahlen« (2/849) teil.

Eberhard Neubert widmet seinen Beitrag der Aufarbeitung des Sozialismus in der

DDR. Er spricht von den Opfern in der sowjetisch besetzten Zone und der DDR, »die den Preis für dieses kommunistische Unternehmen darstellen«. (2/829) Und er stellt fest: Es gibt kaum ein Land in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg, »dem ein so großer Anteil der Bevölkerung davongelaufen ist wie der SBZ/DDR.« (2/857) Die DDR hatte 1990 noch 16 Millionen Einwohner, 4,6 Millionen – also »etwa ein Viertel der Bevölkerung« (2/857) – hatten ihre Heimat verlassen. Die Massenflucht hat den ostdeutschen Kommunisten schwer geschadet.

Freilich ist – so Neubert – die Prägung der DDR durch die SED so tiefgreifend, daß sie sich in jeder Hinsicht so schnell nicht aufarbeiten läßt. Die Schäden sowohl in materiellen als auch in immateriellen Bereichen sind folgenreich, ihre Nachhaltigkeit »war allerdings selbst 1989 noch nicht gleich erkennbar«. (2/848)

Die Menschen waren auf die Umstellung nicht vorbereitet. »Der Weg vom fürsorglich bevormundeten Untertan zum Bürger ist lang« (2/882), und so ist – wie in der UdSSR – auch in der DDR eine gewisse Nostalgie verständlich. »Jahre nach der Vereinigung zeigt sich das lange Leben der Mythen des Kommunismus. Hand in Hand geht damit die Tabuisierung seiner Verbrechen.« (2/882) Selbst bei Nichtmarxisten kommt das »kommunistische Geschichtsprinzip, die ewige Flucht aus der Verantwortung« (2/883), zum Zuge.

3. Die kommunistische Idee auf dem Prüfstand der Geschichte

Die historischen Ereignisse – das ist zu berücksichtigen – sind getragen und initiiert von Idealen. Sobtschak ist der Auffassung, daß es Mitglieder der kommunistischen Partei gab, »die aufrichtig an die Wahrheit der kommunistischen Ideologie glaubten«. (4/202)

Auch Michail Gorbatschow war bei Reformbeginn ein überzeugter Anhänger der kommunistischen Idee, er »wollte diese bloß von den Auswüchsen und Entstellungen seit Stalin säubern«. (4/224) Je mehr er aber die Treue zu den »marxistischen Dogmen« beschwor, desto offensichtlicher wurde die Kluft zwischen Worten und Taten.

Es war kaum möglich, daß Gorbatschow schon 1985 »von allgemeinen menschlichen Werten« gesprochen hätte, von Werten, die von der kommunistischen Ideologie »immer als 'bürgerlich' verworfen wurden«. (4/223) Gorbatschow stand vor der »komplizierten Aufgabe, das Ansehen des marxistischen Denkens« wiederherzustellen, jener »Ideologie, die zu den einflußreichsten der Welt gehört«; es ging um »das neue Antlitz des Sozialismus«. (ZG/I)² Erst am 26.11.1989 sprach

2 Sämtliche mit (ZG/I) gekennzeichneten Quellenangaben in: Herta Schlosser, Zeitgeist – Geist der Zeit. 30 Jahre Marxismusforschung. Problemzugänge – Problemerkhellung. Antworten aus der Spiritualität Schönstatts, Bd. I, Vallendar-Schönstatt 1995.

Gorbatschow »von der Notwendigkeit eines radikalen Umbaus unseres gesamten Gesellschaftsgebäudes – vom ökonomischen Fundament bis zum Überbau«. (ZG/I) Dies aber bedeutet, Verantwortung auf sich zu nehmen, und das »erfordert einen gewaltigen Umbruch im Bewußtsein«. (ZG/I)

Sobtschak fragt – auch sich selbst – nach dem Rätsel dieser Wandlung, denn 1985 hätte niemand für möglich gehalten, was sich 1991 tatsächlich abspielte. »Wie hat sich alles, auch wir, in nur sechs Jahren verändert! Hierin liegt wohl auch das große Rätsel um Gorbatschows Persönlichkeit verborgen und auch dessen, was mit uns allen vor sich ging in diesen Jahren – wir waren wie willenlos.« (4/231) Allerdings ist Sobtschak der Überzeugung, daß die kommenden russischen Generationen den Beitrag Gorbatschows schätzen werden, auch »die Befreiung des Landes vom marxistisch-leninistischen Dogmatismus«. (4/240)

4. Folgen der Verabsolutierung des Marxismus-Leninismus

Ich möchte aus dem umfangreichen dargelegten Faktenmaterial nur eine Perspektive herausgreifen: Bedeutung und Folgen der Weltanschauung, auf der das kommunistische Staatensystem errichtet worden war. Überlegungen *zehn Jahre nach der Wende* erfordern daher eine kurze Rückbesinnung.

Gemäß der marxistisch-leninistischen Weltanschauung gibt es nur die Materie (Monismus). Die Materie entfaltet sich selbst (Evolution) durch das ihr innewohnende Prinzip des schöpferischen Widerspruchs (Dialektik). Auf jeder Entwicklungsstufe ihres Selbstentfaltungsprozesses bringt die Materie qualitativ Neues hervor.

Auch der Mensch ist Produkt der Materie. Durch den Gebrauch von Werkzeugen und durch die Arbeit entwickelte sich das Bewußtsein; durch Arbeitsteilung entstand die Sprache und mit ihr verbunden das Denken. Im Laufe des Entwicklungsprozesses schafft sich der Mensch als Gattungswesen selbst durch die Arbeit. Der Mensch ist als Produkt dieses Selbstentwicklungsprozesses der Materie 'Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse'. (ZG/I)

Die Entwicklungsgrundlage der Gesellschaft ist ebenfalls materialistischer Art und unterliegt der gesetzmäßigen Entwicklung. Die Produktionsweise – Zusammenspiel von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen – bildet die materielle Basis einer Gesellschaftsformation (Kapitalismus; Sozialismus/Kommunismus). Der Basis zugeordnet und von ihr bestimmt ist der gesellschaftliche Überbau. Jede Änderung der Basis – des gesellschaftlichen Seins – zieht notwendigerweise eine Änderung des Überbaus – des gesellschaftlichen Bewußtseins – nach sich. Das

heißt: der geschichtlich-gesellschaftliche Prozeß ist ökonomisch determiniert. Das kapitalistische Wirtschaftssystem wird im geschichtlich-gesetzmäßigen Verlauf aufgehoben durch den Sozialismus/Kommunismus.

Es sei daran erinnert, daß sich der Marxismus-Leninismus als die »einzige wissenschaftliche Weltanschauung« (ZG/I) verstand. In Forschung und Lehre wurde die Dominanz des Marxismus-Leninismus durchgesetzt. Die »wissenschaftliche Weltanschauung« wurde zur »Mutter der Wissenschaft«. (2/851) Sobtschak erinnert an die Tatsache, daß es in der Sowjetunion »ungefähr fünfhunderttausend Lehrer der Geschichte der UdSSR, des Marxismus-Leninismus, des wissenschaftlichen Kommunismus mit dem Grad eines Kandidaten oder Doktors« (4/186) gab. Nach dem Zusammenbruch waren sie alle »automatisch in Opposition zur neuen Ordnung«. (4/186)

In seiner »Untersuchung über die Lage der Philosophie in den Staaten der Sowjetunion vor und nach dem politischen Umbruch« (Vorwort) hebt Carl Friedrich Gethmann hervor, daß in den osteuropäischen Ländern und in den Nachfolgestaaten der Sowjetunion neue kulturelle Orientierungen formuliert werden, »die das sich verändernde Selbstverständnis der Menschen artikulieren«. (3/7) Aber welches Philosophieverständnis wird zugrunde gelegt? Denn die Philosophie sollte in der Nachfolge des Marxismus-Leninismus – dem weltanschaulichen Anspruch gemäß – umfassend sein.

Aus Gethmanns Untersuchungen wird das Problem deutlich, das sich aus dem Faktum ergibt, daß der Marxismus-Leninismus die Legitimationsgrundlage der Staatsphilosophie war. Das macht unmittelbar einsichtig, wie schwierig die »Selbstbestimmung der Philosophie in der Krise« (3/36) war, und daß es zu größeren Forschungsprojekten nicht gekommen ist. »Eines der wenigen verwirklichten philosophischen Projekte während der Perestrojka war die Verfassung des neuen Lehrbuchs 'Einführung in die Philosophie' für die Hochschulen.« (3/38) Da es für die gesamte Übergangsphase charakteristisch ist, sei festgehalten: »Die traditionellen Lehren des Marxismus-Leninismus wurden in veränderter Form wiedergegeben (ohne Erwähnung verfallener Begriffe wie *dialektischer* oder *historischer Materialismus*) und im Rückgriff auf die Philosophiegeschichte durch neue Themen wie philosophische Anthropologie oder Kulturphilosophie vervollständigt.« (3/38) Damit wurde der *historizistische Kern* der früheren Philosophie »in Gestalt des Glaubens an die geschichtlichen Gesetze aufrechterhalten«, nur habe die kommunistische Partei »die objektiven Gesetze der Geschichte verletzt«. (3/39) Der Inhalt wurde verändert. Statt Kommunismus sei Ziel der Geschichte: Demokratie, Humanismus, Kultur, allgemeinmenschliche Werte, Geistigkeit.

Neubert erinnert daran, daß der Kommunismus ein Phänomen europäischer Kultur ist. Er sucht nach dem gemeinsamen Nenner des Kommunismus aller Spielarten und findet: »Es ist die totale Okkupation der Geschichte, um sie nach ihrem Bild neu zu schaffen.« (2/830 f.) Die Schöpfer der kommunistischen Ideologien mußten zur Erreichung dieses Zieles »darum zuerst die Wurzeln Europas ausreißen, die christliche Religion«. (2/831) Das ist eine Schlüsselerkenntnis: Einerseits nahm der Marxismus selbst »quasireligiöse Gestalt an« (2/831), andererseits blieben die Kommunisten auf den Kampf gegen die Religion fixiert.

5. Marxismus-Leninismus und Religion

Religion ist nach marxistisch-leninistischer Weltanschauung eine Form des Überbaus. Die aus der Unwissenheit folgende Ohnmacht ist der historische Ursprung der Religion. Demnach verlaufen die Entwicklung der Wissenschaft und die des Atheismus parallel. Atheismus ist »eine Weltanschauung, die die Religion, den Glauben an übernatürliche Kräfte, an einen Gott oder Götter, an eine jenseitige Welt ablehnt«, mehr noch, die »religiöse Anschauungen bekämpft«. (ZG/I) Gemäß dieser »wissenschaftlichen Weltanschauung« wird die Religion in der klassenlosen (kommunistischen) Gesellschaft absterben. Denn im Sozialismus/Kommunismus werden sowohl die erkenntnistheoretischen Wurzeln der Religion – Unwissenheit – als auch die sozialen Wurzeln der Religion – Klassengegensätze – überwunden sein. Mit Hilfe der wissenschaftlich erkannten und angewandten einschlägigen Gesetze wird der Mensch immer mehr Herr der Natur sowie Lenker der Gesellschaft und der Geschichte. In seiner Suche nach Antwort auf die Frage »Warum?« kommt Courtois unter anderem zu einer beachtenswerten Antwort. Die Ideologie verwandelt sich in eine absolute, universale Wahrheit, gefaßt in der These von der »Vergöttlichung der Geschichte, der alles geopfert werden muß«. (2/817) Die Kommunisten haben versucht, eine neue Spezies Mensch zu schaffen. Marx glaubte – so Courtois – »an eine prometheische Selbsterlösung der Menschheit« (2/824).

Nach sowjetischem Vorbild hat auch in der DDR eine atheistische Propaganda »Religion als Ideologie des Kapitalismus und Imperialismus denunziert«. (2/855) Andererseits wurde Religion durch die Angebote »einer sozialistischen Ersatzreligion« (2/855) kompensiert, zum Beispiel durch die Jugendweihe. Auch andere Rituale wurden den kirchlichen nachgebildet »wie die sozialistische Namensweihe der Taufe oder die sozialistische Eheschließung der Trauung. Dazu kam die kultische Verehrung von Personen«. (2/856) Große Teile der Bevölkerung haben »den sozialistischen Religionsersatz angenom-

men«. (2/856) Neubert spricht vom »Sog der marxistischen Weltanschauung« (2/856), dem auch Intellektuelle und die jüngere Intelligenz erlagen. Die Kommunisten haben »ihre Erfolge im Kampf gegen die Religion stets als Bewahrheitung ihrer Weltanschauung ausgegeben«. (2/856)

Nach dem Sturz des kommunistischen Staatensystems zeigt sich, daß die Religion nicht »abgestorben« ist. Die geschichtliche Erfahrung hat die atheistische Weltanschauung nicht bestätigt. Das soll Lehre für die Zukunft sein.

Ich halte es an dieser Stelle für sinnvoll, einige biographische Fakten einzufügen, die das Scheitern der atheistischen Weltanschauung aus anderer Sicht beweisen. Es ist kaum bekannt, aber überaus beeindruckend, was Vertreter dieser Weltanschauung – überzeugte Atheisten – selbst im Angesicht des Todes sagen.³

Lenin bekennt von sich: »Ich bin der persönliche Feind Gottes.« Daher ist sein Programm verständlich: »Wir müssen die Religion bekämpfen. Das ist das ABC des gesamten Materialismus und folglich auch des Marxismus.« Am Ende seines Lebens bat er Gott und die Welt um Vergebung seiner Schuld: »Wir sind den falschen Weg gegangen. Rußland hätte zehn hl. Franziskus gebraucht. Das Blut fängt jetzt erst an zu fließen.«

Marx bekennt: »So hab ich den Himmel verscherzt, ich weiß es genau. Meine Seele, die einst Gott gehörte, ist nun für die Hölle bestimmt.« Und die erstaunlichen Worte seines Dienstmädchens nach seinem Tode: »Er war ein gottesfürchtiger Mann. Als er sehr krank war, betete er allein in seinem Zimmer vor einer Reihe brennender Kerzen und band eine Art Meßband um seine Stirn.«

Engels, der überzeugte Atheist, kehrte im Alter zu Gott zurück: »Das Leben muß zu dem Einen zurückgebracht werden, der am Kreuz für alle Menschen gestorben ist.«

Mao Tse-tung, fanatischer Atheist, wurde sehr krank. Er bat darum, getauft zu werden, und er erhielt die Taufe durch eine katholische Schwester. In einem Interview mit dem Zeitungsreporter Snow sagte er 1971: »Bald werde ich vor Gott erscheinen müssen.«

Diese bewußten Atheisten sprechen also im Angesicht des Todes von Gott. Das muß mindestens zum Nachdenken anregen.

6. Lehren der Geschichte aus christlicher Sicht

Welche Konsequenzen für die Gestaltung der Zukunft sind aus der Erfahrung der Geschichte zu ziehen? Pater Kentenich bringt die Ursache der Tragödie

3 Die Quellen sind angegeben in: Katholische Junge Gemeinde (KJG), Neustadt, »Alle denken das Gleiche – Gott existiert. Argumente für die Existenz Gottes«, S. 15.

aus seiner eigenen Erfahrung mit dem Nationalsozialismus (Dachau) – auf Hettinger zurückgreifend – 1946 auf eine kurze Formel: »Humanität ohne Divinität wird zur Bestialität.«

So schrecklich diese Bilanz ist, sie müßte für uns Christen eine ermutigende Herausforderung sein. Denn dieses weltgeschichtliche Experiment hat den in einem Staatensystem institutionalisierten Atheismus widerlegt. Die Lehre aus der Geschichte ist: Es geht nicht ohne Bezug auf ein Absolutes, und sei es die Verabsolutierung – die »Vergöttlichung« – der Geschichte als Religionsersatz.

Das festgestellte Phänomen der Nostalgie ist kein Gegenbeweis. Es darf aus christlicher Sicht gedeutet werden als unausrottbare Sehnsucht des Menschen nach Geborgenheit in einem Übergeordneten. Aus der Perspektive der Spiritualität Schönstatts ist zu erinnern an die große Bedeutung des Bindungsorganismus.

Nachdrücklich lehrt die Geschichte, daß die Anerkennung »allgemeinmenschlicher Werte« unerläßlich ist. Ein aufbauender Dialog zwischen Ost und West in Europa ist ohne diese Gemeinsamkeit nicht möglich, wie immer wieder betont wird. In diesem Zusammenhang ist hinzuweisen auf die große Bedeutung der Menschenrechte, die – plakativ gesagt – ein Ergebnis christlicher Kultur sind.

Erstaunlich ist allerdings, daß nicht zur Kenntnis genommen wird, was marxistische Wissenschaftler des ehemaligen Ostblocks zum Menschen herausgearbeitet haben. Die von ihnen erzielten persönlichkeits-theoretischen Forschungsergebnisse sind freilich systemimmanent – auf der Grundlage marxistisch-leninistischer Philosophie – nicht begründbar. Aber Marxisten selbst haben dadurch – selbstverständlich nicht beabsichtigt, sondern faktisch – das christliche personale Menschenbild und die damit zusammenhängenden Werte bestätigt. Diese Forschungsergebnisse dürften gegenwärtig weit mehr als in den 80er Jahren eine Ausgangsposition für einen Dialog zwischen Ost und West sein. »Gerade sie könnten in der neuen Situation nach 1989 für einen konstruktiven Dialog ausgewertet werden, da der Marxismus-Leninismus nicht mehr als 'prinzipielles weltanschaulich-philosophisches Vorkonzept' verbindlich ist.« (ZG/I)

Diese erzielten Erkenntnisse sind wertvolles Erfahrungswissen aus der Geschichte, sie sind argumentativ darlegbar. Sie können als das Gemeinsame ausgewertet werden und ein Ansatzpunkt sein im Sinne der von Angelo Sodano gekennzeichneten Aufgabe, eine »Gemeinsamkeit von ethischen Grundlagen und Werten zu schaffen.« (ZG/I)

Abschließend sei noch erinnert an Pater Kentenichs differenzierte Sicht als Grundlage für einen Dialog im Prozeß des Zusammenwachsens Europas. Pater Kentenich ist – wie auch Sobtschak (vgl. 4/202) – der Überzeugung, daß viele

Sozialisten nicht schuld waren an ihrem Irrtum. Den Sozialismus als Weltanschauung, als bewußten Atheismus, lehnt er aus christlicher Perspektive selbstverständlich grundsätzlich ab. Von der Weltanschauung unterscheidet er aber den Sozialismus als *Wirtschaftsordnung*. In ihr sieht er durchaus »positive Bausteine« als Anknüpfungspunkte zu einer christlich gestalteten Wirtschaftsordnung.

Literatur zum Thema

- Heiner Budde, Endspiele. Die Uhr des marxistisch-leninistischen Sozialismus ist abgelaufen. Signale einer Weltrevolution, Köln 1990.
- Stephane Courtois u.a., Das Schwarzbuch des Kommunismus. Unterdrückung, Verbrechen und Terror, mit dem Kapitel »Die Aufarbeitung des Sozialismus in der DDR« von Joachim Gauck und Eberhard Neubert, München-Zürich 1998.
- Carl Friedrich Gethmann, Philosophie in Rußland. Tendenzen und Perspektiven, Bad Neuenahr-Ahrweiler 1998.
- Anatoli A. Sobtschak, Rußland nach dem Kommunismus: Chaos oder Demokratie, Wien 1996.

Warum, o Gott?

Zur Theodizeefrage gestern und heute

Barbara Albrecht

Als Weltkirche bereiten wir uns gegenwärtig auf das unmittelbar bevorstehende Jubiläum der Menschwerdung des ewigen Sohnes Gottes (vor rd. 2000 Jahren) und auf den Schritt ins neue Jahrhundert/Jahrtausend vor. Dazu dient in einer für viele befremdlichen, ja geradezu unzumutbaren Weise das von Papst Johannes Paul II. angeregte, inzwischen schon endende letzte der drei Vorbereitungsjahre: das »Jahr Gottes des Vaters«, »des barmherzigen Vaters«, so heißt es oft in gläubigen Kreisen. Doch auch vielen Christen geht dieses Wort nicht mehr leicht über die Lippen. Warum nicht?

Fragen

Hinter dem angedeuteten Phänomen steckt – bewußt oder unbewußt – die uralte Theodizeefrage, die Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts einer, ja »seiner« unheilen Welt mit physischen, psychischen, erkenntnismäßigen, sittlichen, sozialen und religiösen Leiden, mit Leid, das auf menschliche Schuld zurückgeht und Übeln, die dem Menschen ohne Zutun des Menschen in entsetzlicher Weise widerfahren.

Wie kann ein allmächtiger, gerechter, guter Gott als Schöpfer von Himmel und Erde und Herr der Geschichte, wie kann ein barmherziger Vater-Gott Naturkatastrophen, Kriege, Massaker, Hunger, Seuchen..., also Elend in Hülle und Fülle zulassen? Elend, bei dem über die Zeiten hin Einzelne und Millionen unschuldiger Menschen, Kinder (!), ja ganze Völker, Rassen und Stämme ... leiden müssen, ausgerottet, vernichtet werden? Auschwitz, aber auch Kambodscha, Ruanda, das Kosovo ..., 1755 das Erdbeben von Lissabon, bei dem über 50 000 Menschen umkamen (ein Ereignis, das in ganz Europa den Glauben an den allmächtigen, guten Gott nachhaltig erschütterte)¹, in unseren Tagen die

1 s. R. Ammicht-Quinn: Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage. Universitätsverlag Freiburg i.Ue./Herder, Freiburg i.Brs. 1992.

Naturkatastrophen, die China, Mittelamerika, die Türkei, Taiwan ... heimgesucht haben – das alles »steht« für unendlich viel mehr Schreckensereignisse, die in vielen Teilen der Welt geschehen sind und auch zur Stunde geschehen. Ausgangspunkt für unser Thema ist also die »Realgeschichte einzelner und vieler Menschen«, die Fragen auslöst, Fragen, die in Wahrheit nie nur spekulativ-theoretisch auf Gott bezogen werden, sondern immer eine praktische (moral-theologische) Kehrseite haben, nämlich die Frage, wie (von Gott zugelassene?) Leiden in die menschliche Existenz integriert werden können.²

Schon der vorchristliche griechische Philosoph *Epikur* (341–270 v.Chr.) hat seine Gedanken angesichts allen Übels in der Welt scharfsinnig »auf den Punkt gebracht«. Und er wird bis heute (vor allem angesichts von Auschwitz) von nahezu allen Autoren, die sich mit der Theodizeethematik befassen, angeführt: Entweder will Gott das Übel verhindern, kann es aber nicht – dann ist er nicht allmächtig. Oder er kann es verhindern, will es aber nicht – dann ist er nicht der gute Gott. Wenn er aber das Übel in der Welt verhindern kann und will – warum tut er es dann nicht? Der Zustand unserer Welt widerspricht der Allmacht, Güte und Gerechtigkeit Gottes offensichtlich auf erregende Weise. Die Frage bedrängt auch heutige Denker und läßt sich nicht verdrängen: »Ist der Allmächtige nicht in jeder Hinsicht allmächtig? Aggressiver gefragt: Ist er böse oder vielleicht einfach gleichgültig gegenüber dem Schicksal der Menschen, nicht mehr interessiert am Lauf der von ihm in Gang gesetzten Geschichte? Die Theodizeefrage betrifft die Natur als eine von Gott geschaffene und die Geschichte als eine von Gott in Gang gesetzte, begleitete. Naturgewalten bedrohen den Menschen. Kräfte geschichtlicher Aggressivität vernichten ihn.«³

Christlich stellt sich die Frage so: Der Schöpfergott, der unser aller Vater ist, »hat sich in Jesus von Nazareth als Gott der Liebe geoffenbart und will das Glück und das Heil aller Menschen. Wie aber läßt sich diese Behauptung angesichts einer von Leid und Unheil erfüllten Welt aufrechterhalten?«⁴

Was ist also los mit einem solchen Gott? So fragen – noch vor Philosophen und Theologen – vor allem und zuerst die Betroffenen selbst. Und die Gläubigen unter ihnen werden von einer Anschlußfrage, einer »Lebensfrage« bedrängt: Wie können wir an einen solchen Gott glauben, zu einem solchen Gott noch beten?

2 vgl. P. K. Kurz: Gott in der modernen Literatur. Kösel, München 1996, 83.

3 P. K. Kurz: a.a.O.

4 R. Sauer: Kinder fragen nach dem Leid. Herder, Freiburg 1986, 37.

Folgendes ist zu bedenken: Aus gläubiger Sicht läßt sich die Theodizeefrage wie in einer »Kurzformel« fassen: »Warum, Gott?« In den Psalmen, die wir ja auch als Christen täglich im kirchlichen Stundengebet beten, taucht diese Kurzformel in verschiedener Gestalt wieder und wieder auf. Selbstverständlich darf auch ein gläubiger Mensch Gott seine Fragen entgegenschleudern (auch wenn das kirchlicherseits nicht immer selbstverständlich war). »Wir dürfen 'deutsch' mit Gott reden, wenn es sein muß auch 'Fraktur': wenn wir nur mit IHM reden!« So die Benediktinerin Kyrilla Spiecker.⁵

Die *Beter der Psalmen* fragen sehr realistisch und direkt: »Warum schläfst du, Herr?« (Ps 43,24). »Herr, warum bleibst du so fern, verbirgst dich in Zeiten der Not?« (Ps 10,1) »Warum dürfen die Feinde spotten: Wo ist nun dein Gott?« (Ps 42,4). »Warum verbirgst du dein Gesicht, vergißt unsere Not und Bedrängnis? Unsere Seele ist in den Staub hinabgebeugt, unser Leib liegt am Boden. Steh auf und hilf uns!« (Ps 44,25 ff.) »Schweig doch nicht, o Gott, bleib nicht still, o Gott, bleib nicht stumm!« (Ps 83,2) Der leidende Mensch *Hiob* fragt und bittet schließlich gar nicht mehr, sondern stellt nur noch fest: »Ich schrei zu dir, und du gibst keine Antwort« (30,20). So auch in größter Not der *Prophet Habakuk*: »Wie lange, Herr, soll ich noch rufen, und du hörst nicht? Ich schreie zu dir: Hilfe, Gewalt! Aber du hilfst nicht. Warum läßt du mich die Macht des Bösen erleben und siehst der Unterdrückung zu?« (Hab 1,2 f.) Hinter und in solchen Fragen und Klagen verbergen sich andere: »Wo warst du? Wo bist du ... in unserem, in meinem Leid?« »Wer bist du?«

»Wo warst du?« Mehr als andere gehören zu den nicht abweisbaren Fragern unserer Zeit die, die Auschwitz überlebt haben – wie *Elie Wiesel* (heute Professor für Literatur in Boston, Friedensnobelpreisträger 1986). Sein Leben ist von der Holocaust-Erfahrung zutiefst gezeichnet. In allen seinen Werken, so in seiner Autobiographie »Alle Flüsse fließen ins Meer«⁶, hält er die Frage nach Gott und dem Bösen in der Geschichte, nach dem Sinn des Leidens angesichts von Millionen vernichteter Juden wach. Es geht ihm nicht um theologisch-philosophische Spekulation, sondern um die andere Seite desselben, um den existentiellen Grund dieser Erfahrung. Er schreibt gegen das Vergessen an – »ohne Haß, ohne den Willen zur Vergeltung«. Doch »immer wieder weigert sich Elie Wiesel, in der jüdischen Katastrophe einen Sinn zu erkennen oder Gottes Hand am Werk zu sehen. Nichts kann Auschwitz und Treblinka rechtfertigen oder gar erklären. Seine Empörung gegen einen Gott, der Auschwitz zugelassen hat, ist bis heute ungebrochen. Selbst der alte jüdische Gedanke, daß Gott die Kinder

5 K. Spiecker: Markierungen. Echter, Würzburg 1981, 96.

6 Französische Originalausgabe 1994; deutsch: Hamburg 1995; btb² 1997.

Israels ins Exil begleitet und daß er mit seinem Volk leidet, vermag ihn nicht zu trösten... Aber Wiesel, der immer wie ein neuzeitlicher Ijob mit Gott rechnet, hat zu keiner Zeit von seinem Gott gelassen. Nie ist er zum Unglauben gewechselt. Er ist ein frommer und aufbegehrender Kritiker Gottes geworden und geblieben. Gott ist für ihn nicht der, der ihm alle Fragen beantwortet, sondern der, an den er seine Fragen richtet⁷ –, insbesondere die *e i n e*, die Theodizeefrage – mit ihrer praktischen Kehrseite.

Literatur mit Fragezeichen

Im letzten Jahrzehnt unseres blutigen und katastrophenreichen Jahrhunderts häufen sich Veröffentlichungen, die allesamt um das skizzierte Theodizeeproblem kreisen. Nicht selten gehört schon zum Titel solcher Publikationen ein Fragezeichen. »Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?« (K. Berger, Stuttgart, 1996). »Angesichts des Leids an Gott glauben?« (Hg. G. Fuchs, Frankfurt/M. 1998). »Warum, Gott...?« (Hg. K. J. Lesch, M. Saller, Kevelaer 1993). »Ich schaffe Finsternis und Unheil! Ist Gott verantwortlich für das Übel?« (W. Gross, K.-J. Kuschel, Mainz ² 1995). Es ist vom »Abschied vom allmächtigen Gott« die Rede (G. Schiwy, München² 1996), vom »Streiten mit Gott« (Hg. H. Wagner, Freiburg 1998) und in der »Landschaft aus Schreien« von der »Dramatik der Theodizeefrage« (Hg. J. B. Metz, Mainz 1995). Offenkundig stimmt die nüchterne Feststellung: »Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage« (Hg. W. Oelmüller, München, 1994).

Schon diese kleine Zusammenstellung ausgewählter Titel verweist nicht nur auf die inhaltliche Brisanz der Thematik, die Theologen und Philosophen in Atem hält. Sie zeigt zugleich, daß das Theodizee-Thema auf der »Schnittstelle« (352) zwischen Theologie und Philosophie liegt.⁸ Gleiches gilt auch für mögliche Antworten.

Unterschiedliche Antworten

Für den, der nicht an die Existenz Gottes glauben kann oder will, gibt es natürlich weder eine ernstgemeinte Theodizeefrage noch irgendeine Antwort.

7 W. Trutwin, in: Christ in der Gegenwart Nr. 40/1998, 333 f.

8 P. Koslowski: Der leidende Gott. Theodizee in der christlichen Philosophie und im Gnostizismus, in: IKZ »Communio« Heft 4/1990, 352-376 (Seitenangaben hier in Klammern).

a) Die Antwort des Deismus

Auch wer die Frage rein rational-spekulativ vom Standpunkt der menschlichen Vernunft aus angeht, kommt nicht weit. Denn soviel ist klar: sein Standort ist und bleibt ein endlicher. Wie will denn der Mensch DEN vor dem Richterstuhl seiner irdisch-endlich-begrenzten Vernunft zur Rechenschaft ziehen, der von seinem Wesen her unendlich, ewig, alles und in allem göttlich ist? Der Gottesbegriff schränkt die Vernunftautonomie des Menschen von vornherein ein (vgl. Koslowski 352). Doch kann man philosophischerseits Gott als Schöpfer oder zumindest als Urheber der Welt überhaupt voraussetzen? (vgl. 352).

Ja, man kann. So meint jedenfalls der sogen. »*Deismus*«. Die Vertreter dieser spekulativ-philosophisch-theologischen Geistesrichtung der Aufklärungszeit lösen das Theodizeeproblem scheinbar einfach und logisch auf folgende Weise: Man denkt sich Gott und Welt getrennt. »Der Mensch ist autonom, und Gott ist zugleich Gott«, ein Gott, »der nicht in den Lauf der Welt eingreift« (353). Er hat sie zwar geschaffen und ihren Lauf angestoßen (wie einen Fußball!), aber danach überläßt er die Welt sich selbst. Konsequenterweise gilt deshalb von diesem Ansatz aus bis heute die Trennung der philosophischen Gotteslehre von der theologischen Gotteslehre der Offenbarung (vgl. 353).

Auch das kann man als einen Antwortversuch auf die immer neu aufbrechende Theodizeefrage verstehen.

b) Eine jüdische Stimme aus unseren Tagen: Hans Jonas

Von der Suche nach einer Antwort war auch der jüdische Philosoph *Hans Jonas* (1903–1993) umgetrieben. In seinem weitverbreiteten Vortrag vor der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen (1984) »Der Gottesbegriff nach Auschwitz«⁹ verbindet er als Philosoph erneut das, was in der Sicht des Deismus getrennt zu sein hat. Jonas weiß sich dazu berechtigt und unterstützt von I. Kant. Nach ihm sind die höchsten Gegenstände solche, »von denen die Vernunft gar nicht lassen kann, obwohl sie zu keiner Erkenntnis von ihnen zu gelangen hoffen darf, also in ihrer Verfolgung durch die unverrückbaren Grenzen menschlichen Erkennens notwendig zum Scheitern verurteilt ist ... (Doch) wer das Scheitern in Sachen des *Wissens* in Kauf nimmt, ... der darf in Sachen von *Sinn und Bedeutung* sehr wohl über solche Dinge nachdenken« (8 f.).

9 Suhrkamp Taschenbuch 1516, 1987 (Seitenzahlen in Klammern – für Zitate – entsprechen dieser Ausgabe). Unter dem Titel: »Von Gott reden nach Auschwitz?« veröffentlicht auch in: Dokumentation zum 88. Deutschen Katholikentag München 1984, Paderborn 1984, S. 235–246.

Genau das hat Hans Jonas getan – nicht abstrakt, sondern in der Leidenschaft des von Auschwitz durch den Tod seiner nächsten Angehörigen und Freunde elementar Betroffenen. »Für Juden, die (auch nur ein Stück weit) an den einstigen Bund, an die Erwählung, an die Gerechtigkeit ihres Thora-Gottes glauben wollen, lodert aus der 'Schoa', aus der Vernichtung von Millionen der Ihren, die Gottesfrage.«¹⁰ »Ist der Befreier-Gott aus Ägypten derselbe wie der Schweige-Gott von Auschwitz?«¹¹ Was für ein Gott konnte die Sammlung der Glieder des erwählten Bundesvolkes aus der Zerstreuung »in die Vereinigung des gemeinsamen Todes« geschehen lassen? (13).

H. Jonas weist darauf hin, daß für den Juden »Gott eminent der Herr der Geschichte (ist), und da stellt 'Auschwitz' selbst für den Gläubigen den ganzen überlieferten Gottesbegriff in Frage. ... Wer aber vom Gottesbegriff nicht einfach lassen will – und dazu hat selbst der Philosoph ein Recht –, der muß, um ihn nicht aufgeben zu müssen, ihn neu überdenken und auf die alte Hiobsfrage eine neue Antwort suchen. Den 'Herrn der Geschichte' wird er dabei wohl fahren lassen müssen« (14). Damit fällt zugleich die Vorstellung von einem allmächtigen Gott.

Aber was dann? Wenn Gott nicht der Herr der Geschichte ist, ist er dann »einer, der die Geschichte erleidet?«¹²

Ja! Was bleibt, ist (nach H. Jonas – anders als bei E. Wiesel) der leidende Gott, der von dem, was über die Zeiten hin in der Welt geschieht – und dazu gehört vor allem die Mißachtung Gottes von seiten der Menschen –, »affiziert«, betroffen, verändert wird. So reut es denn den Schöpfer, den Menschen überhaupt geschaffen zu haben (vgl. Gen 6,6). Doch liegt der letzte Grund für das Leiden Gottes bei Gott selbst, weil er dem von ihm Geschaffenen einen Raum echter Mitbestimmung überlassen und sich genau dadurch seiner Allmacht begeben hat (vgl. 32 f.). »Im bloßen Zulassen menschlicher Freiheit liegt ein Verzicht der göttlichen Macht« (43).

Was bleibt, ist (nach H. Jonas) der leidende Gott als guter, sich sorgender Gott (31), der nicht – wie im Deismus – »fern und abgelöst und in-sich-beschlossen, sondern verwickelt ist in das, worum er sich sorgt« (31). An dieser Art Güte Gottes ist festzuhalten; mit ihr ist die Existenz des Übels »vereinbar« (39). Und darum setzt sich Jonas am Ende klar ab von der Antwort auf die Hiobsfrage nach Gott. Geht es bei dieser um die Berufung auf die »Macht f ü l l e« des

10 P. K. Kurz: a.a.O. 97.

11 P. K. Kurz: a.a.O. 101.

12 P. K. Kurz: a.a.O. 110.

Schöpfergottes, so in der Antwort, die Hans Jonas gefunden zu haben vermeint, um des Schöpfergottes »Macht e n t s a g u n g« (48).

Dieses bewegende spekulative und zugleich immer praktische Ringen um die Theodizeefrage von seiten eines jüdischen Denkers unserer Zeit ist zu würdigen als e i n Versuch, eine Antwort zu finden auf die Frage: Was ist das für ein Gott, der »Auschwitz« hat geschehen lassen? Wer bist du, Gott? Wie bist du, Gott, angesichts der Fluten an Leid, die weiterhin heranrollen in der von dir geschaffenen Welt? Ist »der Herr in der Höhe gewaltiger als die Brandung des Meeres« (Ps 93,4), oder ist er es nicht?

c) Eine christlich-philosophische Antwort: Peter Koslowski

In dem bereits erwähnten Artikel »Der leidende Gott« von *Peter Koslowski* (s. Anm. 8) steht der Autor (Gründungsdirektor am Forschungsinstitut für Philosophie Hannover) zu einer bewußt christlichen Philosophie. Er vertritt überzeugend die These, daß Theodizee nur möglich ist, wenn das Leiden Gottes *für* den Menschen in die philosophische Theorie mit einbezogen und »erkannt wird, daß nur Gott Gott und die Welt zu rechtfertigen vermag. Das Theodizeeproblem zeigt, daß philosophische Theodizee nur möglich ist, wenn ... sich Philosophie und Religion zu einer Gnosis des Heilsgeschehens vereinigen« (353).

Philosophische Erkenntnis (Gnosis) Gottes und des Heilsgeschehens schließen den biblischen Offenbarungsbefund also nicht aus, sondern ein. Und der spricht vom Leiden Gottes nicht nur in Gestalt der Reue (Gen 6,6), des Leidens Gottes also an dem, was er selbst (nach H. Jonas) aufgrund der Erschaffung des Menschen mit einem echten freien Willen verloren hat: seine Allmacht! Vielmehr spricht die biblisch-neutestamentliche Offenbarung vom Leiden Gottes in Gestalt des Kreuzesgeschehens. Darum gilt (anders als für gläubige Juden): »Die christliche Gnosis ist Theodizee durch den Gedanken des freiwillig das Leiden am Kreuz auf sich nehmenden Gottes« (375). Das aber ist der aus Liebe *für* die Menschen, die Sünder, und *mit* ihnen leidende Gottes- und Menschensohn. In Jesus, seinem Mensch gewordenen, gekreuzigten Sohn, sagt Gott freiwillig Ja zum Mit-Leiden: nicht aus einem Mangel, sondern aus der Überfülle seiner Liebe! Dafür steht realsymbolisch die Taufe Jesu im Jordan: sein Ja zum Untertauchen – zusammen mit den sündigen Menschen – in die Fluten von Leiden und Tod (vgl. Mk 1,9 ff.; Lk 12,50), verbunden mit dem Empfang des ihn stärkenden Heiligen Geistes für seine Sendung und das große Ja des Vaters zu Jesus, seinem geliebten Sohn.

d) Offenbarung als Geheimnis

Der einzigartige neutestamentliche Offenbarungsbefund von Gott dem Vater, der aus Liebe zu seiner Welt freiwillig seinen einzigen geliebten Sohn für uns Sünder dahingab (vgl. Joh 3,16) und uns mit ihm alles schenken wollte (vgl. Röm 8,32), zeigt uns noch etwas anderes.

Beim Versuch einer (christlichen) Antwort auf die Theodizeefrage dürfte es hilfreich sein, zwischen »Rätsel« und »Geheimnis« zu unterscheiden. Bei einem Rätsel ruht der Mensch mit Recht nicht, bis er die Lösung gefunden hat, denn er weiß: sie läßt sich finden. Die Offenbarung Gottes aber ist kein Rätsel. Sie mündet vielmehr ins Geheimnis. Offenbarung als Geheimnis ist ein Geschehen, mit dem der Mensch ein Leben lang lebt – wie mit dem Geheimnis des Bösen, des Todes, der Liebe, des Vertrauens und anderen. »Das Rätsel (ist) verfügbar, das Geheimnis hingegen (bleibt) unverfügbar.«¹³

Daß Offenbarung ins Geheimnis mündet,¹⁴ zeigt schon das Geschehen in der Wüste, die Offenbarung des Gottesnamens JHWH vor Mose: »Ich bin der 'Ich-bin-da'«. »So sollst du zu den Israeliten sagen: Der 'Ich-bin-da' hat mich zu euch gesandt ... Das ist mein Name für immer, und so wird man mich nennen in allen Generationen« (Ex 3,14 f.).

Die Offenbarung seines Wesens in seinem geheimnisvollen Namen, der (nach A. Deissler) bis heute nicht exakt entschlüsselt ist, geschieht von seiten Gottes ausdrücklich angesichts seines leidenden Volkes: »Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid. Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land...« (Ex 3,7 f.). Das ist gewissermaßen die Vorbereitung dessen, was sich in Menschwerdung, Leiden und Tod Jesu vollendet und was Paulus den Philippnern von der Kenosis, der Selbstentäußerung des Sohnes Gottes, seiner freiwilligen Selbsterniedrigung und seinem Leidensgehorsam bis zum Tod am Kreuze geschrieben hat (vgl. Phil 2,6 ff.).

»Alles ist immer mehr!« (A. v. Speyr). Gott ist »semper maior« (Ignatius von Loyola). Seine Allmacht – eins mit seiner Liebe – ist so groß, daß sie auch seine Ohnmacht am Kreuz noch unterfängt und einschließt. Das zeigt die Situation auf Golgotha. Einer der beiden mit Jesus gekreuzigten Verbrecher ahnt, daß es wahr ist: »Ich bin der 'Ich-bin-da'«, der mit-leidende Gott und Herr in diesem Jesus... Darum die Bitte des Sünders: »Jesus, denk an mich, wenn du

13 H. Zahrnt: Wozu ist das Christentum gut? dtv München 1978, 179f.

14 vgl. A. von Speyr: Johannes II, Die Streitreden. Einsiedeln 1949, 240.

in dein Reich kommst.« Und der sterbende Jesus, der ohnmächtig-mächtige, liebend-leidende Sohn Gottes, erwidert in Vollmacht: »Amen, ich sage dir: Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein« (Lk 23,42 f.).

Noch einmal: Die Offenbarung Gottes mündet ins Geheimnis. Darum versagen letztlich sämtliche menschlichen Begriffe. Sie sind »wie kleine Tassen, die das Meer der Wahrheit Gottes nicht fassen können« (A. v. Speyr). Genau das läßt sich auch im Blick auf die menschlichen Antwortversuche auf die Theodizeefrage sagen. Und dennoch ist das Fragen – spekulativ und praktisch – richtig, wichtig, ja notwendig. Der nachdenkliche Mensch kann davon nicht lassen.

e) Die Stimme des Gründers Schönstatts

Pater Kantenichs Lebensweg (1885–1968) war von seiner vaterlosen Kindheit an weithin ein Kreuzweg, der sich in der Zeit des Nationalsozialismus auf eine besondere Weise verdichtete. Die Bespitzelung von seiten der Gestapo endete im September 1941 mit seiner Inhaftierung zunächst in Koblenz. Eingeschlossen war eine vierwöchige Isolations- und Dunkelhaft. Von März 1942 bis April 1945 dauerte seine Haft im KZ Dachau. Von 1951 an kam es zu einer von Rom angeordneten Trennung von seiner Gründung. Die 14 Jahre Exil in den USA endeten 1965 bekanntlich mit seiner Rehabilitierung durch Papst Paul VI.

Es wären also der wahrhaft schweren Brocken genug gewesen, um mit Gott zu hadern, mit jenem »Gott des Lebens und der Geschichte«, dessen Allmachts-, Weisheits- und Liebesplan« (152) ¹⁵ Pater Kantenich in einem Vorsehungsglauben ohnegleichen stets vertraut hatte. Doch findet sich bei ihm (anders als bei E. Wiesel) keine Spur von Empörung gegen den dunklen, verborgenen Gott.

Was sich findet, ist in allem ein geradezu unfaßliches »Ja, Vater!« Dieses Ja – in allen Lagen und Leiden, im »Tragen und Ertragen« durchbuchstabiert – wurde für ihn zu jener Fülle an Leiden, die Paulus (2 Kor 6,4–10) geschildert hat, zu einer höchst konkreten Wahrheit. Allerdings kostete Pater Kantenich dieses »Ja« oft das »Sich-Durchkämpfen« in den Willen Gottes und immer neu einen »Todesprung für Verstand, Wille und Herz« (186). »Der Vorsehungsglaube weist ins Dunkle, Geheimnisvolle und lebt aus Wagnissen« (180).

Pater Kantenich hat sich nicht spekulativ-theoretisch mit der Rechtfertigung Gottes angesichts von Elend und Leid – sei es des Einzelnen, sei es der Welt im Ganzen – befaßt. Er stellte sich diesem Problem, das er deutlich sah (vgl.130), vielmehr mit der Praxis eines *L e b e n s* aus dem Glauben (vgl.

¹⁵ Pater J.Kantenich: Texte zum Vorsehungsglauben, hg. von P. A. Ziegler †, Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt 3. Aufl. 1988 (Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf diese Textausgabe).

Röm 1,17). Das vorsehungsgläubige »Ja« zum verborgenen, je größeren Gott und seinem geheimnisvollen, je größeren Heilsplan ist für den Gründer Schönstatts gleichsam das Scharnier zwischen Theorie und Lebenspraxis. Es gleicht dem »Dennoch« des Psalmenbeters: »Dennoch bleibe ich stets an dir« (Ps 73,23, Lutherübersetzung). Pater Kentenich ist ein Meister dieses biblischen »Dennoch«, das auch Jakob in seinem Ringen mit Gott am Jabbok (nach Gen 32) bezeugt: »Ich lasse dich nicht los, du segnest mich denn!« Pater Kentenich kennt die gleiche Situation: »Wie Jakob mit Gott die ganze Nacht hindurch bis zum frühen Morgen rang, so muß jeder schöpferische Gotteskämpfer die dunkle Nacht der geistigen Unklarheit und Unsicherheit wegen Sinn und Zweck der geheimnisvollen... Zeitgeschehnisse und Lebensnöte durchwandern... Er muß mit Gott kämpfen, bis der Allweise und Allgütige... ihn segnet mit dem Segen der Einsicht, der Sicherheit und der Sieghaftigkeit« (171f.).

Nach Pater Kentenich ist die Kernfrage in Leid und Elend jeglicher Art: »Was beabsichtigt Gott damit? Wie sieht das Gut aus, auf das er uns so nachdrücklich aufmerksam machen will?« (173).

Von dieser Fragestellung aus kommt er schließlich zu einer grundsätzlichen Antwort auf das Theodizeeproblem (nach seiner praktischen Seite hin): »Gott ist ein Gott des Lebens... Wo er brechen und zerbrechen, wo er untergehen, wo er sterben läßt, da will er neues Leben schaffen... So muß das Saatkorn erst sterben. Es muß untergehen, dann bringt es viele Frucht. Legen wir diesen Maßstab an die heutige Zeit an, lassen wir die furchtbaren Trümmer, die schrecklichen Verheerungen auf uns wirken, die uns allenthalben in der physischen, in der moralischen, in der geistigen Ordnung begegnen, so möchten wir den Atem anhalten. *Transitus Domini est...* Es muß eine herrliche neue Welt sein, die er aus diesem gewaltigen Sterben erstehen lassen, es muß eine wundersame Ordnung sein, die er aus den Katastrophen und Ruinen neu gestalten will« (244).

f) Die biblisch-geistliche Antwort

Erinnern wir uns – zusammenfassend – noch einmal der Psalmenbeter und des Hiob. Nach allem Streiten mit Gott, allen Klagen, ja Anklagen unterwerfen sich die Leidenden – nicht zähneknirschend, sondern in Demut – dem Geheimnis des immer größeren Gottes, der keiner Rechtfertigung von seiten des Menschen bedarf, denn: »Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege – Spruch des Herrn. So hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch erhaben sind meine Wege über eure Wege und meine Gedanken über eure Gedanken« (Jes 55,8 f.).

Die Reaktion des Hiob ist denn auch die Erkenntnis: »Ich habe im Unverstand geredet über Dinge, die zu wunderbar für mich und unbegreiflich sind« (42,3).

»Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen; jetzt aber hat mein Auge dich geschaut« (42,5). Keine Erklärung, keine Rechtfertigung Gottes oder des Menschen, sondern Durchbruch in die Tiefe einer einzigartigen persönlichen Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung! Sie gleicht der, von der in Jes 45,15 die Rede ist: »Wahrhaftig, du bist ein verborgener Gott!«¹⁶ Und die unmittelbare Folgerung gerade daraus ist die Erkenntnis: »Israels Gott ist der Retter!«

Damit ist die ganze Palette der die Zeiten überdauernden Versuche, um der Rechtfertigung Gottes willen die menschlichen Leiden zu deuten, wenn auch nicht einfach als falsch, so doch als ergänzungsbedürftig erwiesen: Leid als Folge von Sünde, als Strafe Gottes, als Prüfung zur Bewährung, als Zulassung Gottes, in modernster Fassung: als Nebenprodukt der Evolution ...

Des Hiob Reaktion ist am Ende bis heute die von Menschen, die – wie Pater Kantenich – mit ihrer ganzen Existenz glauben, sich also »festgemacht« haben in Gott, sich ihm ausliefern und in allem Kampf einstimmen in den Ruf, der uns schon von Jakob anlässlich seines Gotteskampfes überliefert ist: »Ich lasse dich nicht los, du segnest mich denn!« (Gen 32,27). Und mit dem Psalmisten beten Menschen wie einst so heute: »Auch wenn mein Leib und mein Herz verschmachten: Gott ist der Fels meines Herzens und mein Anteil auf ewig« (Ps 73,26). Dies ist die e i n e Antwort von Juden und Christen, gefunden und bewährt mitten in der »tiefen Schlucht« (Ps 23). In diesem »Dennoch« (s. oben) steckt über die Zeiten hin der Sieg über die ungeheuer große Versuchung, Gott im Leiden und wegen der Fluten des Leidens den Abschied zu geben. Und zugleich steckt darin das elementare Wissen, daß nur ER – in aller eigenen Anfechtung, in aller IHN verhüllenden Finsternis, in Klagen und Anklagen – vor dem Zerbrechen und dem Untergang in Verzweiflung zu retten vermag.

Neutestamentlich ist das »Dennoch« des Glaubens an den verborgenen Gott und seinen für menschliches Erkennen letztlich unbegreiflichen »Allmachts-, Weisheits- und Liebesplan« (J. Kantenich) darüber hinaus begründet im Lieben, Leiden und Sterben des für jeden und alle Mensch gewordenen und gekreuzigten Sohnes Gottes. Jesus (»Gott rettet!«) ist der Emmanuel, der Gott mit uns und für uns, der »da« ist bis zuletzt – mit unserer Frage, unserem Schrei, der der seine wird und die Klage von Menschen aller Zeiten und Räume stellvertretend in sich birgt: O Gott, warum? »Warum hast du mich verlassen?« (Mk 15,34).

16 H. Jonas (s.o.) lehnt die Vorstellung vom »verborgenen Gott« als »zutiefst unjüdische Vorstellung« ab (a.a.O. 38 f.). Damit dürfte er allerdings dem Prophetenwort wie den Verfassern und Betern der Psalmen widersprechen.

Doch Jesu »Abstieg« führt in noch größere Tiefe. Auf den Karfreitag folgt der Karsamstag: des toten Gottessohnes »Sein mit den Toten« (H. U. von Balthasar) im Bereich des Todes. Auch dieses Geschehen muß mitbedacht werden.

Doch auch das genügt nicht. Der Durchbruch in die Vollendung (für die Theodizee-Thematik aus christlicher Sicht) ist erst mit dem Geschehen der Auferstehung und Erhöhung Jesu Christi zum Vater erreicht. Ostern ist in Wahrheit die Botschaft vom allmächtigen Gott des Lebens, dem »Sieger« über Leid und Tod, »der ist, der war und der kommt« (Offb 1,7) – in Ewigkeit »Herr der Zeiten«, »Herr der Geschichte«! »Wie unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege« (Röm 11,33)! Genau dieser Gott ist der, der rettet, indem er verborgen mit uns ist. Zu ihm haben darum Menschen aus allen Stämmen, Sprachen, Rassen, Nationen und Völkern (vgl. Offb 5,9) noch in den Konzentrations- und Vernichtungslagern von Dachau bis Auschwitz gebetet und beten sie auch heute – in der weltweiten großen »Ökumene des Leidens« (J. Höffner).

Die letzte Antwort auf die Theodizeefrage ist also keine spekulativ-theoretisch argumentierende, sondern eine existentielle. Ja, wir müssen sogar zugeben: Diese Frage ist theoretisch nicht lösbar. Denn die tiefste Wahrheit ist die, die den Menschen zwar immer wieder denkerisch herausfordert und zum Ringen um Erkenntnis verlockt und die er doch hier auf Erden nicht zu erkennen vermag, weil sie Geheimnis ist und bleibt, »Geheimnis«, mit dem und »aus dem wir leben« (H. de Lubac).

Angesichts von Leid und Katastrophen müssen wir am Ende bekennen, daß wir immer neu rational hilflos sind und daß auch unsere Worte versagen. Doch gibt es christlich die Möglichkeit der geistlichen und praktisch-liebenden Solidarität mit den Leidenden und schließlich die der schweigenden Anbetung des immer größeren und doch so nahen Gottes.

Religion und Alltag

Zur Resakralisierung der Gegenwartskultur

Elisabeth Hurth

In einer der bekanntesten Szenen des Kultfilms »Titanic« erhebt sich der Teenie-Star Leonardo Di Caprio am Titanic-Bug über das versammelte Kino-Publikum und schreit mit ausgebreiteten Armen: »Ich bin der König der Welt.« Als »König« und »Erlöser« breitet der Star seine Arme am Leinwand-Himmel aus. Ein Kreuz ist nicht zu sehen. Doch durch die massenhafte Vervielfältigung dieser Filmszene wird der Star messianisch stilisiert. In Personenkulten der Musik- und Unterhaltungsszene übertragen Menschen Heilserwartungen auf Stars, die als »göttliche« Personen gelten. Bernd Schwarze spricht davon, daß in Popkonzerten Stars als Götter »verehrt« werden; Hubert Trembl titulierte die Disc-Jockey-Konsole als »Kanzel« und den D. J. als »Hohenpriester«. Ähnlich werden die Menschenmassen auf der Love-Parade als »fanatische Gemeinde« und Techno-Freaks als »Jünger« apostrophiert ¹.

Die Medien schaffen die optische Form für solche religiösen Inszenierungen, die sich von der realen Person entfernen und zur bloßen Bildwerdung entwickeln. Die Selbststilisierung eines weiteren »Königs«, des »King of Pop«, Michael Jackson zeigt, wie durch perfekte visuelle Umsetzung die Erscheinung eines Gottes imaginiert wird. Die Kultfigur »Jacko« – siehe deren überzeitliche Erscheinung als geweißter Geist in Thomas Gottschalks Wetten-daß-Show – vermittelt nicht den transzendenten personalen Gott und projiziert die Erlöserrolle auf die eigene Person. Die Quasi-Göttlichkeit des angehimmelten Stars maßt sich die kommende Heilswirklichkeit an und ikonisiert das eigene Bild als Erlöser. Die Ikone im eigentlichen Sinn ist geoffenbartes Abbild einer übermenschlichen Wirklichkeit. Der ikonisierte Medienstar dagegen steht nicht mehr abbildend für eine solche Wirklichkeit. Das Bild hat sich von der dargestellten Person gelöst, es ist ein »Image«, in dem das Sein durch den Schein verdrängt wird, der aber dennoch als »wirklich« »geglaubt« wird.

In Anlehnung an Thomas von Aquin bestimmt Pater Kentenich den »Kern der Religion«: »Dienst und Kult Gottes. ... Der Kult stellt besonders Gott in den Vordergrund, der Dienst den Menschen.« In den massenmedial geprägten

1 Bernd Schwarze, *Die Religion der Rock- und Popmusik*, Stuttgart-Berlin-Köln 1997, 26-28, Hubert Trembl, *Spiritualität und Rockmusik*, Ostfildern 1997, 224-226, 266-479.

Personenkulten wird dieser Zusammenhang verkehrt. In ihnen werden Menschen vergöttlicht. »Durch Kult«, so Pater Kentenich, »gibt der Mensch Zeugnis für die überragende göttliche Größe und seine eigene Unterwerfung unter Gott.«

In einer »gottesflüchtigen« Zeit geht dieser Zeugnischarakter des Kults verloren². Die Anhänger der Kultfigur »Jacko« vergöttlichen einen Menschen, mit dem sie ihrem eigenen Leben einen höheren Sinn verleihen wollen. Dabei projizieren sie ihre Sehnsüchte und Ideale in eine Person hinein, die dem Bild, das sich die Anhänger mit Hilfe der Medien von ihr gemacht haben, nicht wirklich entsprechen kann. Das Ideal wird zum Idol, ein Trugbild, das religiös aufgeladen und mit einem Medienschein versehen wird.

In den Personenkulten populärer Lebenswelten verschieben sich religiöse Verehrungsformen von ihrem Ursprungsort, dem traditionellen Heiligenkult, auf medien-öffentliche Personen. Es zeigt sich dabei im Ganzen eine Entwicklung weg von christlichen Heiligen und klassischen religiösen Vorbildern zu den neuen »Ikonen« aus Medien, Sport und Musik. In all diesen säkularen Bereichen findet eine Resakralisierung statt, in der das Attribut »heilig« geradezu inflationär eingesetzt wird. In der Sat 1-Show »ran« (siehe die Kommentare von Werner Hansch zu Bundesliga-Spitzenspielen) spricht man von Fußballstars als »Heilsbringern«, die auf dem »geheiligten« Rasen alles »heil« machen sollen. Die 'Tennis-Ikone' Boris Becker feiert auf dem »heiligen« Rasen von Wimbledon ihren Abschied vom Tenniszirkus. In TV-Serien (siehe den Vorspann zu den ersten beiden Staffeln von »Schwarz greift ein«) versieht man den Serienhelden mit einem eingeblendeten Heiligenschein. Die durchgestylte Virtuosin Jaqueline du Pre (siehe die jüngsten Kommentare des »Spiegels«) wird von der »Jackie«-Gemeinde als Heilige kanonisiert, und der abgestürzte Kennedy-Sohn schließlich kommt als Amerikas menschenfreundlicher »Prinz« – »one of us« – zur Ehre der Fernsehaltäre.

Das alles erscheint paradox. Da ist einerseits eine christliche Kirche, der man in diesen Tagen vermehrt »Unheiliges« nachsagt – Dogmatismus, Romhörigkeit, Lebensferne und Autokratie – und da ist andererseits ein Boom an Personenkulten, die mit religiösen Zuschreibungen wie Heiligenverehrung, Charisma und Vergöttlichung mehr als reichhaltig besetzt sind. Man spricht von einem »Verdunsten« des christlichen Glaubens, registriert aber zugleich eine Zunahme popsozialisierter Heiligenkulte. Das entspricht dem seit längerem vor allem von Religionssoziologen registrierten Phänomen, daß Kirchlichkeit

2 Joseph Kentenich, Marianische Werkzeugsfrömmigkeit, Vallendar-Schönstatt 1974, 17-18; ders., Daß neue Menschen werden. Eine pädagogische Religionspsychologie, Vallendar-Schönstatt 1971 (=NM), 132.

und Christlichkeit zwar abnehmen, eine Renaissance neureligiöser Suchbewegungen jedoch unverkennbar ist. Der Rückgang kirchlich gestalteter Religion bedeutet also nicht das allmähliche Ende von Religion an sich. Es zeigt sich vielmehr eine Veränderung in den Ausdrucksformen von Religion. Religion erscheint nicht mehr so sehr in institutionalisierten Formen überlieferter Kirchlichkeit als vielmehr in frei flottierenden neureligiösen Aufbrüchen. Was sich kundtut, ist eine von der Kirche entbundene Religiosität, die sich nicht auf Traditionen bezieht, auf Dogmen und exklusive Wahrheitsansprüche verzichtet und statt dessen an religiöse Unmittelbarkeit, Innerlichkeit und subjektive Erfahrungen anknüpft.

Für eine vorwiegend religionssoziologisch geschulte Theologenzunft ermöglicht nur ein funktionaler Religionsbegriff eine angemessene Annäherung an diese religionsproduktiven und »heiligen« Strukturen im Alltag. Der funktionale Religionsbegriff steht dem »herkömmlichen« substantiell gefüllten Religionsbegriff gegenüber, der Religion auf einen transzendenten Inhalt bezieht und sie somit über die Relation zu einem Übernatürlichen, Heiligen bestimmt. Dazu gehören Glaubensüberzeugungen und kultische Praktiken, die sich zumeist mit den religiösen Vollzügen des Christentums decken. Für viele Religionssoziologen, allen voran Thomas Luckmann und Franz-Xaver Kaufmann, reicht der inhaltsbezogene Religionsbegriff jedoch nicht aus, religionsproduktive Tendenzen einer modernen Gesellschaft zu erfassen, die von Differenzierung, Individualisierung und Pluralisierung geprägt ist. Der substantielle Religionsbegriff orientiert sich, ausgehend von Erfahrungsinhalten, am Gegensatz zwischen »heilig« und »profan«, »alltätlich« und »außeralltätlich«. In der funktionalen Sicht von Religion spielt dieser Gegensatz keine Rolle mehr, denn es geht primär um »Leistungen«, die 'religiöse' Deutungssysteme – die substantiell gesehen auch außerreligiös sein können – für die sozialen Systeme erbringen. Daraus ergeben sich spezifische Funktionen von Religion: Identitätsstiftung, ethisch-normierte Handlungsorientierung, Kontingenzbewältigung, soziale Integration, Kosmisierung und Distanzierung von lebensweltlicher Wirklichkeit. Heute jedoch, so Kaufmann, »gibt es offenkundig keine Instanz und keinen zentralen Ideenkomplex, die im Stande wären, all diese Funktionen in für die Mehrzahl der Zeitgenossen plausibler Weise zugleich zu erfüllen; in diesem Sinn gibt es 'Religion' nicht«. Nach Kaufmann spricht vieles dafür, »daß diese Funktionen heute zumindest teilweise auch von Institutionen erfüllt werden, die im landläufigen Sinn nicht als religiös gelten. ... Auf der Ebene des Vergleichs einzelner Funktionen scheint somit der Unterschied zwischen religiösen und nichtreligiösen Phänomenen weitgehend eingeebnet.«³

Der funktional bestimmte Religionsbegriff ermöglicht es, so Kaufmann, religiöse Signaturen säkularer Wirklichkeit aufzuspüren. Auch sehr profane Phänomene können nunmehr als religiös bestimmt werden, wenn sie die gleichen Wirkungsweisen wie in der Religion aufweisen. Das hat zur Folge, daß das sozial »unsichtbarer« gewordene Religiöse auch an Orten anzutreffen ist, die traditionell nicht als »heilig« gelten, wie etwa in populärkulturellen Lebenswelten. Die Entdeckungsreisen auf den Spuren des Säkularreligiösen fördern dabei ein immer bunter werdendes Spektrum »unsichtbarer Religion zutage«. Phänomene des Sports, der Werbung, der Popmusik und vor allem des Fernsehens erhalten das Etikett der »impliziten Religion«. So kann es geschehen, daß – in religionssoziologisch-funktionaler Perspektive – das Fernsehen als ritualisierte Form der Religion bestimmt wird. Nach Günter Thomas bedient das Fernsehen Funktionen von Religion: Es spendet Trost, rhythmisiert und begleitet den Alltag, stiftet Sinn und gibt Lebenshilfe. Durch seine ritualisierte Nutzung und Bedeutung im Alltag wird das Fernsehen so zur »Medienreligion« und bindet sein Publikum in einer »Bildschirm-Religiosität«. Die, die an die religiöse Erzählmachine Fernsehen angeschlossen sind, werden entsprechend als eine »Kultgemeinde« beschrieben, deren Serien-Schauen einen »liturgischen Charakter« trage, Sinnhaftigkeit sichere und Geborgenheit stifte. Das Fernsehen erscheint als »Hochaltar«, seine »liturgische Programmförmigkeit« wird mit dem Stundengebet der Kirche verglichen, die Grenzen überschreitende »Gemeinschaft der Zuschauer« mit einer »Gemeinschaft der Heiligen«⁴.

So wie der »TV-religiöse« Mensch kann auch der »pop-religiöse« Besucher eines Rockkonzertes, der von »seinem« Star in Ergriffenheit und Ekstase versetzt wird, Erfahrungen machen, die dem »Heiligen« entsprechen. Für die Interpreten der »neuen« »Pop-Religiosität« avanciert der Starkult entsprechend zu einer modernen Version des christlichen Heiligenkults. Der Star erscheint als Surrogatheiliger, der eine religionsähnliche Heiligenverehrung ins Leben ruft⁵. So wird etwa der Kult um den amerikanischen Rocksänger Elvis Presley durch

3 Franz-Xaver Kaufmann, Religion und Modernität, Tübingen 1989, 84–87. Vgl. Wolfgang Vögele, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, Gütersloh 1994, 157; Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion, Frankfurt/M. 1991, 166–171; Rainer Döbert, Religiöse Erfahrung und Religionsbegriff, in: Religionspädagogische Beiträge (1984), 98–100.

4 Günter Thomas, Die Wiederverzauberung der Welt? Zu den religiösen Funktionen des Fernsehens, in: Peter Bubmann-Petra Müller (Hg.), Die Zukunft des Fernsehens, Stuttgart-Berlin-Köln 1996, 116–120; Christian Geyer, Gleichnisse für das Himmelreich, in: FAZ, 24.12.1998, S.1.

5 Jan Koenot, Hungry for Heaven. Rockmusik, Kultur und Religion, Düsseldorf 1997, 24–27, 158–159. Vgl. auch Peter Bubmann-Rolf Tischer (Hg.), Pop und Religion, Stuttgart 1992 und Jean-Claude Schmitt (Hg.), Les saints et les stars, Paris 1983.

eine Vielzahl von Devotionalien und Postern befördert. Sein Konterfei ist in Büchern und Kalendern zu finden, auch auf Bechern, Ringen, Uhren und Tabakdosen ist das stilisierte Bild von »King Elvis« zu sehen. In Biographien und Romanen wird das Leben des »Königs« legendarisch aufbereitet und sein Tod mystifiziert. Ausgehend vom Bild Elvis als geheimnisumwitterter »König« entsteht so eine popsozialisierte Form der Heiligenverehrung.

In diesen religionsproduktiven, »heiligen« Signaturen der Popularkultur wird Religion jedoch letztlich »entkernt«. Es zeigt sich eine gott-lose Religion, die Gott streicht, »um desto besser religiöse Gefühle bedienen zu können« (Norbert Bolz), ohne Rücksicht darauf, daß »nicht alles Religion (ist), was sich so fühlt«⁶. Wenn aber alles Religion (ist), was sich so fühlt und *wie* Religion wirkt, verliert Religion ihre »Wirkung«. Sie wirkt nicht mehr »normierend«; sie führt nicht mehr auf »geschichtsschöpferische Tätigkeit« hin und bleibt lediglich ein »Hinüberschauen in eine luftschloßartige Welt«. Eine solche Religion kann nicht mehr »Gestalterin des Lebens« sein, sie »erfaßt« das alltägliche Leben gerade nicht mehr (NM 129,130).

Religion als Erlebnis und Unterhaltung

Wer sich Religion religionssoziologisch-funktional nähert, befreit sich geschickt von allen derzeit gängigen Aussagen über die Entchristlichung, den Konsumismus und die Orientierungslosigkeit einer »ungläubigen« Gesellschaft. Ein derartig katastrophisches Jammern über religiöse Degeneration ist für die Anhänger der funktionalen Religionstheorie gänzlich fehl am Platz, denn auch bei denen, die der Kirche den Rücken gekehrt haben, lassen sich religionsähnliche oder »religiogene« (Hubert Trembl) Einstellungen ausmachen. Der Schwund kirchlich-christlicher Religion bedeutet also nicht, daß Religion allmählich »verdünnt« oder man für Religion keinen Bedarf mehr hat. Im Gegenteil, man konstatiert allerorten eine Wiederkehr des Religiösen. Daß diese Wiederkehr abseits kirchlich und institutionell formierter Religion verläuft, ist ein herausragendes Signum der neu-religiösen Aufbrüche und macht ihre »Marktgängigkeit« aus in einer Zeit, in der kirchengeprägter Glaube nicht mehr »ankommt« und inhaltlich ausgezehrt wird. Die »neuen« Religiositäten profilieren sich gegen eine institutionell verfaßte Religion, der man einen »kirchenkonformen« Dogmatismus unterstellt. Anders die Neu-Religiositäten. Sie kommen individualistisch, institutionsfern und kirchenkritisch daher und werden pauschal als

6 Matthias Kroeger, Es ist nicht alles Religion, was sich so fühlt, in: Peter Stolt u.a. (Hg.), Kulte, Kulturen, Gottesdienste, Göttingen 1996, 233.

provozierende Herausforderung für Theologie und Kirche präsentiert. Damit wird eine Dramaturgie in Szene gesetzt, die die Lebensnähe und Attraktivität »neuer« Religiosität gegen die vermeintliche Formelhaftigkeit und Wirklichkeitsfremdheit kirchlicher Verkündigung ausspielt.

In diesem Szenario wird den »neuen« religiösen Suchbewegungen gerade deshalb ein so hoher Sympathiewert zugeschrieben, weil Menschen in ihnen das finden, was die Kirche offenbar nicht mehr anbieten kann: Selbstfindung und Selbstverwirklichung. Die in der massenmedialen Öffentlichkeit hochgespielten »klassischen« kirchlichen Reizthemen – Scheidung, Wiederheirat, Zölibat, Frauenordination und Empfängnisverhütung – erwecken dagegen den Eindruck, als sei es gerade die Kirche, die Selbstverwirklichung nicht zulasse⁷. So werden Religion und Kirche auseinanderdividiert. Die geschichtliche Gestalt der Kirche, ihre Institutionalität erscheint als autoritärer, starrer Herrschaftsapparat. Vor dem Hintergrund dieser stereotypen Verzerrung der »Institution« Kirche etablieren sich die neureligiösen Aufbrüche als individualistisch orientierte Angebote, die lebenspraktisch verortet sind. In der praktisch-theologischen Auswertung solcher Angebote wird dann zumeist all das, was im Gewand der Institutionskritik erscheint, als Wert an sich gewürdigt. Das kirchenkritische Potential reicht offenbar bereits aus, um als religiös qualifiziert zu werden.

Die dabei postulierte Diastase zwischen kirchlichen und individuellen Erscheinungsformen von Religion bleibt nicht ohne Folgen für das »Feld des Religiösen« (Karl Gabriel). Jeder einzelne muß eigenverantwortlich »seine« Religiosität aus einer Vielzahl von Sinnangeboten wählen und zusammenstellen. So entstehen biographiebezogene Sichtweisen von Religion, in denen die individuelle »spirituelle Kompetenz« zählt: Jeder einzelne legt für sich fest, was er für wichtig und sinngebend hält und bestimmt somit selbst, was als »religiös« zu gelten hat. Das verändert nicht nur die Ausdrucksformen von Religion, sondern auch deren Qualität. Religion wird auf individuelle Bedürfnisse und Erlebnisse zugeschnitten und nimmt nicht-diskursive Formen an. Sie wird emotionalisiert und subjektiv verinnerlicht. Man will Religion »erleben« und nicht so sehr »glauben«. Man muß sie nicht »lernen« oder auf einen kognitiven Gehalt hin »verstehen«. Eine solche Religion bedeutet weder eine Beziehung zu Gott noch ein auf eine Lehre bezogenes Handeln, sondern ein Verhalten, das man sich zu eigen machen kann, um das zu erleben, was als lebensbedeutsam wahrgenommen wird. Wenn sich aber der kognitive Gehalt von Religion auflöst, verliert Religion die »Kraft, das Leben zu meistern«. »Religiöse

7 Vgl. Katholische Fernseharbeit beim ZDF (Hg.), Die Kirche wickelt sich ab – und die Gesellschaft lebt die produktive Kraft des Religiösen, Mainz 1995, 10–11; Joseph Kardinal Ratzinger, Salz der Erde, Stuttgart 1996, 193–228.

Erlebnisfähigkeit« allein, so Pater Kantenich, reicht nicht aus, es muß auch der »Halt an einem klaren religiösen Wissen« dazukommen. Menschen, denen dieser Halt fehlt, »beugen sich nicht der Wahrheit, sondern dem Stimmenaufgebot und dem Affektreichtum der falschen Propheten« (NM 134-135).

Damit verbindet sich heute noch eine andere Tendenz: die Instrumentalisierung von Religion zu Zwecken des Entertainments. In der Erlebnisgesellschaft kann man – siehe Guildos »Horndienste« – selbst das Abendmahl als Klamauk inszenieren und religiöse Versatzteile beliebig zur Untermalung von Spaß und Klamauk einsetzen. Dabei geht es nicht mehr um Religion, sondern um religiöse Aura und jenen »Kick«, der Unterhaltendes religiös anreichert und so gleichsam »tauft«. Sakrales »Outfit« und effekthascherische Collagen religiöser Bilderbögen treten an die Stelle schwindender Substanz. Dies aufzudecken ist Aufgabe einer Theologie, die sich mit der Instrumentalisierung von Religion nicht einfach abfindet und sich von religionistischen Verbrämungen abgrenzt. Ein Medienstar wird nicht dadurch religiös, daß man ihn in religiöse Symbole einpackt. Wenn sich Teenie-Stars, wie zuletzt die »Spice Girls« auf einer Modenshow, mit Heiligenbildern auf dem T-Shirt präsentieren, dann werden damit keine religiösen Inhalte vermittelt. Das Heiligenbild auf dem T-Shirt bedeutet nichts mehr, es ist ein Dekor, mit dem man sich ausdrapiert. Religion wird hier Teil des trivialen Schaugeschäfts. Das »Sampeln« von Religion funktionalisiert Religion als Aufklebschildchen, um trivial-kulturelle Phänomene zu veredeln und besser zu vermarkten.

Im Medien-Produktverbund zählen Pop-Ikonen wie Michael Jackson oder Madonna nicht mehr als individuelle Persönlichkeiten, sondern als gestylte Multimedia-Images, die nach den Gesetzen des Marktes entworfen werden. Wer Michael Jackson anhimmelt, kauft auch die Produkte, die an ihm hängen – vom Kalender bis zur Frühstückstasse. Das »heilige« »Image« entpuppt sich so als Idolisierung des Konsums und Kommerz. Wenn »Ikonen« zu Leitbildern für Konsumverhalten werden, will man die vergötterte Person genießen und kopieren, nicht aber ihr nachfolgen. Der angehimmelte Star entlastet den Fan von eigener Mühe und Anstrengung und bietet eine »Erfüllung«, für die man nichts tun muß. Eine solche »Religion« ist nur noch ein »Ausruhen im Traumzustand« ohne irgendein »Hineingreifen in das Alltagsleben«. Religion ist hier nicht mehr »Sauerteig, der das ganze Leben durchdringt«. Praktische Religion, eine »Verwirklichung der Religion im Alltag« ist damit ausgeschlossen (NM 130).

Die unsichtbare Religion

Dort, wo Religion ein Teil der Erlebniswelt wird, stehen ritualisierte Fernsehnutzung und Gottesdienst-Besuch scheinbar gleichgültig nebeneinander. Ge-

nau diese »Vergleichgültigung« wird durch funktionale Religionsbestimmungen vorangetrieben. Wer Religion funktional bestimmt, gelangt schnell zu den sogenannten »Äquivalenten« von Religion. Es gibt Pfarrer in der Kirche, aber auch in TV-Serien, wobei den letzteren bisweilen eine höhere praktisch-theologische Bedeutung bescheinigt wird als den real lebenden. Liturgie erlebt nicht nur ein Kirchgänger, sondern auch ein Konzertbesucher, der seinem Star bei einem »Kultereignis« zujubelt, dem man ebenfalls eine liturgische Ordnung zuerkennt. Und auch »Erlösung« ist nicht mehr nur ausschließlich vom und im Himmel zu erwarten, denn es gibt auch »Erlösung im Film« (siehe die gleichnamige Dissertation von Inge Kirsner) – von den Erlöseransprüchen der »Pop-Ikonen« Michael Jackson und Madonna einmal ganz zu schweigen. Die Unschärfe funktionaler Religionsbestimmungen ermöglicht so eine grenzenlose Ausweitung des Religionsbegriffs und entleert damit praktische Religion. Voreilig wird alles Mögliche mit der Kategorie des Religiösen bedacht und Religiosität von außen in Menschen hineingetragen, die sich selbst gar nicht mehr als religiös verstehen.

In funktionaler Sicht kann grundsätzlich alles potentiell religiös und heilig werden. Für die Anhänger der funktionalen Religionstheorie bedeutet dies, daß auch in der nachchristlichen Postmoderne das Religiöse nicht einfach verschwindet, sondern lediglich seine soziale Sichtbarkeit verliert und sich neue Formen und Orte sucht. Doch mit religiösen Entdeckungsreisen in die Welt der Medien, des Sports oder der Rock-Pop-Musik ist es nicht getan. Das »Verdunsten« kirchlich und historisch verfaßter Religion wird nicht einfach kompensiert. Es findet kein nahtloser Übergang von tradierter zu »neuer« Religion statt. Der Austritt aus der Kirche geht nicht »automatisch« mit einem »Eintritt« in neue religiöse Bewegungen einher, sondern eher mit einer Indifferenz gegenüber Religion⁸. Damit aber wäre die derzeit weitverbreitete religionssoziologische These von der »Ablösung« tradierter Religion durch »neue« Religion letztlich eine Mogelpackung, die die Tatsache verschleiern will, daß Religion ihre Bedeutung im Alltagsleben verliert und die Zahl derer zunimmt, die »immer neue Eindrücke haben müssen und mit der Religion nichts anfangen wissen« (NM 136). Statt ständig »unsichtbare Religion« aufzuspüren, sollte man jenen praktischen Alltagsatheismus konfrontieren, in dem der Mensch zum alleinigen Planer und Gestalter seines Lebens wird und sich ansonsten auf das Ausleben und Genießen seiner Möglichkeiten einrichtet.

8 Vgl. Detlef Pollack, Unterschätzte Säkularisierung, in: Herder-Korrespondenz (1998), 612-617.

Heiliges im Medium der Profanität

In dem Maße, in dem sich Religion an Erlebnisbedürfnissen orientiert, sinkt zugleich die »Transzendenzspannweite des Religiösen« (Karl Gabriel). Das »etablierte« Feld des Heiligen löst sich auf. Angesichts funktionaler Übereinstimmungen verschwimmen die Grenzen zwischen Numinosem und Profanem. Das Heilige als »Mitteilung des göttlichen Lebens« kommt nicht mehr in den Blick⁹. Transzendenz wird gleichsam eingeebnet, das Jenseits fällt ins Diesseits. Das Heilige wird verwandelt in Erfüllungserlebnisse in profanen Lebenswelten – vom Starkult bis zur Fußballverzückung. Konzert- und Stadionrituale wollen, so Reinhold Mokrosch, »über sich hinaus« weisen und den Alltag durchbrechen. Aber sie wollen nicht Transzendentes (im Immanenten) und Unendliches (im Endlichen), sondern höchstens Heiliges (im Profanen) aufscheinen lassen¹⁰. Dieses Heilige ist nicht auf eine »jenseitige übernatürliche Wirklichkeit« bezogen; es ist eine innerweltliche Sinnzuschreibung ohne irgendeinen Transzendenzbezug (NM 155).

Es ist *dieses* Heilige, das die Medien allein schon durch die anhaltende visuelle Präsenz einer Person herstellen können. Die Medien machen den erreichten Öffentlichkeitsrang und Aufmerksamkeitswert zur Erfolgsbedingung für »heilige« »Images«. Diese »Images« sind nicht so sehr an Personen gebunden als vielmehr synthetische Bilder, die aus einer Vielzahl von Projektionen und Zuschreibungen bestehen. Madonna ist eine amerikanische »Pop-Ikone«, von der man sich ein Bild als »befreite Frau« und »moderne Maria« gemacht hat. Aber diese religiöse Mütterlichkeit existiert weniger tatsächlich, als daß sie ihr von quotenabhängigen Medien übergestülpt wird. So wird das vom medialen Aufmerksamkeitswert abhängige An-Sehen zum entscheidenden Kriterium für das »heilige« »Image« der Person selbst.

Für diese mediale Hagiographie gilt ein virtueller Code, nach dem nur das »ist«, was man in den Medien zu sehen bekommt und von ihnen zum An-Sehen aufbereitet wird. Für Paulus gehört die »Heiligung« zu dem, was wir in Jesus haben. »Christus Jesus« ist uns geworden »zur Heiligung« (1 Kor 1,30). Das Geheiligtsein aufgrund des Opfers Jesu kann weder eingefordert noch durch Leistungen erworben werden, es ist von Gott geschenkt und niemals ein vom

9 Joseph Kentenich, *Vom Geist bewegt*, Vallendar-Schönstatt 1997, 75. Vgl. Karl Gabriel, *Gesellschaft im Umbruch – Wandel des Religiösen*, in: Hans-Joachim Höhn (Hg.) *Krise der Immanenz*, Frankfurt/M. 1996, 40–49; Heiner Barz, *Religion ohne Institution?*, Opladen 1992, 124–126.

10 Reinhold Mokrosch, *Fußball- und Gottesdienstrituale*, in: Peter Stolt u.a. (Hg.), *Kulte, Kulturen, Gottesdienste*, 68.

Menschen selbst herzustellender »Status«. Das »heilige« »Image« von Madonna und Co. läßt sich dagegen systematisch marktgerecht kreieren und reduziert »Heiligung« letztlich auf etwas vom Menschen selbst zu Vollbringendes.

Das Auffällige dabei ist: Die Medien zwingen ihre öffentlichkeitswirksamen Bedingungen zunehmend auch den traditionellen Heiligenbildern auf. So werden christliche Heiligenbilder immer häufiger im Kontext medienöffentlicher Personen und ihrer »Images« wahrgenommen. Man stimmt das Bild des Heiligen auf das mediale An-Sehen ab. In Zeiten, da die Grenzen zwischen medienpräparierter Wirklichkeit und »wirklicher« Wirklichkeit verschwimmen, findet scheinbar alles nur noch im Medienformat statt. Wenn man die Berichterstattung über die jüngsten Marien-Erscheinungen in Marpingen verfolgt, dann zeigt sich, daß hier vermeintlich »Heiliges« ganz bewußt an die Darstellungsmittel massenmedialer Starkulte angeglichen wird. Die Wirklichkeit richtet sich nach der Wirklichkeitskonstruktion der Medien. Alles, was geschieht, wird an die medialen Bilderwelten und deren Vermarktung angepaßt. In glaubensarmer Zeit gedeiht eine Wunder- und Heiligensucht, die die Medien gezielt erfassen und als Sensation »verkaufen«. Bevor von der Begegnung mit der Jungfrau in Marpingen »live« berichtet wird, werden hochmoderne Tonband- und Fernsehgeräte aufgestellt und Flaschen mit »Gnadenwasser« an Verkaufsständen aufgestapelt. Die hochtechnisierte Bilderwelt usurpiert das »heilige« Ereignis und entwickelt eine Eigendynamik. Je geringer die tatsächliche »Heiligkeit«, desto wichtiger wird ihre mediale Inszenierung. Die »Live-Erscheinung« wird so zum Medienwunder, die »Schar der Zeugen« zu Medienstars mit herausragender visueller Präsenz.

Religiöse Bedürfnisse und Sehnsüchte werden zunehmend in den massenmedialen Prozeß der Sensationalisierung und Kommerzialisierung hineingezogen. Was dabei ins Spiel kommt, ist eine »Religion«, die nicht mehr erzieht und befreit, sondern verführt und versklavt und so in der »Haltlosigkeit der Zeit« keine Sicherheit und Geborgenheit mehr schenkt (NM 129). Es ist eine »Religion«, die jenen vermeintlich »TV- oder popreligiösen« »Filmmenschen« dient, denen es nur um »neue Eindrücke« geht, nicht aber um »seelische Wandlung« und »schöpferische« Tätigkeit (NM 136, 137).

Schönstatt International

»Im Schatten des Heiligtums«: Begegnung, Bündnis, Gebet

Auf vielfältige Weise wurde mittlerweile berichtet über den Besuch von Chiara Lubich, der Gründerin der Fokolar-Bewegung, und Andrea Riccardi, dem Gründer der Bewegung San Egidio, am 10. Juni 1999 in Ur-Schönstatt. Zusammen mit führenden Mitgliedern ihrer Gemeinschaften weilten sie für einen Tag dort und trafen mit Vertretern der Schönstattfamilie zusammen zu einem geistlichen Austausch. Beide hatten schon im Vorfeld durchblicken lassen, es gehe ihnen darum, das »Geheimnis Schönstatts«, sein Charisma, kennenzulernen und aufzunehmen.

REGNUM kommt noch einmal auf den Besuch zurück, um den Hintergrund des Ereignisses selbst und das, was es angestoßen hat, ein wenig auszuleuchten.

Der größere Zusammenhang: Pfingsten '98 in Rom und sein Umkreis

Die Kontaktnahme im Juni 1999 am Ort Schönstatt ist zu sehen im Zusammenhang mit dem Rom-Ereignis von Pfingsten 1998, welches erstmalig eine große Zahl von Mitgliedern aus über 60 Geistlichen Aufbrüchen auf dem Petersplatz zusammenführte. Diesem großen Treffen ging ein Kongreß von Delegierten voraus, der sich mit theologisch-kirchlichen Grundfragen befaßte, welche die kirchlichen Bewegungen insgesamt aufwerfen (s. REGNUM 1/1999: Geistliche Bewegungen auf dem Weg in die Kirche).

Das Gesamttreffen wurde von Teilnehmern und Beobachtern zu den herausragenden Ereignissen dieser Kirchenjahre gerechnet. Immer wieder wurde angemerkt, daß es nicht nur am Pfingsttermin stattgefunden hat, sondern selbst ein pfingstliches Ereignis gewesen ist: ein »Unanimiter«, ein Zeugnis der Einmütigkeit der unterschiedlichsten Geistlichen Bewegungen, welche zusammen mit ihren Gründerinnen und Gründern (soweit sie leben) oder ihren Repräsentanten ihre Solidarität untereinander und mit dem Petrusamt, mit Johannes Paul II., bekundeten.

Der Petersplatz »schien ein herrlicher Garten zu sein, in dem es in verschiedenen Farben blühte. – Wir haben den Eindruck, daß es von diesem Tag an ein 'Vor'-, und ein 'Nach'-Pfingsten '98 gibt. Vorher hatten wir uns nur darum zu kümmern, mit ganzem Einsatz unsere eigene Bewegung zu festigen, zu ordnen und zu entfalten. Das wird auch immer unsere erste Verpflichtung bleiben. Jetzt kam dazu die Verpflichtung, über den eigenen Gartenzaun hinauszuschauen.« (Chiara Lubich)

Im nachhinein kann festgestellt werden, daß es dieses Treffen so wohl überhaupt nicht gegeben hätte, hätten nicht einige Bewegungen einen Fingerzeig des Heiligen Geistes darin erblickt, auf eine größere Gemeinsamkeit der neuen Geistlichen Bewegungen hinzuwirken und dafür die ausdrückliche Gutheißung und Unterstützung von Johannes Paul II. zu gewinnen. Hier ist besonders an die Fokolar-Bewegung, den italienischen Zweig der Charismatischen Erneuerung und die Gemeinschaft San Egidio zu denken.

Von diesen drei Bewegungen gehen auch bisher die meisten Impulse aus zu einer entsprechenden Nacharbeit in einzelnen Kontinenten und Ländern, so beispielsweise das europäische Treffen von Speyer, bei dem ca. 40 Geistliche Aufbrüche vertreten waren. Ihnen ging es darum, die europäische Situation in den Blick zu nehmen.

Im Zuge der Gesamtentwicklung ist auch der Besuch der beiden Gründerpersönlichkeiten Chiara Lubich und Andrea Riccardi in Schönstatt zu sehen. (Anläßlich ihres Deutschlandbesuches im vorigen Jahr – 1998 – spürte Chiara Lubich die Anregung, die Ursprünge gerade der in Deutschland entstandenen und von dort ausgegangenen Schönstattbewegung kennenzulernen.)

Einige wenige vorbereitende Kontaktnahmen gingen voraus, und am 10. Juni gegen 10.30 Uhr war es so weit: beide »Gründer«, von Speyer und von Würzburg kommend, trafen beim Urheiligtum, der Gnadenstätte Schönstatts, ein.

Begegnung im Heiligen Geist

Wer den Tag miterlebt hat, hatte ganz und gar nicht den Eindruck, daß hier weltkirchlich »durchorganisiert« oder »gleichgeschaltet« werden sollte.

Über der gesamten Begegnung lag das Fluidum eines ehrfürchtigen Fragens und Forschens nach dem gerade für Schönstatt Typischen und Originellen sowie dem natürlich auch fälligen Bezeugen dessen, was Gott in der Geschichte der eigenen Bewegung, San Egidio und Fokolare, gewirkt hat.

Dabei konnte es nicht ausbleiben, daß die beiden »Gäste« in einer anderen Situation waren als die Vertreterinnen und Vertreter der Schönstatt-Bewegung.

Die beiden »Gründer« sprachen selbstverständlich aus der Mitte ihres eigenen Charismas, die Schönstätter notgedrungen ein wenig *über* die Bestrebungen Pater Kentenichs. Es lag auf der Hand, daß der berufene Erst-Zeuge für die schönstättischen Lebensvorgänge Pater Kentenich selbst gewesen wäre.

P. Marmann, der Vorsitzende im Generalpräsidium Schönstatts, im Rückblick: »Selten gab es so ungeteilt aufmerksame Zuhörer im Mitvollzug aller Biegungen des Weges, auf dem wir Pater Kentenich vorstellten und begreiflich zu machen versuchten. Besonders interessierten sie Vorgänge des Nicht-verstandenseins im Leben des Gründers... Zwei Fragen von Prof. Riccardi (der als Rechts- und Geschichtsexperte auch sonst interessante Fragen stellte) haben sich mir besonders eingeprägt: 'Wie steht es mit dem Gründer 30 Jahre nach seinem Tod?' Und: 'Wie funktioniert die 'Regierung' der Bewegung (gemeint wohl: so vieler, autonomer Gemeinschaften und Gliederungen!)?'»

Daß Pater Kentenich selbst im dichtesten Sinn geistig präsent war, wurde besonders deutlich beim Schlußgebet in der Gründerkapelle auf Berg Schönstatt, seinem Sterbeort. Dort betonte P. Marmann, daß gerade an dieser Stätte die Begegnung der Gründer erst im vollen Sinne Wirklichkeit werde. Es war aber auch sonst unverkennbar, daß der Gründer der Schönstatt-Bewegung anwesend war, und zwar durch die Atmosphäre und die Botschaft des Gnadenortes Schönstatt. Chiara Lubich betonte während des Tages einmal, sie fühle sich hier »wie im Paradies«. Offensichtlich hat die gnadenhafte Atmosphäre sich ihr und ihrer Begleitung an diesem Tag tief erschlossen.

Aus den Statements der Vertreterinnen und Vertreter der Schönstatt-Bewegung wurde besonders die erzieherische Tätigkeit der Gottesmutter von ihrem Schönstatt-Heiligtum aus wahrgenommen. Ohne beides wäre das Schlußgebet der Gründerin der Fokolarbewegung in der Gründerkapelle wohl kaum so denkbar gewesen. Dazu sagte sie später: »Da, vor dem Grab Eures Gründers, habe ich gebetet für alle. Und unter anderem habe ich gesagt, daß wir Eure Art, wie Ihr Maria denkt, zu der unseren machen, und daß wir das auch als unseres empfinden: die Tatsache, daß Maria uns leitet, uns führt und uns erzieht. Und so ist es, daß die beiden Charismen einander bereichern.« Chiara Lubich erzählte auch folgende Episode: »Ein Fokolar in diesem kleinen Flugzeug, in dem wir jetzt gekommen sind, hat mich gefragt: 'Was wird passieren, wenn wir diese Bereicherung aller Charismen haben?' Ich sagte: 'Dann werden wir eine kleine Maria sein, jeder von uns, denn Maria ist die Fülle aller Charismen.'«

Chiara Lubich wünschte, eine Kopie des Bildes der Mater ter admirabilis zu bekommen, welche ihr am folgenden Tag in Paderborn überbracht wurde. Sie

will es in dem Sekretariat der Fokolarbewegung in Rocca di Papa, das besonders für die Zusammenarbeit der Bewegungen verantwortlich ist, anbringen lassen und es u.a. von den Initiatoren des römischen Treffens Pfingsten '98 unterzeichnen lassen.

Für die anwesenden Schönstätter waren die Zeugnisse der beiden Gründer die für viele erstmalig gegebene Möglichkeit, aus dem Munde der Sendungsträger selbst das genuine Zeugnis ihres geistgewirkten Charismas aufzunehmen. Beeindruckend in dem Statement von Prof. Riccardi die Erfahrung von San Egidio: das Aufleuchten des Menschensohnes auf dem Antlitz der Armen in unserer modernen Gesellschaft und die umgestaltende Kraft des Evangeliums in der gegenwärtigen Welt im Kleinen und im Großen: nicht durch caritative Organisation, nicht durch »Psychologie«, sondern durch das Angebot von Freundschaft und Liebe in einer seelischen Gemeinschaft, die niemanden ausschließt. Im Zeugnis von Chiara Lubich: das dichte Engagement in dem, was sie den vierfachen Dialog nennt: innerhalb der Kirche, in der Ökumene, im Gespräch der Weltreligionen und in den Begegnungen mit den Nicht-Glaubenden, um das Ideal der Einheit zu leben und zu verwirklichen.

Inzwischen hat es bereits eine Fortsetzung der Begegnung vom 10. Juni gegeben: auf Einladung der Fokolarbewegung nahm eine Delegation von neun Vertretern verschiedener schönstättischer Verbände mit P. Marmann an dem jährlichen Führungstreffen dieser Bewegung an ihrem internationalen Zentrum in Rocca di Papa bei Rom teil. Sie konnten dabei den etwa 500 Verantwortlichen aus aller Welt etwas von der Pädagogik und Spiritualität Schönstatts vorstellen.

Was bei all diesen Begegnungen stark auffällt, ist die Unterschiedlichkeit in Struktur und Organisation des Schönstattwerkes: es ist nach dem Willen des Gründers eine Föderation vieler selbständiger Gemeinschaften, die im wesentlichen nur durch das starke Band der gemeinsamen Spiritualität zusammengehalten werden.

Bündnis »im Schatten des Heiligtums«

Insgesamt kann man sagen, daß der »Genius loci« des Ortes Schönstatt in einer optimalen Weise zum Tragen kam. Dies darf wohl festgestellt werden im Hinblick auf zwei weitere *Verdichtungspunkte* in der Begegnung dieses Tages: *zunächst in dem unscheinbaren Bündnisgeschehen* in einer Gesprächspause im Mutterhaus auf Berg Schönstatt: Andrea Riccardi nahm in einer schlichten

Geste die Hände von Chiara Lubich, P. Marmann und von Sr. Doria und meinte, wir sollten eine Allianz, ein Bündnis miteinander schließen. Treffender hätte der Sinn eines stärkeren Miteinander von Geistlichen Gemeinschaften und Charismen im Raum der Kirche kaum zum Ausdruck kommen können; besonders schön, daß die »Anstiftung« zu einer solchen Allianz von nicht-schönstättischer Seite ausging.

Man kann sich in diesem Zusammenhang vergegenwärtigen, daß Pater Kantenich im Umkreis des 2. Vatikanischen Konzils des öfteren signalisiert hat, im Liebesbündnis mit Maria, dem Herzen der Kirche, müsse die Schönstatt-Familie mit der Zeit zu einem Liebesbündnis »mit allen Gliedern und Gliederungen der Kirche kommen«.

Im Hinblick auf Pfingsten '98 und das, was es in der Kirche momentan auslöst und anstößt, kann man sich lebhaft vorstellen, daß jemand wie der Gründer der Schönstatt-Bewegung ein solches »Liebesbündnis« zwischen bestimmten Gliedern und Gliederungen der Kirche lebhaft registriert hätte und darin die Erfüllung einer selbstgehegten Zukunftsvision der Kirche möglicherweise anfanghaft realisiert sehen könnte. Dabei ist freilich zu veranschlagen, daß es sich sowohl in der Zielvorstellung Pater Kantenichs wie auch der angebahnten Entwicklung zwischen einigen Bewegungen um nichts anderes als eine Revolutionierung des Kirchenbildes handeln dürfte. Vereinfacht gesagt: dann ist Kirche nicht mehr in erster Linie (was sie immer auch bleibt) die vorgesehene Wohnung, in der die einzelnen Glieder und Charismen legitimerweise ihr Eigenleben führen und gelegentlich wohlwollend voneinander Kenntnis nehmen.

Der in Pfingsten '98 angezielte Lebensvorgang sieht Kirche anders: Diese wird gebildet von der Gesamtheit der ihr geschenkten lebendigen Kräfte und Charismen, welche unter der Führung der Hierarchie aus ihren ureigenen Quellen das kirchliche Leben als gemeinsamen Lebensstrom speisen. Dazu gehört zunächst, daß die Charismen einander wahrnehmen, schätzen, heben und ihre mögliche Ergänzungsfähigkeit kennenlernen gemäß dem paulinischen Bild von dem einen Leib und den vielen Gliedern. Ein solcher Lebensaustausch dürfte als *Einübung einen längeren Lern- und Lebensprozeß zur Voraussetzung haben, in dem das Prinzip bewährter Geschlossenheit ergänzt wird durch das Prinzip des schöpferischen Austausches und der gegenseitigen Lebenssteigerung.* (Daß das Aufeinanderzugehen der Bewegungen nicht eine wie immer geartete »Superbewegung« anzielt, ist für die Initiatoren selbstverständlich.)

In einer ersten Phase wird es dabei sicher vor allen Dingen um das Kennenlernen gehen, darüber hinaus um ein gegenseitiges Sich-Schätzen und evtl. Hilfestellung bei der Durchführung von Treffen oder Initiativen.

Eine *zweite Begebenheit im Rahmen der Gesamtbegegnung* verdient hier schließlich eine eigene Erwähnung: Gleich nach der Ankunft bei der Begrüßung vor dem Urheiligtum ereignete es sich, daß Chiara Lubich an einem Platz stand, wo ihr die Morgensonne frontal ins Gesicht schien. Spontan äußerte sie den Wunsch: »all' ombra!« – in den Schatten zu kommen. Während ihre Umgebung diesem Wunsch nachkam, knüpfte der Vorsitzende des Generalpräsidiums an das berühmte Wort von Pater Kentenich an, *daß sich im Schatten des Heiligtums die Geschicke der Kirche wesentlich mitentscheiden werden*. Ein prophetisches Wort, das in der Schönstatt-Bewegung nie mehr in Vergessenheit geriet. In ihm schwingt mit, daß die Zielsetzungen Schönstatts für Leben und Sendung der Kirche nichts Unerhebliches beitragen.

Zu diesen Zielsetzungen gehört nicht nur das Leitbild vom »neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft« samt seiner erzieherischen und apostolischen Dimension. Zu den Zielsetzungen Schönstatts gehört ganz wesentlich auch die Übernahme der Leitidee des hl. Vinzenz Pallotti vom Katholischen Apostolat in einer weltweiten Zusammenarbeit apostolischer Kräfte in der Kirche. Nicht zuletzt im Blick auf diese Zielsetzung gab es in Teilen der Schönstatt-Familie ein waches Hinhören auf die Kunde und auf die Impulse, die von Pfingsten '98 ausgehen.

Wie immer es um die Zielvorstellung der Schönstattbewegung von einer apostolischen Föderation bestellt sein mag: es zeichnet sich ab, daß es weltweit eine immer tiefere Solidarität der Geistlichen Bewegungen gibt; daß sie im Verständnis füreinander wachsen und Mißverständnisse von seiten einer eher konventionellen Kirchlichkeit abbauen können; daß sie voneinander u.U. auch lernen, wie man mit Wachstumskrisen umgeht und sich apostolisch Bälle zuwerfen kann. Dies alles wäre im Blick auf die Gesamtkirche wahrhaftig nicht wenig.

Pfingsten '98 war wohl so etwas wie die Initialzündung eines solchen »Unanimiters« der verschiedenen Bewegungen, von Johannes Paul II. ausdrücklich gutgeheißen und mit der Hoffnung verbunden: »Die Kirche erwartet von Euch reife Früchte der Kommunikation und des Einsatzes«. Daß die neuen Geistlichen Aufbrüche zu den Kräften einer erneuerten, pfingstlichen Kirche gehören, dürfte außer Zweifel stehen. Wenn es ihnen gelingt, die Früchte einer reifen Kommunikation und Kommunion und eine dauernde evangelisierende Kraft auszuprägen, dürfte sich tatsächlich ein pfingstlicher Morgen für die Kirche abzeichnen.

In dem Maße, wie die Schönstatt-Bewegung diesen Prozeß mitvollziehen und mitgestalten kann, dürfte die Erinnerung an das Wort vom »Schatten des

Heiligtums« am 10.06.99 mehr gewesen sein als ein situativ passendes Motiv aus der Schönstatt-Geschichte.

Nach einem »unsichtbaren Fahrplan«?

Hält man sich vor Augen, daß der Besuch von Chiara Lubich und Andrea Riccardi sowie die mitwirkenden Impulse von Pfingsten '98 im unmittelbaren und weiteren Zusammenhang mit dem Gedächtnis des dritten Meilensteins (1949 - 1999) in Bella Vista/Santiago de Chile stattfanden; vergegenwärtigt man sich auch, daß die Schönstatt-Bewegung am Zustandekommen von Pfingsten '98 kaum beteiligt war, kann man sich an eine Begebenheit im Leben von Romano Guardini erinnern. Er berichtet in einem Rückblick: »Neulich ist mir etwas Merkwürdiges passiert... Ich war am Odeonsplatz (im Zentrum von München) und hätte notwendig ein Taxi gebraucht. Plötzlich steht da ein Privatwagen. Der Mann am Steuer steigt aus und sagt: »Wollen Sie nicht Platz nehmen?« Ich kenne ihn nicht und frage: 'Wieso sind Sie hier und laden mich ein?' Darauf er: 'Sie wissen doch, der unsichtbare Fahrplan!' Ich bin eingestiegen, wurde hingebracht, wohin ich wollte. Dann habe ich gedankt und bin meiner Wege gegangen... 'Der unsichtbare Fahrplan!' – ein Wort, um sich zu versinnen, nicht wahr? Einen solchen wird es wohl geben und auch einen unsichtbaren Schreiber...«

In der Schönstatt-Bewegung mehren sich die Stimmen, die davon überzeugt sind, daß es einen inneren Zusammenhang geben könnte zwischen dem Jubiläum zum dritten Meilenstein und dem überraschenden Besuchswunsch der Gründerpersönlichkeiten Chiara Lubich und Andrea Riccardi.

Lothar Penners

Buchbesprechungen

NICHT IMMER DAS ALTE LIED. Der Untertitel dieses neuen Buches von Erzbischof Paul Josef Cordes, Rom, zum Thema »Geistliche Bewegungen« (vgl. die Rezensionen in REGNUM 2/1988 und 3/1991) lautet: »Neue Glaubensanstöße der Kirche«. Diese Formulierung läßt offen, ob es sich um neue Glaubensanstöße für die vielfach unbeweglich gewordene, oft wenig überzeugend wirkende »alte« Kirche selbst handelt oder um Glaubensanstöße seitens einer missionarischen »jungen« Kirche im Blick auf Menschen in der Welt, die durch ein »neues« Lied des Geistes für Jesus Christus gewonnen werden sollen.

Der Autor hat die Initiatoren von sieben der neuen geistlichen Bewegungen interviewt und dafür solche ausgewählt, die zumeist erst im Umkreis des Konzils entstanden und in Europa besonders bekannt sind. Sie bewirken als glühende Glieder der Kirche beides: sie selbst und ihre Gefolgsleute sind oft innerkirchlich anstößig und zugleich für Menschen »draußen« ein unabweisbarer erstmaliger oder erneuter Anstoß zum Glauben. In wenigen Jahrzehnten haben sich ihnen in aller Welt rd. 80 Millionen Menschen angeschlossen, die erkennbar und »hörbar« miteinander ein »neues Lied« der Kirche singen und danach zu leben versuchen. So sind denn die neuen geistlichen Bewegungen für die letzten Päpste, vor allem für Johannes Paul II. (der ein kleines Geleitwort zu diesem Buch geschrieben hat) und für etliche Bischöfe Anstoß zur Hoffnung, daß der Aufbruch der Kirche ins nächste Jahrhundert/Jahrtausend ihrer Geschichte mit Hilfe des Geistes Gottes und auch mit Hilfe dieser kraftvollen, vielgestaltigen neuen Strömung gut gelingen wird. Zu den vom Autor interviewten Gründern und (Mit)gründerinnen, Initiatoren und Verantwortlichen gehören: Chiara Lubich (Focolar-

Bewegung), Martine Catta (Gemeinschaft Emmanuel), Kiko Argüello (Neokatechumenaler Weg), Henryk Bolczyk (Bewegung Licht – Leben), Eduardo Bonnin (Cursillo), Luigi Giussani (Communione e Liberazione) und Ralph Martin (Katholisch-Charismatische Erneuerung). Der bischöfliche Interviewer befragte alle diese Christen einzeln nach ihrem persönlichen Glaubensweg, nach dem geschichtlichen Werdegang und der spezifischen Eigenart der jeweiligen Bewegung, nach ihrer Meinung zur gegenwärtigen Lage der Kirche und den Gründen für die Hoffnung, die die Kirche auf diese offensichtlich geistgewirkten Neuaufbrüche setzen kann.

Was alle Interviews auszeichnet, ist die Vermittlung eines spürbaren Ergriffenseins dieser »Geistgesandte(n) Gewährsleute« (ein glücklicher Ausdruck!) von ihrer Sendung zur Verlebendigung des Lebens der Kirche. Sie bieten die Gewähr eines überzeugenden christlich-kirchlichen Geistes, der sich in der Praxis eines gelebten Christseins und in der Freude am Glauben vor allem in den geistigen Auseinandersetzungen unserer Zeit zu bewähren sucht.

Die Interviews sind umrahmt von einer zweiteiligen theologischen Studie. Darin befaßt sich der Autor mit der »kirchliche(n) Tradierungskrise« in Gestalt der Auflösung gesellschaftlicher Standards, der Pluralisierung von Kultur und Religion, der Individualisierung und innerkirchlichen Strukturmängeln. Er bringt die differenzierten »Antworten der Hirten heute« angesichts der »Last der Vielfalt« (nicht nur der Probleme im allgemeinen, sondern auch der speziellen der neuen Lebensaufbrüche als »Störfaktor« für »normale« Pfarrgemeinden) zur Sprache (34). »Wes Geistes Kind« ist das, was da aufbricht? Die Amtsträger der Kirche müssen es prüfen.

Besondere Aufmerksamkeit verdient der Abschnitt »Die exemplarische Annäherung Johannes Pauls II.«. Erzbischof Cordes sucht nach Wurzeln für das so auffallend positive Verhältnis des gegenwärtigen Papstes zu den neuen geistlichen Bewegungen, die dieser als »Geschenk des Geistes an unsere Zeit« bezeichnet (195). Früheste Wurzeln dürften die phänomenologisch-philosophischen Fragestellungen während der Studienzeit Karol Wojtylas sein. Der Doktorand lernte zu »sehen, was ist« und drang immer tiefer in personales Denken ein. Eine benachbarte Wurzel ist sicher die Begegnung mit dem belgischen Jugendseelsorger Joseph Cardijn, dem Initiator der weltweiten missionarischen Bewegung der Christlichen Arbeiterjugend (JOC/CAJ). Der Seelsorger Wojtyla hat als Papst Johannes Paul II. seinen Kontakt und sein Vertrauen in die Jugend durchgehalten, und zwar bis heute. Er stützt sein positives Urteil, seine »sensible Offenheit« für die geistlichen Bewegungen natürlich auch auf seine positiven bischöflichen Erfahrungen mit der polnischen »Oasen«-Bewegung Licht-Leben während der kommunistischen Ära. Nach Ansicht des Papstes helfen die geistlichen Bewegungen mit, daß die Kirche selbst erneut »Bewegung« wird und ihre Sendung mit frischer Kraft aufgreift. Das Schlüsselwort heißt für ihn deshalb »Neue Evangelisierung«, und die Missionare sieht er in der kirchlichen Jugend und in den Mitgliedern der geistlichen Bewegungen.

Das Fazit des Autors lautet ähnlich: Insgesamt handelt es sich bei den Bewegungen um eine »gottgegebene Chance«. Wenn auch oft erst nach einigen »Kinderkrankheiten« (J. Ratzinger), so erweist sich doch das Neue als hilfreiche »Antwort auf das Zeitempfinden«; die tiefe Sehnsucht vieler nach der Erfahrung von »Kirche als Gemeinschaft«, nach Entfaltung und Stärkung der »personale(n) Dimension des Glaubensaktes« und Hilfe, um »Jesus Christus in der je eigenen Geschichte (zu) begegnen«. – Angesichts dieser positiven Sicht des Autors

drängt sich die Frage auf, warum in die Auswahl nicht auch die älteste, noch dazu einzige neue apostolische Bewegung deutschen Ursprungs einbezogen worden ist. Ihr Gründer, Pater Kentenich (1885–1968), mußte lange und hart unter dem Unverständnis kirchlicher Amtsträger für das Neue dieses charismatischen Lebensaufbruches leiden. Heute gibt es in vielen Ländern der Welt ein junges Schönstatt, das (vor allem als Familienbewegung in Lateinamerika und Österreich) die Anliegen des Gründers als Antwort auf die tiefsten Nöte unserer Zeit – prophetisch vorausgesehen und angesprochen schon in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts – in Liebe zur Kirche weitergibt. –

Im Falle einer 2. Auflage des vorliegenden Buches wäre ein positiverer Titel, bezogen auf das »neue« Lied, das die neuen Bewegungen in Kirche und Welt angestimmt haben, wünschenswert. Doch auch so ist diese Schrift überaus anregend und jedem wachen Christen, vor allem auch Bischöfen, Pfarrern sowie den Verantwortlichen und den Gliedern der geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen selbst sehr zu empfehlen.

Paul Josef Cordes: Nicht immer das alte Lied. Neue Glaubensanstöße der Kirche. Bonifatius Verlag, Paderborn 1999, 212 S., 39,80 DM.

Barbara Albrecht

GEHEIMNIS DES BÖSEN. Für den theologisch vorgebildeten Leser ist Bernd J. Clarets dogmatische Dissertation (erarbeitet bei Prof. G. Greshake, Freiburg) eine geradezu spannende Lektüre. Die Spannung beginnt schon bei eben diesem Titel, der zu denken gibt, weil darin die Bedeutung »der/das Böse« bewußt offen gehalten wird (vgl. 14, Anm. 7). Und das wiederum hat mit dem zu tun, was die gesamte Wahrheit unseres Glaubens bleibend auch als geoffenbarte kennzeichnet und umgibt:

der Raum des Mysteriums. Bekanntlich wird das Thema des Bösen – insbesondere wenn es personal-maskulin und nicht neutrisch verstanden wird – in Lehre, Verkündigung und Katechese heute weithin als anachronistisch abgetan. Dem Vf. ist es jedoch gelungen, durch seinen Beitrag »zur Diskussion um den Teufel« zu zeigen, wie sehr dieses Thema auf höchst aktuelle und vielschichtige Weise die christliche Theologie und Anthropologie betrifft und deshalb nicht verabschiedet werden darf. Es muß und kann theologisch verantwortbar im Rahmen der kirchlichen Tradition neu zur Sprache gebracht werden. Clarets Studie zeigt es überraschend deutlich und überzeugend. –

Inhaltlich geht es dem Autor um die alte Frage nach Ursprung und Wesen des Bösen. Diese Frage (sachlich eng verknüpft mit der nach dem Teufel) und der Versuch ihrer Beantwortung ist angesichts des Bösen in der Welt unentbehrlich wegen ihres fundamentalen Zusammenhangs mit der Gottesfrage (Gott, der die Liebe ist und das Böse nicht wollen kann), – mit der Frage nach dem Geschöpf Mensch (und seiner Verantwortung für das Böse, s. Gen 3, Sündenfall), – und schließlich mit der Frage nach der Hoffnung auf Erlösung vom Bösen (vgl. 13).

In einem 1. Kapitel geht es zunächst um den »lebensweltlichen Erfahrungshorizont heute«, die »Entzauberung der Welt« aufgrund eines aufgeklärten Abschieds von Engeln, Teufel und Dämonen, aufgrund eines zunehmenden Unverständnisses auch für den Wahrheitsgehalt von Symbolen, was (in Verbindung mit dem modernen naturwissenschaftlich-rationalen Denken) insgesamt zu einem außerordentlichen Plausibilitätsverlust der kirchlichen Lehre vom Teufel geführt hat. Inzwischen schlägt das Pendel jedoch um in eine »Wiederverzauberung der Welt«: Engel-Literatur »boomt«, ebenso der Glaube an

Teufel und Dämonen; die »Sehnsucht nach dem Okkulten« nimmt zu und ebenfalls »Satanismus« und Hexenkult als »Gegenreligion«, ohne daß es eine »direkte Linie« vom christlichen Verständnis des Teufels zum modernen Satanismus zu geben scheint (vgl. 58).

Im 2. Kapitel wird die Diskussion um den Teufel im katholischen deutschen Sprachraum (1966–1980) skizziert und im 3. Kapitel dann auf das sorgfältigste die Position H. Haags, insbesondere sein Plädoyer »Abschied vom Teufel« vorgestellt. Haags eigene Kritik an der herkömmlichen Lehre kommt ebenso zur Sprache wie die darauf erfolgte Gegenkritik vonseiten Papst Paul VI. und J. Ratzingers, desgleichen die Argumentation der von der Glaubenskongregation in Auftrag gegebenen und gedeckten Studie »Christlicher Glaube und Dämonenlehre« (1975). Diese Studie kann aber nicht im strengen Sinn als Verlautbarung der Glaubenskongregation angesehen werden, da sie nicht namentlich unterzeichnet ist, worauf Kardinal H. Volk aufmerksam gemacht hat (vgl. 148, Anm. 332).

Was gerade dieses 3. Kapitel und die Rückfragen an Haags Position zu Beginn des 4. Kapitels »Über den Ursprung des Bösen aus systematisch-theologischer Sicht« so eindrucksvoll macht, ist nicht nur die sorgfältig begründete Darlegung der bibeltheologischen wie kirchlich nicht zu akzeptierenden Implikationen des Haag-schen Ansatzes. Es ist vor allem das redliche Bemühen Clarets, die Anliegen des Exegeten Haags zu verstehen, zu würdigen und, wo es eben möglich ist, aufzunehmen in die neu zu entfaltende alte Lehre der Kirche (z.B. 201; 385; 387). Der Leser lernt hier einen schriftlich exemplarischen, leider auch innerkirchlich selten gewordenen Stil des Umgangs miteinander kennen, und zwar ohne daß an der sachlichen Kritik etwas aufgeweicht wird.

Im 4. Kapitel werden philosophisch-theolo-

gische Klärungen der Frage nach dem Ursprung des Bösen bedacht, wie sie etwa W. Kasper »auf der Suche nach einer Antwort jenseits von Monismus und Dualismus« gegeben hat, sowie Klärungen mit Hilfe des »personalen« Denkmodells (K. Lehmann), das die gottgewollte geschöpfliche Freiheit endlicher Personen (auch der Engel) zum Ja wie zum Nein in die Überlegungen einbezieht. Alle skizzierten Ansätze zeigen: »Die authentische kirchliche Lehre vom Teufel will *keine Erklärung* sein, sondern zur *Klärung* der Frage nach dem Ursprung des Bösen beitragen« (234). Claret arbeitet deshalb deutlich heraus, daß der Mensch zwar »als wirklich Verantwortlicher für das Böse in der Welt angesehen« werden muß, sich aber zugleich »das Böse nicht vollkommen anthropologisch reduzieren« läßt (233, 302). Genau dies »versucht die authentische kirchliche Lehre vom Teufel zu markieren« (235), genau dies gibt sie zu denken. Das Phänomen des eminent Bösen, wie es in unseren Tagen vor allem in Auschwitz erfahrbar geworden ist, verweist auf ein unfaßbares »Mehr« an Bösem, auf eine letzte Versklavung des menschlichen Täters »von außen« (250), von einem »Anderen«. Daran wird zugleich deutlich: Obwohl der Mensch zum »Un-Menschen« werden kann (309), wird er doch nie »der Böse in Person« (382 ff.), dem nicht mehr vergeben werden könnte (391) – eine abgründige, aber dem Evangelium gemäße Konsequenz!

Wer ist der »Andere«? Um in dieser Frage weiterzukommen, erweist sich (wie Claret im 5. Kapitel erarbeitet) das, was wie ein Umweg aussieht, als hilfreicher Weg: das Werk des französischen Philosophen *Paul Ricoeur* (*1913). Die Rezeption seiner symbolhermeneutischen Untersuchungen, zumal seiner »Phänomenologie der Verfehlung« mit einem 2. Band »Symbolik des Bösen« (alles Teile einer großangelegten »Philosophie des Willens«) hat in Deutschland inzwischen begonnen. Doch Claret ist es, der die Fruchtbarkeit der Symboltheorie Ricoeurs für das »Phänomen« Teufel

erkannt, aufgegriffen, voll in das theologische Fragen nach der »Sache mit dem Teufel« übernommen und so selbst Ricoeurs These verwirklicht hat: »Symbole geben zu denken«, und zwar immer neu, in einem »legitimen Pluralismus der Deutungsansätze« (399).

Nur soviel sei zu dem spannenden Fortgang der Untersuchung angedeutet: Als »Symbol« bezeichnet Ricoeur Ausdrücke, »die einen doppelten oder mehrfachen Sinn... aufweisen und in ihrer Ambiguität zugleich etwas verbergen und enthüllen« (268). »Symbole sind prinzipiell übersetzbar in eine andere Ausdrucksweise«, sie bergen »keine heimliche Lehre, die man bloß aufdecken müßte, und dann wäre das Bild, das sie einkleidete, hinfällig« (269). Gleichwohl sind Symbole (so auch H. de Lubac) nicht »in einem anti-intellektuellen bzw. anti-realen Sinn« zu verstehen. »Symbol und Interpretation, Symbol und Reflexion, aber auch Symbol und Realität dürfen nicht voneinander abgetrennt noch gegeneinander ausgespielt werden« (322, Anm. 65).

Von diesem Ansatz her ist nach Ricoeur der Mythos »ein in einer Erzählung entfaltetes und entwickeltes, eine Art ausgewickelter Symbol« (270), »in einer Zeit und in einem Raum artikuliert, die nicht einschaltbar sind in Zeit und Raum der nach kritischer Methode begriffenen Geschichte und Geographie« (271). So ist denn eine wahre »Entmythologisierung« nötig, die den Mythos als Mythos anerkennt, »befreit«. Den tiefsten anthropologischen Mythos, den vom Sündenfall (Gen 3) verstehen, heißt darum nach Ricoeur: »allererst darauf eingehen, daß er ein Mythos ist... Jede Anstrengung, den Buchstaben der Erzählung zu retten, als sei es eine wirkliche Geschichte, ist vergeblich... Ich bin überzeugt, daß diese volle Annahme des nichthistorischen Charakters – im Sinn von historisch nach kritischer Methode – die Kehrseite eines großen Gewinns ist:

des Gewinns der *symbolischen* Funktion des Mythos. Aber dann darf man nicht sagen: die Geschichte vom 'Fall' ist *nur* ein Mythos, d.h. weniger als eine Geschichte; sondern: die Geschichte vom Sündenfall hat die Größe des Mythos, d.h. sie hat mehr Sinn als eine wirkliche Geschichte« (zit. 282).

Der Sündenfallmythos zeigt, daß das Böse nicht nur menschlicher Freiheit entspringt. Er verweist auf die »Vervielfältigung der Quellzentren des Bösen« (286): Adam, Eva, Schlange. Ricoeur rollt die Frage nach der Bedeutung der Schlange auf. Sie ist nicht nur, aber vor allem Sinnbild für das, »was *schon da* ist«, was »von außen her« über den Menschen kommt; sie verweist als verführerische Wirklichkeit auf »jene Seite des Bösen, die von der verantwortlichen Freiheit des Menschen nicht aufgearbeitet werden kann« (296). Von daher wird erkennbar, daß »das Symbol der Schlange im Symbol des Satans aufgehoben und bewahrt wird als Versinnbildung einer für das Verständnis des Bösen wesentlichen Seite des Bösen« (ebd.).

Das Symbol des Satans entzieht sich jedoch jedem rationalen Diskurs. Nur als »Grenzfigur« ist dieser »Andere« in den Blick zu bekommen« (298). Er symbolisiert eine »Außenheit« des Bösen, ein »Voraus« des Bösen, »dem der Mensch nachgibt, wenn er sündigt« (304). »Sündigen heißt nachgeben« – Mit dieser Kurzformel befindet sich Ricoeur im Grunde im Einklang mit jener Aussage, die schon das IV. Laterankonzil 1215 formuliert hat: »Der Mensch aber sündigte aufgrund der Eingebung des Teufels« (zit. 302).

Im letzten (6.) Kapitel »Das Geheimnis des Bösen und die Frage nach dem Teufel« begründet der Vf. zunächst überzeugend, daß die traditionellen Sachargumente der Theologie (Das Böse als »Mangel am Guten«, als »Zulassung« von seiten Gottes...) einfach nicht genügen angesichts einer von einem »lieben Gott« erschaffenen und erhaltenen Welt (vgl. 306, 314), die doch offensichtlich »im argen« liegt

(1 Joh 5,19). Denn es kann in ihr – auch vor und außerhalb menschlichen Zutuns – »die furchtbare Realität des Bösen« (Paul VI.) geben (314). Eine mit rationalen Sachargumenten operierende Theologie erweist sich daher letztlich als »ohnmächtig« gegenüber der Frage nach dem Woher des Bösen, die als existentielle Frage die nach dem Warum des Bösen ist (vgl. 315, Anm. 24). So zeigt sich denn in diesem Themenkomplex eine »kompakte Problemanzeige« (314), bei der nicht mehr und nicht weniger auf dem Spiel steht als »der Sinn des Ganzen«, »die Glaubwürdigkeit einer Hoffnung, die auch an den niederdrückenden Erfahrungen des Leidens und des Bösen nicht zugrunde geht« (316).

Soviel ist sicher: »Dem Phänomen des Bösen haftet unabdingbar – man könnte sagen: wesentlich – eine letzte, nicht mehr aufzuhellende Abgründigkeit, Absurdität und Grundlosigkeit an, welche das begreifwollende Denken angesichts der damit gegebenen Unfaßbarkeit und Unverstehbarkeit des Bösen gleichzeitig ständig in Bewegung setzt und scheitern läßt« (316). Der nach allen Seiten hin offene und nicht nachlassende Einsatz menschlichen Fragens und Denkens, für den diese umfangreiche und tiefschürfende Dissertation ein eindrucksvolles Beispiel ist, führt somit konsequent zum Bedenken dessen, was Paulus 2 Thess 2,7 als »Mysterium iniquitatis«, als »Geheimnis der Bosheit« bezeichnet hat. »In diesem Begriff ist sozusagen ein theologisches Problem bleibend hervorgehoben, das die Theologie, solange sie besteht, nicht zu entwirren vermag« (317). Er birgt das Wissen in sich, daß das Geheimnis des Bösen nicht nur »unbegreiflich« ist, sondern schlechthin »unverständlich« (318). Die zentrale Idee der Untersuchung Clarets lautet daher: »Der Teufel symbolisiert, wie kein zweites Symbol des Bösen, das Mysterium iniquitatis und 'gibt' das Geheimnis des Bösen 'zu denken'« (322).

Clarets Aussagen treffen sich hier mit denen A. Winklhofers, für den »Teufel« und »Geheimnis des Bösen« austauschbare Namen sind (323). Eben diese »mit dem Begriff 'Mysterium iniquitatis' angezeigte Wahrheit über das Phänomen des Bösen (nicht die Vorstellung von einem Teufel als Person!)« ist es, die die Theologie nicht vergessen darf (324). Denn obwohl »sich im Rahmen christlichen Denkens nur das 'personale' Denkmodell als tragfähig« erweist, »darf und muß« über die »Ausgestaltung« dieses Modells »immer wieder neu nachgedacht werden« (345f.). Eine fixierende »Definition« würde gerade nicht weiterführen. Auch das mit »Person« Gemeinte ist letztlich unverfügbares, undefinierbares Geheimnis (vgl. 345). Gerade am Problem des Bösen zeigt sich (nach K. Barth und H. U. von Balthasar), daß unser Erkennen »Stückwerk« ist und bleibt (1 Kor 13,9) und allein »schon der Versuch einer Teufelslehre oder Dämonologie verfehlt ist« (326, Anm. 76).

Dies alles positiv ausgedrückt: Das Symbol des Teufels als Mysterium iniquitatis hält bri-sante letzte Fragen wach und führt dazu, daß es eine »Beruhigung der Theologie« (327) zu keiner Zeit geben wird. Das bestätigt im Grunde auch der Weltkatechismus, mit dessen Inhalt, Sprache und Personbegriff sich der Autor in der anstehenden Frage sehr differenziert befaßt (388 ff.). Claret erweist sich dabei als Brückenbauer zwischen alter und neuer Sicht und Sprache, der, soweit nur möglich, die »Variabilität desselben« (H. Volk) theologisch gewissenhaft zu vermitteln sucht.

Am Schluß gelingt ihm so etwas wie die »Einfaltung« (H. U. von Balthasar) all seiner systematisch-theologischen Untersuchungen und Erkenntnisse in den biblischen Urgrund. Claret zieht dafür die exegetische Arbeit des Japaners Yu Ibuki (von Prof. Schlier begleitet) über »Die Wahrheit im Johannisevangelium« (1972) hinzu, und zwar den Kontext zu Joh 8,31-47.

Darin kommt das Wesen des Diabolus als »Un-Einheit« (Ibuki) unübertrefflich zum

Ausdruck. Der Teufel negiert, wie Jesus sagt, die Einheit mit dem Vater; er hat also kein »Woher«, kennt nur sich selbst, lebt beziehungslos nur aus dem Eigenen und steht daher von seinem Wesen her »in kontradiktorischem Gegensatz zu Jesu 'Für-die-andern-Dasein'« (351). Bringt man nun die (hier nicht näher skizzierten) »Formulierungen von Ratzinger (Un-Person) und Ibuki (Un-Einheit) zusammen, so erhält man folgende Aussage: *Der Teufel existiert in der Weise der Un-Person und lebt aus der 'Negation der Einheit'. Er existiert als Perversion des Personseins – welches wesentlich Sein in Beziehungen ist – in der Weise der Lüge, welche die 'Un-Einheit' ist.* Meines Erachtens (so Claret weiter) ist dies die theologisch wesentlichste Aussage über den Teufel – über die Worte selbst läßt sich streiten –, von der her sich alle wichtigen 'Merkmale' des biblisch-traditionellen Teufels erschließen lassen. Wenn dem so ist, dürfte Joh 8,44 als die zentrale Schriftstelle für eine theologische Interpretation des Teufels gelten... In Joh 8,44 wird von Jesus her offengelegt, wer der Teufel ist. Vielleicht sind diese von johanneischer Theologie durch und durch getränkten Worte das Tiefste, was sich christlicherseits über das Wesen des Bösen aussagen läßt« (352). –

Der Inhalt des vorliegenden Werkes dürfte sich – auf hohem theologischen Niveau – anläßlich der Vorbereitung der Christen auf das Fest der Menschwerdung Gottes vor 2000 Jahren für Glaubensseminare und andere theologische Bildungsveranstaltungen als wichtig und äußerst anregend erweisen. Und für Schönstätter mit ihrer grundsätzlichen Offenheit für symbolhaftes Denken erst recht.

Bernd J. Claret: Geheimnis des Bösen. Zur Diskussion um den Teufel. (Innsbrucker theol. Studien 49). Innsbruck-Wien (Tyrolia) 1997, 437 S., 77,- DM

Barbara Albrecht

REGNUM

Dreiundreißigster Jahrgang
1999

INHALTSVERZEICHNIS

I. ZEICHEN DER ZEIT

<i>Boll, G. M.</i> : Geistliche Bewegungen auf dem Weg in die Kirche . Heft (1)	1
<i>Penners, L.</i> : Und »Mirjam« blieb stumm (4)	145

II. ABHANDLUNGEN

* * *: Solidarisierung mit einem Propheten (1)	5
<i>Albrecht, B.</i> : Warum, o Gott? Zur Theodizeefrage (4)	158
<i>Hochschild, M.</i> : Typologie der geistlichen Bewegungen (1)	22
<i>Hurth, E.</i> : Religion und Alltag (4)	170
<i>Schlosser, H.</i> : Zehn Jahre nach der Wende (4)	148
<i>Schmiedl, J.</i> : Karl Leisner zwischen Theologie und Ideologie (2)	49
<i>Stadelmann, N.</i> : P. August Ziegler (2)	71
<i>Tremer, F.-J.</i> : Christliche Pop- und Rockmusik (2)	84
<i>Wolf, P.</i> : Abba, Vater (1)	16
<i>Wulf, C. M.</i> : Edith Stein und J. Kentenich (2)	64

III. KLEINER LITERATURBERICHT

<i>Boll, G. M.</i> : Neue Väter braucht das Land (1)	34
--	----

IV. SCHÖNSTATT INTERNATIONAL
DIE INTERNATIONALE JUBILÄUMSFEIER DES 31. MAI 1949/1999
IN SANTIAGO DE CHILE

<i>Boll, G. M.</i> : Deutung und Auftrag	(3)	97
<i>Birkenmaier, R.</i> : Prophetische Zeichen	(3)	102
<i>Carmona, G.</i> : Jubiläum in einer Zeit der Dämmerung	(3)	110
<i>Romero, M.</i> : Unser pastoral-pädagogisches Projekt	(3)	121
<i>Errázuriz, F. J.</i> : Schönstatt – Gabe Gottes für die Kirche. Predigt am 30. Mai, Bellavista	(3)	135
<i>Johannes Paul II.</i> : Grußwort/Schreiben von Kardinal Sodano	(3)	141
<i>Penners, L.</i> : «Im Schatten des Heiligtums»	(4)	178

V. BUCHBESPRECHUNGEN

<i>Claret, B. J.</i> : Geheimnis des Bösen (B. Albrecht)	(4)	188
<i>Cordes, P. J.</i> : Nicht immer das alte Lied (B. Albrecht)	(4)	187
<i>Dinzelbacher, P.</i> : Bernhard von Clairvaux (M. Gerwing)	(1)	41
<i>Fox, M.</i> : Revolution der Arbeit (E. Hinder)	(1)	45
<i>Fox, M.</i> : Weg der Verwandlung (E. Hinder)	(1)	44
<i>Kentenich, J.</i> : Philosophie der Erziehung (M. Gerwing)	(2)	91
<i>Kentenich, J.</i> : Das katholische Menschenbild (M. Gerwing)	(2)	92
<i>Kentenich, J.</i> : Christliche Zukunftsvision (M. Gerwing)	(2)	93
<i>Lohfink, G.</i> : Gottes Volksbegehren (B. Albrecht)	(1)	46
<i>Martini, C. M.</i> : Den Weg zum Vater finden (B. Albrecht)	(2)	95
<i>Ratzinger, J.</i> : Aus meinem Leben (B. Albrecht)	(3)	143

