

ZEICHEN DER ZEIT

SPURENSUCHE – RELIGION ALS „MEGATREND“?

„Spurensuche“ ist im Kommen. Ein Blick in aktuelle Publikationen und in das Internet zeigt, dass viele Menschen auf der Suche nach den Spuren der eigenen Vergangenheit sind, dass sie dabei oft auch auf die Schattenseiten der Geschichte stoßen und wie sehr trotzdem gelingendes Leben gesucht wird. „Spurensuche“ als gesellschaftlich relevantes Phänomen muss dabei noch einmal unterschieden werden von einem ausdrücklichen religiösen Vorgang, der eine Umsetzung dessen ist, was in der theologisch-spirituellen Sprache Josephs Kentenichs als „praktischer Vorsehungsglaube“ bezeichnet wird und von dem er selbst sagte, er sei seine eigentliche „Weltanschauung“, also die Art und Weise, Welt und Geschichte, Personen und Ereignisse auf Gottes Gegenwart und Wirken hin zu deuten. Der zweite Pastorkongress der Schönstatt-Bewegung vom 21.-24. Mai 2002 geht von diesen Suchbewegungen aus. Dieses REGNUM-Heft möchte einen Beitrag zu diesem Kongress leisten.

Aus der pastoraltheologischen Schule von Paul M. Zulehner in Wien wurde vor kurzem eine Studie publiziert mit dem Titel „Megatrend Religion?“¹. Die Autorinnen und Autoren gehen von der Beobachtung aus, dass sich in den mitteleuropäischen Ländern etwa die Hälfte bis drei Viertel der Bevölkerung als religiös einschätzen, diese Religiosität aber ein breites Spektrum von kirchlich gebundenen bis „kulturreligiös“ angehauchten Menschen einschließt. Wenn in den letzten zehn Jahren in fast allen größeren europäischen Städten eine Zunahme der religiösen Indikatoren zu verzeichnen ist, so kam das bisher jedenfalls nicht den traditionellen Kirchen zugute. Das religiöse Feld, so Christian Friesl und Regina Polak, habe sich differenziert, entgrenzt und funktionalisiert. Religion erfülle nach Franz Xaver Kaufmann „lebensdienliche Kulturleistungen“ wie Identitätsstiftung, Handlungsführung, Kontingenzbewältigung, Sozialintegration, Eröffnung eines Deutehorizonts und Distanzierungsmöglichkeit von ungerechten Verhältnissen. Auf dem Hintergrund dieser und einer Vielzahl weiterer Definitionen von Religion und Religiosität unterscheiden Friesl und Polak vier Dimensionen heutiger Religiosität:

- Die religioide Dimension: Erlebnisse, Symbole, Tätigkeiten usw. sind religiös wahrnehmbar und können, müssen aber nicht einen transzendenten Inhalt haben.
- Die funktional-religiöse Dimension: Erlebnisse werden empfunden und erzählt, aber nicht reflexiv religiös interpretiert.
- Die analog-religiöse Dimension: Erlebnisse werden religiös gedeutet, ohne sich auf eine bestimmte Anschauung festzulegen.

¹ Polak, Regina (Hrsg.), Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa, Ostfildern: Schwabenverlag 2002, 494 S.

- Die speziell-religiöse Dimension: Durch die persönliche Zustimmung bekommen Erlebnisse, Symbole usw. einen entschiedenen religiösen, wenn auch nicht unbedingt konfessionell-gebundenen Charakter.

In der vorliegenden Untersuchung werden diese Dimensionen in Interviews wahrgenommen. Sie werden aber auch in den differenzierten Lebensbereichen diagnostiziert. „Säkulare Lebensbereiche übernehmen Funktionen, die früher die Religion geleistet hat. Dadurch *können* diese Bereiche durchaus religiöse Erlebnisse/Erfahrungen ermöglichen – sie tun dies aber nicht notwendigerweise.“ (169) Es ist und bleibt deshalb immer eine Religiosität, die in der Gefahr ist, zu verdunsten, zu versickern, zu entweichen und zu verschwinden (170).

Eine solcherart differenzierte Religiosität lässt sich in den unterschiedlichsten Bereichen aufspüren: Im Fernsehen ebenso wie im World Wide Web, in der ökonomischen Rationalität der freien Marktwirtschaft ebenso wie in der Werbung, in transzendenz-ähnlichen Inszenierungen in der Politik und im quasi-religiösen Stellenwert der Naturwissenschaften und der Psychologie, in den Angeboten der Freizeit- und Erlebnisindustrie ebenso wie in der institutionalisierten Religion.

Spurensuche des Religiösen ist also überall möglich. Ob es freilich gelingt, steht auf einem anderen Blatt. Schließlich warnen andere Theologen davor, diesem Trend zur Religiosität einen vorschnell positiven Einfluss auf das Christentum zuzuschreiben. Der Fundamentaltheologe Johann Baptist Metz spricht von einer „religionsförmigen Gotteskrise“. Der Innsbrucker Dogmatiker Jozéf Niewiadomski warnt vor einer post-christlichen Religiosität. Der Kölner Theologe Hans-Joachim Höhn sieht eine „Dispersion der Religion“ am Kommen.

Pater Kentenich würde sich davon sicher in seinem inneren Anliegen interpretiert fühlen. Dass Religiosität immer zu einem personalen Gottesbild hinführen und menschlich gelungene Erlebnisse als Gotteserfahrungen aufnehmen helfen möchte, war sein lebenslanges Bemühen. 1949 hob er hervor: „Ohne diesen ausgeprägten Vorsehungsglauben findet die heutige Welt nicht mehr zu Gott zurück; ohne ihn gibt es keine Sicherheit in der Unsicherheit des Lebens. Er allein gibt Mut und Kraft, - um ein Wort von Nietzsche zu gebrauchen – Häuser in der Nähe des Vesuvs (der erschütterten Lebensgrundlagen) zu errichten und darin ruhig zu wohnen.“ Diese Aufgabe bleibt heutiger Theologie und religiöser Lebenspraxis nach wie vor aufgetragen. Die „Spurensuche“ versteht sich als ein Angebot auf diesem Weg.

Joachim Schmiedl

DIE SUCHE NACH DEN SPUREN GOTTES PERSPEKTIVENWECHSEL IN GLAUBE UND SEELSORGE

Hubertus Brantzen

Neue Buchtitel wie „Wiederkehr der Religion“ (Konrad Hilpert), „Megatrend Religion“ (Regina Polak) oder „Kehrt die Religion wieder?“ (Paul M. Zulehner) zeigen eine Wende im Lebensgefühl der Menschen in unserer Gesellschaft an. Zwar ist noch nicht so recht abzusehen, auf welche Art von Religiosität diese Entwicklung zusteuert. Doch die Suche nach mehr Sinn und Halt ist offensichtlich. Nicht zuletzt die Erschütterungen, die durch den 11. September 2001 oder durch die Erschießungen in einem Erfurter Gymnasium im April 2002 ausgelöst wurden, werfen Fragen auf: Ist der gegenwärtig propagierte und praktizierte Lebensstil erfüllend? Sind Coolness und Unabhängigkeit tatsächlich das, was auf die Dauer glücklich macht? Führen unregulierte Selbstverwirklichung und ein freier Markt an Angeboten, die dieser Selbstverwirklichung angeblich dienen, nicht eher zu Vereinsamung und Aggression als zu einem gelungenen Leben? Wie kommt es nun zu jener neuen Besinnlichkeit und Ernsthaftigkeit und der Suche nach Sinn und Religion?

Spannungsfelder

Unser *pluralistisches Gesellschaftsgefüge* bietet ein schier unüberschaubares Angebot von Werten und Verhaltensweisen, die mehr oder weniger gleichberechtigt nebeneinander stehen. Jeder kann sich aus diesem Angebot das aussuchen, was seiner Meinung nach zu seinem Typ oder seiner Lebensphilosophie passt. „Ich suche einen Sinn heraus aus unserem bunten Kartenhaus“, lautet ein Kehrvers aus dem neuen geistlichen Liedgut. Alle Werte und Verhaltensweisen sind zuerst einmal gleichberechtigt und gleich gültig, damit aber auch relativ. Es besteht eine große Rollenoffenheit, eine Offenheit für alle möglichen Lebens- und Identitätskonzepte.

Das Positive an dieser Situation ist zweifelsfrei, dass der Einzelne nur das zu wählen braucht, was er wirklich selbst will. Er kann freiwillig Beziehungen und Aufgaben ergreifen, die ihm wichtig und wertvoll sind. Nicht die Konvention entscheidet, sondern die Authentizität. Das setzt Motivationen und Energien frei.

Andererseits ist der Preis der großen Freiheit und der Wahl ein enormer Entscheidungsdruck. So formuliert ein Jugendlicher gegenüber seinen Eltern: „Ihr hattet es früher einfacher. Da war klar, was gemacht werden sollte. Wir Jungen müssen uns dauernd entscheiden. Und das ist ein Riesenstress.“

Die große Wahlfreiheit führt ferner in einen *Individualismus*, der weniger danach fragt, was richtig und gut ist, sondern den Einzelnen zuerst fragen lässt: Was tut mir gut? Nicht „objektive“ Wertvorstellungen und Wahrheiten bestimmen das Lebensge-

fühl, sondern die Sorge um das Wohlbefinden. Ein Jugendlicher trägt auf der Rückseite seines T-Shirts die Aufschrift: „Vergiss, was du kannst, vergiss, was du weißt, glaube nur, was du spürst.“ „Ich weiß nicht, was ich auf Dauer festhalten kann, also nehme und genieße ich, was ich bekommen kann“, kommentiert ein anderer Jugendlicher.

Der Wunsch nach *Erfahrung, Erlebnis und Konsum* kann als Rettungswunsch in einer Umwelt verstanden werden, in der alles „egal“ ist. Dieser Wunsch darf jedoch nicht einfach nur als hedonistisch abqualifiziert werden. Dahinter steht nämlich die Sehnsucht, nicht nur „über den Kopf“ zu leben, sondern mit dem, was wichtig und wertvoll ist, Erfahrungen zu machen.

Die Allergie gegenüber allem, was theoretisch daherkommt und übergestülpt wird, hat als Kehrseite den Vorrang des Lebens. Das gilt auch im religiösen Bereich. Die subjektive Seite der Dogmatik (Hans Urs von Balthasar) ist gefragt. „Erlebst du, was du glaubst?“ (Beatrice Bruteau) steht als Buchtitel für den breit angelegten Versuch der letzten Jahre, Religion von der Erfahrungsebene her zu beschreiben und zu erschließen.

Die Offenheit des Pluralismus und der unbändige Freiheitsdrang des Individualismus führen in unserer Gesellschaft jedoch immer mehr in einen *Engpass*. Manche sprechen bereits vom Ende der Spaß-Gesellschaft. Die jüngste Shell-Studie zur Situation der Jugendlichen in unserer Gesellschaft zeigt deutlich, was gesucht wird. An oberster Stelle steht – gegen alle negativen Erfahrungen – der Wunsch nach Geborgenheit in der Familie und nach guten Freunden. „Wo bin ich daheim?“ „Wo und von wem bin ich so angenommen, wie ich bin?“ „Wo finde ich Halt und verlässliche Hilfe?“ sind entscheidende Lebensfragen.

Die neue Chance der Religion

In dieser gesellschaftlichen Situation entdecken Trendforscher neue Chancen für die Religion. So prophezeit etwa Felizitas Romeiß-Stracke aus München, in den nächsten zehn Jahren werde das private Glück, die individuell, egozentrisch gedachte Selbstverwirklichung als Maß aller Dinge abgelöst von einer Renaissance von Tiefe, von existentiellen Werten und Sinnfragen. Glaube und Spiritualität werden an Bedeutung zunehmen. Auch der christliche Glaube habe gute Chancen, wieder auf fruchtbaren Boden zu fallen. Allerdings dürften sich die Kirchen nicht anbiedern. Gefragt seien sinnliche Rituale, Engagement für die Armen und eine ernsthafte Spiritualität auf seriöser christlicher Grundlage. „Esoterik-Hopping (das Springen von einem spirituellen Gag zum nächsten) bringt nichts. In den christlichen Traditionen des Abendlandes haben wir alles, was unsere Seele braucht.“ (Christ in der Gegenwart, Nr. 39/01, Seite 322)

Die neue Chance wird nicht darin liegen, die Menschen von der Richtigkeit des Christentums, sondern von dessen Lebenswert zu überzeugen: Mit christlichen Werten, mit christlicher Gesinnung und Lebensart ist erfüllteres Leben möglich. Na-

türlich ist es die bleibende Aufgabe der Kirche und Theologie, die Inhalte des Glaubens zu wahren, zu interpretieren, zu systematisieren und vor dem wachen Intellekt zu rechtfertigen. Doch das ist nicht die erste Frage der Menschen heute. Ihre Fragen lauten zunächst: „Gibt mir der Glaube in einer unüberschaubar gewordenen Welt eine sichere und positive Ausrichtung?“ „Erweisen sich die christlichen Werte im Alltag als tragfähig und bereichernd?“ „Wie schenkt christlicher Glaube Beheimatung, Geborgenheit und Sinn?“ „Hilft der Glaube, besonders in Grenzsituationen des Lebens Hoffnung zu schöpfen?“

Gottesfrage und Gotteserfahrung

In Interviews eines Schweizer Rundfunksenders wurden junge Schweizerinnen gefragt, warum sie zum Islam übergetreten seien. Eine der Frauen schilderte ihren Glaubensweg: Sie hatte eine katholische Sozialisation genossen. Kirchgang am Sonntag war selbstverständlich, ebenso ihre Erstkommunion. Aber alles sei abgedroschen und leer gewesen. Sie habe sich immer gefragt, wo denn Gott sei. Im Islam sei sie nun einem Gott begegnet, der sie begleite, immer bei ihr sei, der mit ihrem konkreten Leben zu tun habe. „Allah ist dabei, ob ich in mein Auto einsteige oder aussteige. Das habe ich im Christentum nicht gefunden.“

Hier liegt wohl der eigentlich Nerv der Suche nach Sinn, nach Transzendenz, nach Glauben, nach Gott. Offensichtlich kann man die kirchliche Lebenslaufbahn absolvieren, ohne zu einer Erfahrung mit jenem Gott zu kommen. Didaktisch noch so klug aufbereitete Erstkommunionmodelle sichern nicht einen personalen Zugang zu Gott und Jesus Christus. Selbst feierliche Gottesdienste ermöglichen offensichtlich nur unter bestimmten Voraussetzungen, dass jener Gott als anwesend erlebt wird. Immer häufiger wird von einem „ekklesialen Atheismus“ gesprochen.

Ein solcher praktisch gelebte Unglaube entzieht dem Gottesglauben des Christentums seinen Boden. Wenn der Zugang zu Gott nur ein theoretischer bliebe, verlöre dieser Gott seinen „Lebenswert“ für die Menschen. Die Suche nach anderen Quellen der Spiritualität wäre nur zu verständlich.

Damit ist die Gottesfrage und - in deren erlebnismäßigen Rückseite - die Gotteserfahrung als brennendstes Thema gestellt. Im Blick auf die gesellschaftliche und kirchliche Situation formuliert darum Karl Kardinal Lehmann ausdrücklich als Buchtitel: „Es ist Zeit, an Gott zu denken“.

Geistliche Kräfte in der Kirche

Die Gefahr, über Gott zu reden und dennoch an ihm vorbeizuleben, ist nicht neu, sondern so alt wie die Religion überhaupt. In der biblischen Tradition wird auf diese Gefahr besonders durch die Propheten hingewiesen. Die Inkarnation des Sohnes Gottes in Jesus von Nazareth kann in diesem Zusammenhang als Höhe-

punkt der Selbstmitteilung Gottes verstanden werden: Gott macht sich für die Menschen in seinem Sohn erlebbar, ja sogar angreifbar. Er beantwortet die Sehnsucht nach Sinn, die er selbst dem Menschen ins Herz gelegt hat, nicht theoretisch, sondern erfahrbar und zum Anfassen.

Heilige, religiöse Aufbrüche in Orden und Bewegungen, charismatische Leitbilder sind in der Kirchengeschichte lebendige Meilensteine, die den Gottesglauben im Sinn der Gotteserfahrung wach halten oder neu wachrufen. Auch in der jüngeren Kirchengeschichte gibt es, besonders auch in den Neuen Geistlichen Bewegungen, Aufbrüche, die mit religiöser Vitalität versuchen, dem Gott des Lebens auf die Spur zu kommen. Allen diesen geistlichen Kräften ist eines gemeinsam: Sie wollen Wahrheit zum Wert, zum Lebenswert, zur Lebenserfahrung werden lassen.

In dieser Reihe steht auch die Schönstatt-Bewegung mit ihrem Grundcharisma des „praktischen Vorsehungsglaubens“. Gott suchen, finden und lieben in allen Menschen, Dingen und Ereignissen ist das Ziel dieses Glaubens. Der Weg des praktischen Vorsehungsglaubens orientiert sich an der Haltung Marias, geschieht im Bund mit ihr, weil nur der hörende, fragende, antwortende und empfangende Mensch (Lk 1,26-38) diesen Weg gehen kann.

Antwort auf die Gottesfrage

Gotteserfahrung im Sinne des Vorsehungsglaubens ist eine praktische Antwort auf die Gottesfrage. Christliche Gotteserfahrung hat innere Strukturen, die berücksichtigt werden wollen.

-Die Bibel bezeugt, dass Gott ein **Gott des Lebens** ist. Er begleitet und führt die Menschen. So offenbart sich Gott dem Mose am brennenden Dornbusch als Gott mit dem Namen „Ich bin für euch da“.

-**Jesus Christus**, der Sohn Gottes, hat in Wort und Tat den Menschen gezeigt, wie Gottes Sorge und Liebe aussieht. Jesus spricht Unglücklichen Mut zu, er heilt Kranke, holt Ausgestoßene aus ihrer Isolierung, er wendet sich Menschen zu, mit denen niemand etwas zu tun haben will.

-Die biblische Erfahrung Gottes steht in einer Spannung. Einerseits ist Gott der nahe Gott, der die Menschen seine Fürsorge und Begleitung spüren lässt. Andererseits ist er auch der unbegreifliche Gott, „der in unzugänglichem Licht wohnt, den kein Mensch gesehen hat noch je zu sehen vermag“ (1 Tim 6,16). Gott ist somit auch immer der „**ganz Andere**“. In dieser Spannung steht jede Gotteserfahrung, die immer nur „die Spur seiner Schritte“ (Ps 85,14) erfassen kann. Erfahrung Gottes kann darum auch nur der unvollkommene Versuch sein, mit den Worten Ijobs (23,11) zu sprechen: „Mein Fuß hielt fest an seiner Spur, seinen Weg hielt ich ein und bog nicht ab.“ So kann der Mensch in seinen Erfahrungen Gott nie „in den Griff“ bekommen. Gotteserfahrung ist nicht machbar oder verfügbar.

-Und dennoch ist die Suche nach der Erfahrung Gottes eine notwendige, existentielle Form, sich dem **Geheimnis Gottes im eigenen Leben** zu nähern.

-Die Bibel zeigt, dass die Zuwendung, Liebe und Begleitung Gottes nicht nur allgemein, sondern **konkret** ist. Das heißt: Die Menschen durchleben Situationen ihres Lebens und entdecken darin Gottes Spuren. In allem, ob es den Menschen wohl ergeht oder sie in Not geraten, bleibt Gott ihr Begleiter.

Pater Kutenich unterscheidet „Seelenstimmen“, „Zeitenstimmen“ und „Seinsstimmen“, durch die sich Gott dem Menschen zeigen möchte. Es sind Anregungen in uns und um uns, die seine Pläne und Wünsche mitteilen wollen.

-„*Seelenstimmen*“ sind das, was in unserem Inneren lebt und sich regt, was die Begegnungen mit anderen Menschen, mit der Schöpfung und mit den Geschehnissen in unserem Inneren auslösen.

-„*Zeitenstimmen*“ sind die Ereignissen der kleinen und großen Geschichte, die Vorgänge in Wissenschaft und Technik, Zeitströmungen, Tendenzen und Mentalitäten in der Gesellschaft.

-„*Seinsstimmen*“ sind die Strukturen und Gesetzmäßigkeiten, die Gott in den Menschen und in seine gesamte Schöpfung hineingelegt hat, etwa die unveräußerbare Würde des Menschen und seines Lebens. Zu diesen Stimmen zählt, nach dem christlichen Verständnis, auch die biblische Offenbarung.

-Auf die Begleitung Gottes können sich die Menschen immer verlassen, auch und gerade dann, wenn die Lebenswege nicht so glatt verlaufen. Er ist der **treue Gott**. Entfremdung zwischen Gott und den Menschen (gemeint ist nicht die innere geistliche Erfahrung einer Gottesferne etwa bei Heiligen wie Therese von Lisieux) entsteht nur dann, wenn die Menschen sich abwenden, nicht seiner Spur folgen, sondern ohne ihn Spuren legen wollen.

-Gotteserfahrung ist letztlich ein Vorgang, der nur in einer **Einfachheit des Herzens** möglich ist. Nicht umsonst stellt Jesus auf die Frage, wer der Größte im Himmelreich sei (Mt 18,1-5), ein Kind in die Mitte. Kindsein bedeutet in diesem Zusammenhang, klein, unscheinbar und machtlos zu sein. Nur in dieser Haltung vor Gott kann der Mensch offen werden für Gottes Spuren und Wünsche in seinem Leben.

-Die gläubige Deutung von Erfahrungen sind notwendiger Weise immer **subjektiv**. Jeder Mensch und jede Menschengruppe erfährt, aufgrund verschiedener Dispositionen und Verstehenshorizonte, ein Ereignis oder Geschehen anders. Ebenso wird der Versuch, die Wünsche Gottes darin zu entdecken, unterschiedlich ausfallen.

-Damit die Einzelnen und Gruppen mit ihren Lebensdeutungen nicht in die Irre gehen, bedarf es einer „**Unterscheidung der Geister**“. Pater Kutenich unterscheidet den positiven „Geist der Zeit“, in dem Gott seine Wünsche und Pläne mit den Menschen ausdrückt, vom negativen „Zeitgeist“, in dem der Eigenwillen und die Irrwege des Menschen zum Ausdruck kommen.

Diese und andere Perspektiven der Gotteserfahrung und der gelebten Gläubigkeit im Sinne des praktischen Vorsehungsglauben weiter und noch intensiver zu erarbeiten, ist für die Schönstatt-Bewegung eine bleibende Aufgabe.

Praxis der „Spurensuche“

Kommt man beispielsweise in einer Familiengruppe oder in einem Glaubensgespräch der Gemeinde auf die Frage nach Gotteserfahrungen in unserem Leben zu sprechen, fällt es meist schwer, solche Erfahrungen zu benennen. Da fallen Bemerkungen wie: „Mein Leben ist doch so einfach und oft banal. Wo soll ich da Gott erfahren?“ „Ich erlebe nichts Besonderes. Wo soll da Gott sein?“ „Gott ist so groß. Wie soll ich ihn in meinem kleinen Leben finden?“ In der Tat benötigt der Mensch den besonderen Blick des Glaubens, um Gott im ganz einfachen, normalen und alltäglichen Leben zu finden.

Ein Blick auf die biblische Erzählung vom Gang der beiden Jünger nach Emmaus (Lk 24,13-34) zeigt, dass Jesus selbst im Umgang mit den Menschen zuerst am erlebten Leben ansetzt. Jesus kommt hinzu und geht ihren Weg mit. Er beginnt das Gespräch nicht mit der Erklärung von Wahrheiten, sondern stellt die Frage: „Was sind das für Dinge, über die ihr auf eurem Weg miteinander redet?“ Die Jünger sollen ihre Erfahrungen ins Wort bringen. Diese Erfahrungen greift Jesus auf und deutet sie: „Begrift ihr denn nicht. Wie schwer fällt es euch, alles zu glauben, was die Propheten gesagt haben...“

Nach diesem Modell geht die Meditationsform „Spurensuche“ vor, die in Gruppen und Kreisen der Schönstattbewegung aus dem praktischen Vorsehungsglauben entstand.

Nach einem ***Einstimmungsgebet***, das um Aufmerksamkeit für die Gegenwart Gottes und um die Hilfe des Heiligen Geistes bittet, folgen die Schritte:

1. Erinnern

Was hat mich in den vergangenen Tagen besonders umgetrieben, beeindruckt, angerührt? - *Ich lasse in Stille diese Erfahrungen noch einmal in meinem Inneren lebendig werden.*

2. Erzählen

Was möchte ich den anderen erzählen? - *Ich teile mit, was mir wichtig ist. Wach höre ich auf das, was die anderen einbringen.*

3. Entdecken

Was fällt mir bei diesen Erinnerungen besonders auf? Wo kann ich in dem Gehörten Gottes Spuren erahnen, seine Nähe, seine Liebe, seine Schönheit, seine Führung, seine Wünsche, seine Zumutungen, seine Unbegreiflichkeit?

Darüber kann ich mit den anderen ins Gespräch kommen.

4. Antworten

Wozu fühle ich mich gedrängt: zum Danken, Fragen, Klagen, Bitten, Schenken, mich oder etwas zu verändern? - *Ich überlege still für mich, was ich tun möchte.*

Wir können auch miteinander entscheiden, was wir gemeinsam in Angriff nehmen.

In einem **Dankgebet** wird das Magnifikat angestimmt.

Erfahrungen mit der „Spurensuche“

Viele Gruppen und Kreise innerhalb und außerhalb der Schönstatt-Bewegung haben mit dieser Meditationsform, die weit mehr ist als eine Methode und eine entsprechende geistige Haltung voraussetzt, ihre Erfahrungen gemacht. Hier einige Stimmen:

-Aus einer Familiengruppe: „Hier werden keine Umwege gemacht. Gleich kommt unser Leben zur Sprache und erfährt eine Tiefe wie sonst selten.“

-Ein Ehepaar: „Auf diese Weise erfahren wir viel mehr voneinander, was wirklich in uns vorgeht. Gott kommt unmittelbar ins Gespräch. Und uns fällt es leichter, von uns selbst zu sprechen.“

-Ein Jugendlicher: „Wir wissen nicht immer, was Gott uns mit unseren Erfahrungen sagen möchte. Aber wir bringen sie mit ihm in Verbindung.“

-Ein Jugendlicher in einer Gemeinde: „Das ist ja eine ganz andere Art von Glauben. Der hat ja mit mir selbst zu tun.“

-Der Regens eines Priesterseminars: „Es entsteht auf diese Weise eine ganz dichte Glaubensatmosphäre.“

-Eine Gemeindeferentin: „Wir haben die ‘Spurensuche’ in einem Kreis gemacht, in dem wir sonst ‘Bibel teilen’. Alle empfanden das als eine tolle Ergänzung, weil wir hier sofort über unser Leben sprechen.“

Ausblick auf einen Paradigmenwechsel

Die neue Sehnsucht der Menschen nach einem sinnerfüllten und geformten Leben ist eine Herausforderung an das Leben der Kirche insgesamt und an die Seelsorge im Besonderen. Es gilt Abschied zu nehmen von einer Seelsorge, die meint, Gott erst in das Leben der Menschen hineinbringen zu müssen. Eine Glaubensform und eine Seelsorge, die sich an der „Spurensuche“ der Menschen orientiert, gehen davon aus, dass Gott immer schon im Leben der Menschen mitgeht, ob die Menschen das wahrnehmen oder nicht. Indem Gott ja sagt zum Leben des Einzelnen, sagt er auch seine Begleitung für dieses Leben zu. Aufgabe der Seelsorge und der „Glaubensvermittlung“ wird es darum sein, den Menschen zu helfen, in ihren Erfahrungen dem Gott ihres Lebens auf die Spur zu kommen. Konkrete Schritte in diesem Prozess werden sein,

-die Menschen zu ermutigen, ihr Leben anzuschauen und ernst zu nehmen,
-die Menschen zu einer lebendigen, gläubigen Erzählgemeinschaft werden zu lassen,

-den Menschen zu helfen, ihr erlebtes Leben aus dem Glauben zu deuten - zu spüren, wohin die Führung Gottes ihr Leben lenken und begleiten möchte - dabei zwischen Anregungen Gottes und Zeitgeist zu unterscheiden,

-den Menschen Anregungen zu geben, wie sie Gott in ihrem Leben antworten können.

Diese Schritte, wie sie in der Meditationform der „Spurensuche“ gefasst sind, können gelingen, wie die oben genannten Erfahrungen zeigen. Doch nicht alle Menschen werden einen Zugang zu der „Spurensuche“ finden wollen und können. Andere werden sich schwer tun, ein Gespür dafür zu entwickeln, ihr Leben aus dem Glauben zu deuten und Antworten zu finden. Wieder andere werden vielleicht durch besondere Lebensumstände plötzlich offen sein für diesen Weg. Das zeigt, dass der Weg des Glaubens ein Weg der freien Entscheidung und der Berufung ist.



Der Autor: Hubertus Brantzen, geb. 1949, Dr. theol., Professor für Pastoraltheologie am Priesterseminar in Mainz und Ausbildungsleiter für Kapläne und Pastoralreferenten im Bistum Mainz, verheiratet, vier Kinder.

VON DER SPUR ZUR BEGEGNUNG

Lothar Penners

Bei der Spurensuche geht es um das Leben und Wirken aus dem praktischen Vorsehungsglauben. Der folgende Beitrag kreist schwerpunktmäßig um das originelle Motiv „Spurensuche“ und den möglichen Weg zum Aufspüren von Zeichen Gottes im persönlichen Leben und in der Welt.

Spuren – Zeichen und Zeichenpfade in der komplexen Wirklichkeit

Spuren und Spurensuche begegnet uns auf eine vielfältige Weise: Tierspuren im verschneiten, winterlichen Wald weisen uns darauf hin, dass dieser mehr, als wir oft meinen, „bevölkert“ ist; dass, bevor wir uns aufgemacht haben, schon Hase, Fuchs und Reh durch den Wald „gewandert“ sind. Manche Spur beschäftigt uns; sie beflügelt die Fantasie: es wäre schön, das Wild, das vor unserem Auftauchen den Pfad gekreuzt hat, selbst zu sehen. Im Reich der Natur gibt es wohl die zufällig entdeckte Spur; aber auch die gezielt verfolgte: des Jägers, der sein Wild erjagt; des Indianers auf dem Kriegspfad. In der Kulturwelt mögen wir denken an Archäologen und Historiker und deren Suche nach Fragmenten und Quellen; an den Therapeuten, den eine seelische Verwundung nach den lebensgeschichtlichen Ursachen fragen lässt. In der Außenwelt stoßen wir auf die Vielzahl der Verkehrszeichen als Teilmomenten des konzipierten Steuerungssystems, das den Verkehr als Ganzen regelt. Spuren können offen liegen oder verdeckt sein: sie gehören zu unserer Lebenswelt und bilden Pfade in der komplexen Wirklichkeit, ihrer verschiedenen „Regionen“ und den Ungleichzeitigkeiten zwischen Gegenwart und Wahrnehmung dessen, was in dieser Welt für uns Menschen von Bewandnis ist.

Der Mensch, schicksalhaft ein Spurensucher

Das Verfolgen dieser oder jener der genannten Spuren mag im Einzelnen in unser menschliches Belieben gestellt sein. Die Auswahl mag bestimmt sein von unserer jeweiligen Interessenperspektive: nicht jeder geht auf die Jagd oder gräbt nach Tonscherben. Insgesamt aber sind wir schicksalhaft Spurensucher. Wir leben unser Leben unter der Voraussetzung dessen, was Bernhard Welte das Sinnpostulat genannt hat: wir können gar nicht anders als annehmen und „fordern“, dass unser Leben einen Sinn hat. Wir suchen fortwährend nach Teilmomenten, die wir „lesen“ auf einen Gesamtsinn hin. Im Grunde genommen buchen wir jede Erfahrung als Spur oder Mosaiksteinchen zu einem Gesamtentwurf. Religiös gesehen hat dieser Ge-

samentwurf zu tun mit dem, was wir im Vorsehungsglauben den Plan Gottes nennen, die Gesamtheit seines Heilsplanes für die Menschheit im Ganzen und im Einzelnen (Thomas von Aquin: Ratio ordinis in finem). Sofern wir es nicht aufgeben, nach dem Sinn unseres Lebens zu fragen oder nach dem Weisheits-, Liebes- und Allmachtsplan Gottes mit unserem Dasein, sind wir alle schicksalhaft oder notwendigerweise Spurensucher.

Spuren Gottes in der Welt

So bleibt es nicht aus, dass der Mensch – ob er will oder nicht – auf der Suche ist letztlich nach dem verborgenen Gott. Religiös gesehen, ist das, was philosophisch gesehen Sinnpostulat meint, identisch mit der Sehnsucht des Menschen nach dem Absoluten, die wiederum in der Verwandtschaft des Geschöpfes mit dem Schöpfer gründet. *„Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht schon gefunden hättest; und damit du nicht aufhörst, mich zu suchen, bin ich unendlich“*, heißt es bei Augustinus. Pascal weist darauf hin, es sei geradezu das Plausible, dass Gott den Menschen nach dem Verlust seiner ursprünglichen Integrität nicht einfach gegeben sei, sondern dass er ihn eben suchen müsse. Anselm von Canterbury: *„Wenn du nicht hier bist, wo soll ich dich, den Abwesenden, suchen; wenn du aber überall bist, warum schaue ich dich nicht in deiner lebendigen Gegenwart?“* Anselm bringt die quasi paradoxe Situation des Menschen in dem Problem der Gottsuche auf den Punkt: Gott scheint nicht dort zu sein, wo der Mensch sich aufhält. Dieser muss sich also aufmachen, den verborgenen Gott zu suchen. Wenn Gott aber überall sein soll, wie nicht zuletzt ja die Glaubenslehre dem Menschen sagt, entsteht die Frage, warum der Mensch Gott nicht schauen könne in seiner lebendigen Gegenwart. Es scheint, dass der Vorgang der Spurensuche uns behilflich sein kann in der Bewältigung und Füllung der Klammer zwischen der Erfahrung des Nichtvorhandenseins und der gesuchten Präsenz Gottes überall. Dazu ist es zunächst hilfreich, auf eine klassische Unterscheidung zu schauen, die der Theologie zugewachsen ist in ihrem Bedenken der Abbildlichkeit der Schöpfung gegenüber Gott, ihrem Schöpfer. Bezugnehmend auf die theologische Tradition spricht etwa Bonaventura von einer Trias: er unterscheidet die Spuren (*vestigia*) von den Bildern (*imagines*) und deren Ähnlichkeit mit Gott (*similitudo*). Mit Spuren meint der Franziskaner-Theologe die untermenschliche Natur; etwa der Gesteine, der Pflanzen, der Gestirne, d.h., der Natur im Ganzen, die eine auf Gott verweisende Gleichniswelt darstellt, weil Gott auch in sie etwas von seiner Sinnhaftigkeit, Würde und Schönheit, im Ganzen: seiner Vollkommenheit, hineingestiftet habe. Wer etwa wie Franziskus in der Klarheit des fließenden Wassers etwas vom Leben Gottes ahnt, der ist dem Schöpfer auf der Spur. Spuren sind indessen nicht einfach auch schon das Gesuchte oder der Gesuchte. Die Spur der Hasenpfote ist nicht der ganze Hase; das fließende Wasser mag ein Hinweis auf Gott sein, aber es ist nicht Gott selbst. Bei Bonaventura kennt die Spurensuche gerade eine Steigerung: der

Mensch als ein Wesen, das Ich und Du sagen kann, das Zuwendung schenken und empfangen kann, gleicht Gott um eine erhebliche Dimension mehr. Deswegen nennt Bonaventura den Menschen nicht nur eine Spur, sondern ein lebendiges Bild von Gott. Bonaventura steigert noch einmal: nicht jeder Mensch und damit jedes „Bild“ Gottes ist ihm auch ähnlich, vor allen Dingen in seiner eigentlichen und zentralen Wesenseigenschaft, nämlich der Liebe. Gerade weil der Mensch freie Person ist, kann er das Bild Gottes in sich selbst verkehren. Nur wer liebt, ist in vollem Maße Gottes Bild und Gleichnis (*similitudo*).

Wir treffen also auf unterschiedliche Zeichen Gottes in dieser Welt. In dem, was Bonaventura die „Spuren“ Gottes im engeren Sinne nennt, berühren wir lediglich den „Saum seines Mantels“ (J. Kentenich); im Menschen treffen wir auf die „Spur“, die am Geheimnis des Dreifaltigen Gottes teilnimmt, insofern der Mensch Person ist, die uns, ähnlich wie Gott selbst, Zuwendung, Annahme, Gespräch und Ergänzung schenken kann.

Spuren sind etwas von Gott – aber nicht Gott selbst

Wo immer wir den Spuren Gottes begegnen, Spuren im engeren oder im weiteren Sinne wie hier im Sinne des Heiligen Bonaventura unterschieden, treffen wir immer auf Spuren *Gottes*. Wenn unsere Gottsuche im konkreten Alltagsleben ernsthaft und konsequent geübt wird, beschenkt sie uns mit immer neuen Zugängen zu Gott. Unsere Gotteserfahrung bekommt Reichtum und „Farbe“. Gott mag uns dann begegnen in der Schönheit und Frische einer Anlage inmitten einer Großstadt; im Antlitz eines Menschen; im Glücken einer Begegnung; in der Betroffenheit über eine ernste Nachricht; in der Erfüllung eines Wunsches; im Geschenk eines Briefes oder einer geglückten Überraschung. Die Bandbreite des Lebens erschließt etwas vom Reichtum und der Unerschöpflichkeit Gottes. Gottes geheimnisvolles Wesen scheint auf in den unterschiedlichsten Brechungen. Die angenehmen und frohmachenden Erfahrungen verstärken unser Ja zum Leben und unsere Existenz im Glauben. Die Herausforderungen, die wir annehmen, lassen uns wachsen im Vertrauen auf die tragende Kraft Gottes.

Insgesamt werden wir inne, wie vielfältig Gott in unserer konkreten Welt anwesend „ist“, wenn wir ihn immer neu entdecken. Wenn wir nicht zusammen mit vielen Mitmenschen in unserer Zeit auch immer wieder eine gewisse Ferne und Abwesenheit Gottes erfahren würden, wären wir vielleicht dabei, mehr oder weniger „Pantheisten“ zu werden, d.h., jene Wendung im Gottesbild und in der Gotteserfahrung mit zu vollziehen, bei der „Gott“ und das „Leben“ miteinander Eins werden.

Um so mehr mag uns grundsätzlich und praktisch in der Übung der Spurensuche aufgehen, dass wir eigentlich in ihr „nur“ etwas von Gott, aber nicht Gott selbst zu fassen bekommen – so sehr auch der Schimmer des Unendlichen und des Sinnentbergenden uns begegnen mag, was uns im übrigen in der Begegnung mit den Menschen nicht viel anders geht. Auch da nehmen wir zunächst und oft über weite

Strecken ja oft nur etwas am anderen wahr; das Geheimnis einer Person wird uns auch da nicht ohne weiteres offenbar, so sehr es sich auch in bestimmten gnadenhaften Momenten der Begegnung zeigen mag! So mag uns denn die praktische Spurensuche weiterführen zu dem, was wir die Mitte des Glaubens nennen können. Die vielen möglichen Erfahrungen weisen hin auf das, was Pater Kentenich mit der theologischen Tradition die Haupteigenschaften Gottes nennt, näherhin: seine Weisheit, Güte und Macht, die wiederum teilnehmen am Unendlichkeitscharakter des Absoluten. Weiter: wir loten aus, was wir in der Spurensuche immer schon vorausgesetzt haben: dass die vielen Einzelzüge unserer Gottesbegegnungen nicht zerfallen, sondern auf verborgene Weise aufgehoben und gesammelt sind in dem, was wir die Persönlichkeit Gottes nennen. Theologisch betrachtet können wir sagen: wir verwurzeln uns neu in dem, was man die natürliche Erkenntnis Gottes oder den Zugang zu Gott über das Werk seiner Schöpfung nennt. Aber auch das wird uns auf die Dauer nicht genügen. Da wir die Spurensuche als Christen betrachten, kann für uns die Mitte des Glaubens in nichts anderem bestehen als in jener Selbstmitteilung Gottes, die uns geschenkt wurde in der *Menschwerdung Gottes in Jesus Christus*, den das Neue Testament das *Bild des unsichtbaren Gottes* nennt (Kol 1,15), in ihm ist der ganze und ungeteilte Ursprung der Wirklichkeit und die Erfahrungsbreite des menschlichen Lebens und der Geschichte gegenwärtig; in ihm „ist das Leben erschienen, das beim Vater war“ (1 Joh 1,2); „er, der am Herzen des Vaters geruht hat, hat Kunde gebracht“ (Joh 1,18). Nur in ihm ist die volle Gegenwart des Unendlichen, die wir suchen; dort, wo wir in die Begegnung mit ihm vorstoßen: in seinem Wort, in seinem Sakrament; in seiner Kirche; in solchen, in denen die durch Christus in die Welt gekommene Liebe des dreifaltigen Gottes lebt. In Jesus Christus geht uns auch die subjektive Mitte unseres Glaubens auf: dass es nicht nur den großen allgemeinen Heilsplan Gottes gibt, den er in der Heilsgeschichte verwirklicht, sondern auch den individuellen und originellen Lebensplan, den Gott mit dem Verlauf jeder Lebensgeschichte verbindet. Die Gesamtheit der Spuren, auf die wir aufmerksam werden, lädt uns letztlich ein, nach den Führungswegen Gottes im Ganzen zu suchen; jenem Gottesgedanken und Gotteswunsch nachzutasten, der letztlich identisch ist mit unserem persönlichen Ideal. Nicht, als ob wir dieses letztlich „wissen“ könnten, aber wenn wir davon ausgehen können, dass es derlei gibt, wächst unsere gläubige Hellsichtigkeit nicht nur für die Einzelspur, sondern auch für eine Spurensuche, die auf den Heilsplan Gottes individuell und universal verweist.

Spurensuche und kirchliche *communio* (Gemeinschaft)

Auch wenn wir streckenweise erfahren dürfen, dass die Spurensuche zu einer gewissen Reichhaltigkeit und Dichte in unserem Glaubensleben führt, mag es Abschnitte geben, in denen uns deutlich wird, dass ihr auch etwas stark Fragmentarisches anhaftet. Sei es, dass wir das Empfinden haben, uns im Kreise bestimmter Erfahrungen zu bewegen; sei es, dass uns aufgeht, dass unsere entdeckten Spuren

gelegentlich eher wie Zufallstreffer erscheinen; sei es, dass wir nicht so recht zu einer Antwort finden. In solchen Erfahrungen spüren wir, dass wir in unserem Glaubensvollzug auf Ergänzung durch andere angewiesen sind. Da mag uns die Spurensuche in einem Gesprächskreis eine Hilfe sein, der uns die Möglichkeit zum Austausch schenkt und in dem wir mitbekommen, wie andere ihren Glaubensweg gehen; in dem das Licht und die Not der anderen im Umgang und im Ringen mit dem lebendigen Gott unseren Weg streift.

Nur in der *Communio* der ganzen Kirche schließlich werden wir inne, dass uns Spurensucher immer schon vorausgegangen sind und dass es herausragende Spurensucher gerade auch in der Kirche unserer Epoche gegeben hat. Mit anderen Worten, dass es in der *Communio* der Kirche exemplarische Glaubenswege gibt, die ein Licht werfen auf die Sendung des Glaubens in der Gegenwart und Zukunft; dass es in der Kirche Spurensucher gibt und gegeben hat, denen gerade in den Zeichen der Zeit Anrufe des lebendigen Gottes begegnet sind, die sie im Licht des Glaubens, das heißt aus dem Evangelium Christi, gedeutet und beantwortet haben. Unter diesen mag es immer auch wieder solche gegeben haben, die in der Begegnung mit dem lebendigen Gott nicht nur seine führende Hand und sein verhalten leuchtendes Antlitz schauen durften, sondern denen eine *besonders dichte Erfahrung der Gegenwart Gottes* geschenkt wurde, wie sie beispielsweise mitten aus der Alltagswelt auf dezente Weise im Tagebuch Romano Guardinis anklingt:

„München, 4. Advent 1953: Ich will es aufschreiben, obwohl es nichts aufzuschreiben gibt... Es war schon halb eins vorbei, ich wollte aber noch ein wenig lesen ... Dann fühlte ich die Stille; die Lichter brannten und mir war friedvoll zu Sinn und alles war – ja es war voll. Gegenwart war da in allem. Nichts hätte gesehen werden können oder vernommen. Das niedrige lange Büffet, und der Tisch mit der alten Decke und die Vorhänge vor den Fenstern. Aber „Es“ war da. Nichts hätte gesagt werden können. Aber wenn das, was unfassbar in allem war, hervorgetreten wäre, wäre alles erfüllt gewesen.

Ich bin dann niedergekniet und habe versucht, Ehrfurcht und Bitte zu sagen, ohne zu stören. Dann bin ich wieder zu meinem Buch zurückgekehrt, und wie ich von ihm aufsaß, war immer noch alles still und freundlich; aber die Gegenwart war nicht mehr da.“¹

Nüchterne Redlichkeit und Glaubenswärme

Die oben beschriebene Erfahrung der Gegenwart Gottes an einem adventlichen Abend bei Romano Guardini würde die spirituelle Theologie wohl als mystisch im weitesten Sinne bezeichnen. Sie ist, wie der Text ausweist, nicht gebunden gewesen an ein ausdrückliches Bemühen, wie es in der Spurensuche angestrebt ist (un-

¹ Guardini, Romano, Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns, Notizen und Texte 1942 – 1964, Schönigh – Verlag, Paderborn 1980, 76.

beschadet dessen, dass Leben und Denken Romano Guardinis insgesamt wohl als eine dauernde Gottsuche bezeichnet werden muss). Solcherart Erfahrung der Gegenwart Gottes wurde offensichtlich ohne jede momentane Intention geschenkt. Deswegen ist eine solche Gotteserfahrung in der Spurensuche wie in dem gesamten Leben aus dem praktischen Vorsehungsglauben, nicht angestrebt. Selbstverständlich bleibt Gott auch hier frei in der Gewährung solcher erlebnismäßig geschenkten Erfahrung seiner Gegenwart. Die Spurensuche ist aber zunächst mit einer „nüchternen“, alltäglichen Glaubenshaltung verknüpft. Spurensuche stürzt sich nicht in einen vorschnellen Enthusiasmus. Ihr genügt grundsätzlich die gläubige Überzeugung, dass Gott auf verborgene Weise da ist; dass er gegenwärtig ist durch seine führende und fügende Hand. Wohl weiß sie sich im Aufleuchten seiner kleineren oder größeren Geschenke (oder Herausforderungen) rückverbunden mit seiner ewigen und unendlichen Liebe, die nicht zufrieden ist mit dem „Lesen“ seiner Spuren oder einer Spurenfolge, sondern die als lebendiges Du auf die Antwort der Liebe wartet. Deswegen ist es wichtig, dass die Spurensuche so lange bei dem Innewerden der Spur verweilt, bis diese die Mitte des Herzens erreicht und Gegenliebe weckt. Die nüchterne Redlichkeit in der Grundeinstellung zielt gleichwohl auf die lebendige Mitte im Menschen. Sie zielt auf die Beteiligung des Herzens.

Ziel der Spurensuche: Antwort im Liebesbündnis – werkzeugliche Verfügbarkeit

Das Suchen und Innewerden göttlicher Spuren in Welt, Geschichte und Leben bleibt aber auch nicht stehen bei einer rein affektiven, gemüthhaften Resonanz. Gott schenkt uns viel mehr im Geschenk seiner Spuren die Möglichkeit, uns tiefer mit ihm zu verbinden. Vorsehungsglaube und bündnishaftige Bindung gehören immer zusammen. Gott führt letztlich nicht irgendwohin oder weist auf irgendetwas hin, er führt uns zu sich. Er will uns tiefer beheimaten in seinem Herzen und in seinem Plan. Beides noch einmal, um uns letztlich teilnehmen zu lassen an der Verwirklichung seiner Absichten mit unserem Leben, unseren Aufgaben und unserer Welt. Die affektive Liebe will zur effektiven Liebe werden; will den mitverantwortlichen Bündnispartner. Dieser wächst hinein in die Liebesabsichten Gottes in dem Maße, wie er werkzeuglich verfügbar ist für die Absichten Gottes. In der Entstehung der Grundmomente der Spiritualität Schönstatts war das vorsehungsgläubige Fragen nach der Erkenntnis des Willens Gottes verbunden mit der Werkzeugsfrömmigkeit. Werkzeugliche Verfügbarkeit des Menschen muss stets fragen nach dem, was Gott von ihr will. Dieser grundsätzliche Zusammenhang ließ Pater Kentenich ausdrücklich fragen nach einer Kriegerologie des göttlichen Willens. Dies führte ihn zur Differenzierung des Sprechens Gottes in der Trias „Sein, Seele, Zeit“; das heißt der zu entschlüsselnden Sprache Gottes in der Beschaffenheit seiner Schöpfung, den Zeichen der Zeit und den Anregungen des Heiligen Geistes in der Innerlichkeit der menschlichen Seele, die Gott auf individuelle Weise führt.

Spuren Gottes, Spuren des Menschen

So weit sich unsere Spurensuche bewegt über den Rahmen der vom Schöpfer geschaffenen Natur hinaus und damit im Raum der auf den Menschen zurückgehenden Kultur, ist dabei alleweg darauf zu achten, dass wir die Absichten Gottes nur in einer doppelten Durchsichtigmachung ausfindig machen können. In der Kulturwelt zumal stoßen wir zunächst auf die Spuren des Menschen. Die Gebrauchsgegenstände im Haushalt, das Verkehrswesen, die Welt unserer großen Städte mit den je verschiedenen Zonen von Industrie und Handel, von Bildung und Bildungseinrichtungen, Regierung und Verwaltung, von Geschäftsleben und Gastronomie, von Verkehrsadern und Wohngebieten. Das alles geht zunächst zurück auf den Menschen, „Schöpfer und Geschöpf seiner Kultur“ (M. Landmann). Nur, indem wir dies alles sehen, wahrnehmen und handhaben im Blick auf das Wohl des Menschen und der Gesellschaft, stoßen wir auf Absichten und in dem Sinne auf Spuren Gottes. Diese doppelte Durchsichtigmachung ist ein wichtiger Schritt nicht nur im Blick auf die Spurensuche, sondern auch im Blick auf das Weiterwachsen lebendiger Gläubigkeit, ja Religiosität im Ganzen, in der namentlich durch Technik und Industrie geprägten Kultur. Nur eine humane Kultur, d.h. eine, die das Wohl des Menschen, individuell und gemeinschaftlich gesehen, im Blick hat, wird transparent für ihre religiöse Dimension. Die moderne Kultur braucht deswegen auf Dauer nicht weniger religiös zu sein. Gerade das stärkere Miteinander der Menschen und die in der Stadtkultur konzentrierte Wertdichte des vom Menschen Hervorgebrachten kann auch zu größerer Dichte der Religiosität führen. Nicht nur eine agrarische Kultur kennt Lebensbänder zur Transzendenz; die Stadtkultur nicht weniger. In der Schlussvision der geheimen Offenbarung erscheint die neue Schöpfung nicht umsonst im Bild des neuen Jerusalem, das vom Himmel herabsteigt. Die Braut des Lammes ist die Heilige *Stadt*.



Der Autor: Lothar Penners, geb. 1942, Dr. theol., Dozent für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar, verschiedene Aufgaben innerhalb des Säkularinstituts der Schönstatt-Patres und der Schönstatt-Bewegung.

LITERARISCHE UND THEOLOGISCHE ANREGUNGEN ZUM THEMA VORSEHUNG / VORSEHUNGSGLAUBE

Otto Amberger

Literaturbericht

Das Thema Vorsehung/Vorsehungsglaube hat trotz mancher Unkenrufe (man denke an das Buch von Carl Amery „Ende der Vorsehung? Die gnadenlosen Folgen des Christentums“, Reinbek 1972) nichts an theologischem Interesse eingebüßt. Exemplarisch seien hierfür vier wissenschaftliche Arbeiten aus den letzten Jahren genannt, die sich diesem Themenbereich zuwenden. Sie kommen alle aus dem Bereich evangelischer Theologie¹.

Bauke-Ruegg, Jan, Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie (Theologische Bibliothek Töpelmann. 96), Berlin 1998, XVII+569 S.

(1996/97 als Dissertation an der Theologischen Fakultät in Zürich eingereicht)

Bauke-Ruegg gibt Einblicke in die neuzeitliche und (post)moderne Diskussion über die (All-)Macht Gottes. So setzt er sich zum Beispiel in literarischer Hinsicht mit der Rede von der Ohnmacht Gottes nach 1945 auseinander (darunter in besonderer Weise mit dem Werk von Wolfgang Borchert). Benannt wird in philosophischer Hinsicht Hans Jonas und sein Versuch der Rede von Gott nach Auschwitz. Jonas spricht von der Ohnmacht Gottes angesichts solcher Greuelthaten, pointiert auf den Punkt gebracht: „Und da sage ich nun: nicht weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte, griff er nicht ein.“ (143) Bauke-Ruegg nennt auch die Einwände, die gegen eine theologische Rede von der Ohnmacht Gottes vorgebracht werden, etwa Nicht-Schriftgemäßheit solcher Rede (Verweis auf Karl-Josef Kuschel / Hans Küng [189]), das Problem einer Verdoppelung und Verfestigung des Leids (Johann Baptist Metz [191]), einen seelsorgerlich-psychologischen Einwand, dass die Vorstellung von einem ohnmächtigen und leidenden Gott eine soteriologische Dürftigkeit und Lebensunfreundlichkeit aufweist (Karl Rahner [194]) und schließlich theologisch-rationale Schwierigkeiten, die Ohnmacht Gottes zu denken (Walter Bernet [198]). An besonderen theologischen Beiträgen zur Reflexion über die Allmacht Gottes skizziert Bauke-Ruegg die von Rudolf Bultmann und Wolfhart Pannenberg. Theologiegeschichtlich geht er zurück auf klassische protestantische Konzeptionen wie etwa die des Johann Gerhard (1582-1637, dieser wird auch in seiner Auseinandersetzung mit den Calvinisten und Sozinianern genannt), aber auch im Rahmen

¹ Die Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Seitenzahlen in den einzelnen Werken.

der Dogmatik und Gotteslehre auf biblische Grundlegungen und philosophische Erwägungen in der Antike (wie etwa bei Augustinus, Dionysius Areopagita) und im Mittelalter (Petrus Damianus).

Bauke-Ruegg bestimmt seine eigene Position zum Thema Allmacht dadurch, dass er den Zusammenhang von Allmacht und Liebe genauer skizziert: „patientia [vgl. 1.Kor 13,4] läßt sich ... als Allmacht der Liebe bezeichnen, wenn 'Allmacht' nun nicht im Sinne des vulgären Allmachtsverständnisses verstanden wird (eine Liebe, die alles kann, alles beherrscht und sich gleichsam automatisch beim Geliebten durchsetzt, ist nicht länger Liebe, sondern Vergewaltigung und Zwang unter und im Namen 'Liebe'), sondern so, dass zur Liebe Gottes auch die Erfahrung von Ohnmacht und Leiden gehört. Nicht die Allmacht bestimmt den Liebesbegriff, sondern die Liebe den Allmachtsbegriff und qualifiziert ihn so vollkommen neu. Das heißt unter anderem, dass sie diese Allmacht der Liebe Gottes nicht pompös und glorios vollzieht. Sie wirkt und vollzieht sich im Unscheinbaren und Alltäglichen und ist in diesem Sinne stets eine verborgene, verborgen in den Geschehnissen des Alltags, verborgen aber auch so, dass sie gerade dort am Werk ist, wo es (in aller Regel) niemand vermutet.“ (508) Theologisch heißt das für ihn, „das Augenmerk von der potentia dei auf die patientia dei zu lenken, vom 'Allmächtigen' auf den 'Allerhalter'.“ Damit verbunden plädiert Bauke-Ruegg für ein „schwaches Denken“ im Raum der Theologie, das es wagt, nicht immer alles erklären zu wollen und zu müssen ...“ (508f.).

Bernhardt, Reinhold, Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999, 480 S.

(von der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg als Habilitationsschrift 1997 angenommen)

Wie der Verfasser in seinem Vorwort deutlich macht, geht es ihm darum, „die Vorsehungslehre als Reflexion auf Gottes Wirksamkeit in der Welt aufzufassen. Damit wird sie zu einem für die gesamte Theologie zentral bedeutsamen Konzept, das bei nahezu jeder theologischen Erwägung, aber auch in vielen kirchlichen Handlungsvollzügen und im Glauben der Christen eine wichtige Rolle spielt“ (13). Es geht also darum, die Bedeutung der Vorsehungslehre im umfassenden Ganzen der Theologie und des Glaubenslebens aufzuzeigen. Entsprechend auch seine Unterscheidung von Vorsehungsglauben und Vorsehungslehre: „Im lebensbegleitenden rituellen Handeln der Kirche findet der Vorsehungsglaube seine ekklesiale Vollzugsform; in Predigt und Seelsorge sprechen Repräsentanten der Kirche den Gläubigen Gottes bergende Nähe, seine schützende Bewahrung und seine führende Begleitung zu. Gebet und Lieder bringen Zuversicht zum Ausdruck, dass Gott sowohl die Lebensgeschichten einzelner Menschen, als auch die Universalgeschichte tätig 'lenkt', um sie seinem eschatologischen Reich entgegenzuführen.“ (18)

Interessant ist dabei folgende Beobachtung: „Im Gegensatz zur theologischen Vorsehungslehre war der Vorsehungsglaube weitgehend 'aufklärungsresistent', was seinen Grund darin hat, dass er nicht nur menschlichen Grundbedürfnissen der Lebens- und Weltorientierung entgegenkommt, sondern auch von jenen ... Glaubensinhalten relativ unabhängig ist, die aufklärerischer Kritik verfielen. [Gemeint sind vor allem die christologischen Dogmen.] Doch gerade diese scheinbare Unabhängigkeit vom spezifisch Christlichen, machte ihn selbst innerhalb der Theologie suspekt.“ (18)

In der Einleitung (17-57) entfaltet Bernhart die Fragen, die seinem Konzept zu Grunde liegen. Dabei geht es ihm vor allem um die Darstellung der „speziellen Heilssorge Gottes“ (35) als zentralem theologischen Anliegen, das dann in entsprechenden Fragen entfaltet wird: „Lassen sich Gott *individuelle* Akte zuschreiben? - Wie sind sie zu denken? In welcher Weise kann die Vorstellung eines Vorsehungshandelns Gottes plausibilisiert werden? Wie sind die Aussagen zu verstehen, die Gott Handlungsfähigkeit präzisieren?“ (35)

Die letztgenannte, sehr weitreichende Perspektive wird nochmals zugespitzt. Sie soll durch die Konzentration auf *eine* der elementaren Leitfragen vorgenommen werden, die sich sinnvollerweise an die Rede vom Wirken Gottes in der Welt stellen lassen:

„Wie wirkt Gott? (Modus des Wirkens)

Was wirkt Gott? (Inhalt des Wirkens)

Mit *welchem* Ziel wirkt Gott? (Telos des Wirkens)“ (35)

Hinzunehmen lässt sich noch die Grundfrage: „Wie ist Gottes Relation zur Welt zu denken, dass ihm solches Wirken präzidiert werden kann?“ (35) Also im Vordergrund stehen nicht spezifische Inhalte, mit denen das Wirken Gottes beschrieben wird, sondern die Beziehung zwischen Gott und der Welt, die in der Vorsehungslehre ihren Kristallisationspunkt gewinnt. „Damit aber widerfährt ihr die Erhebung aus der Marginalität eines eher theologiegeschichtlich bedeutsamen Einzelthemas der Gottes- bzw. Schöpfungslehre zum Kristallisationszentrum der Beziehung zwischen Gott und der Welt, so dass man ... konstatieren kann: 'Belief in providence is the very sturcture of religious life: belief that God acts ...'.“ (37)

Ohne die umfangreiche und anregende Arbeit in allen Teilen darstellen zu können, sei hier besonders auf den letzten Teil verwiesen. Bernhart bringt hier eine zusammenfassende Gegenüberstellung von drei Modellen, „die Gottes Wirken in der Welt auf ihre je eigene Weise zum Ausdruck bringen“.

Im Blick auf ihre jeweilige Leitmetaphorik heißt das dann:

„1. Das *aktuale* Modell ist am schaffenden menschlichen Handeln, der königlichen Herrschaftsausübung und der richterlichen Rechtsprechung entwickelt. Es stellt sich dementsprechend in Metaphern dar, die kreativen, direktiven, juristischen, aber auch kurativen Tätigkeiten korrespondieren. Gott erscheint als transzendente, personale Aktinstanz.“ (440) Gemeint ist in traditioneller dogmatischer Sprechweise die Weltregierung Gottes, biblisch verbunden mit Vorstellungen wie dem des altorientalischen Königtums.

„2. Dem *sapiential-ordinativen*, an logoshaften Strukturen der Wirklichkeit (als göttlich figurierter Seinsordnung) gebildeten Modell korrespondieren bildhafte Beschreibungen, die dem Bereich des strukturbildenden, teleologisch-ordnenden Wirkens entnommen sind - etwa dem Bereich des organischen Wachstums auf eine initial angelegte Reifegestalt hin, der rationalen Planung zielgerichteter Ereignisfolgen oder der Konstruktion perfekter mechanischer Artefakte.“(440) Gemeint ist, dass Gott die Welt in seiner Weisheit lenkt und führt.

„3. Das an übernaturalen, übermechanischen und überpersonalen Kraftwirkungen gewonnene Modell der *operativen Präsenz* erschließt sich in der Metaphorik inter- und transpersonaler Energien (wie der 'Macht der Liebe'), der tröstenden, schützenden, bergenden Gegenwart einer signifikanten Bezugsperson ('Anwesenheit' im Heidegger'schen Sinne), des stabilisierenden Umgebenseins von einem heilsamen Umfeld (wie in dem In-Sein eines Embryos im Mutterleib) usw.“ (441) Als Beispiel sei hier das bekannte Lied von Dietrich Bonhoeffer „Von guten Mächten treu und still umgeben, behütet und getröstet wunderbar ...“ genannt.

Verfolgt man den Versuch Bernhards, die Vorsehungslehre im Gesamt der Theologie zu verorten, so ergibt sich ein konturenreiches Gesamtbild:

Verortung der Vorsehungslehre in der Pneumatologie: Theologiegeschichtlich hat die Vorsehungslehre eine Wanderung vollzogen. Bei Thomas von Aquin ist sie in der Gotteslehre verortet, bei den Reformatoren in der Schöpfungslehre und bei Karl Barth in der Christologie. Bernhardt verortet sie in der Pneumatologie, und zwar deswegen, „weil sie a) stärker als eine von der Gotteslehre her entwickelte Darstellung (wie bei Thomas) die externale Dimension des Wirken Gottes zum Ausdruck zu bringen vermag, b) stärker als eine von der Schöpfungslehre her entworfene Ausarbeitung (wie in Luthers Vorsehungsglauben und dann in der lutherschen Orthodoxie) die Trennung von Welt- und Heilshandeln zu überwinden imstande ist ..., c) stärker als eine christologisch interpretierte Fassung (wie bei Barth) die über kirchliche Vermittlungen der Christuswirklichkeit hinausreichende Universaldimension der Wirksamkeit Gottes wiederzugeben erlaubt.“ (444) Entsprechend ist der Geist Gottes „effector providentiae“, das heißt: „Gott wirkt *im Geist*. Sowohl die kreative, wie auch die revelative und die aktuell-vergegenwärtigende und gewißmachende Aktivität vollzieht sich im Geist als dem effector der Providenz.“ (445)

Aufhebung der Trennung von Welt- und Heilshandeln Gottes: Bernhardt verhält sich zurückhaltend gegenüber einem Dualismus vom Welt- und Heilshandeln Gottes, wie ihn gerade die lutherische Tradition im Anschluss an das Schema von Gesetz und Evangelium betont hat. Es handelt sich hier nach seiner Meinung um eine sekundäre theologisch-analytische Unterscheidung, die aber positiv zum Ausdruck bringt, „dass das *eine*, allumfassende Wirken Gottes unter den Bedingungen der geschöpflichen Wirklichkeit nicht uniform, sondern immer nur in der Polarität der inanspruchnehmenden und freimachenden, die Welt gestaltenden und sie erlösenden, den Menschen zum Tun des Rechten verpflichtenden und ihn ohne alle seine Verdienst gerechtsprechenden Gegenwart Gottes zur Wirksamkeit kommt.“ (450)

Wirken Gottes in der „Macht der Schwachheit“: Mit dieser Ausdrucksweise macht Bernhardt deutlich, dass „Gottes Weltwirksamkeit ... nicht die Gewalt unbedingter Selbstdurchsetzung“ eignet, „sondern die geistige ‘Macht der Schwachheit’, ‘denn die Liebe setzt sich nicht anders durch als allein durch Liebe’. Sie bleibt eine Gebrochene, weil an widerstrebenden ‘Mächten’ immer wieder Brechende. Ihre uneingeschränkte Durchsetzung ist Gegenstand eschatologischer Verheißung, während sie sich innerzeitlich in der Kraft des Geistes - und auf diese begrenzt - immer nur im Konflikt mit den Strukturen der gegenwärtigen Weltverfassung realisiert.“ (453) Bernhardt sieht also den Zusammenhang von Liebe und Freiheit in Verbindung mit dem vorsehenden Wirken Gottes. Gott respektiert in seiner Liebe die Freiheit des Menschen, und versucht, ihn ohne Zwang für seine Ziele zu gewinnen, wohl wissend, dass dieses Handeln in Liebe immer auch von Strukturen des Bösen bedroht ist und sich ihnen gegenüber zu bewähren hat. Bernhardt expliziert es so: „Der Modus der Wirksamkeit Gottes ist dabei am ehesten in der Analogie persuasiver Sprechakte zu deuten: als freie interpersonale Einflußnahme durch Motivieren, Überzeugen, Zu-Reden, Aufklären, Erleuchten, Begeistern, Vorstellen erstrebenswerter Leitbilder usw., aber auch durch Anklagen und Urteilen und schließlich durch Freisprechen, Vergeben, usw. Konstitutiv für solche Akte ist, daß sie auf das Gegenüber keine wie ein Objekt zwingende Wirkung ausüben, sondern nur als kommunikatives Freiheitsgeschehen vollziehen können. D.h. sie wirken unter partizipativem Einbezug des Gegenübers in reaktiven Beziehungsmustern, nicht durch einseitige Einwirkung.“ (453)

Wirken Gottes als postcuratio (heilshafte Sinnstiftung): Bernhardt verdeutlicht damit, dass Gott nicht nur „in der ‘vorsorgenden’ Einflussnahme auf die Disposition von Ereignissen und Handlungen und nicht nur in der sorgenden Begleitung ihres Verlaufs, sondern in der ‘nachsorgenden’ Zurechtbringung ihres Resultats“ (458) wirkt. So wird klar, dass auch negative Ereignisse wie etwa der Tod und die Gottverlassenheit Jesu am Kreuz, die menschlich mit Sinnlosigkeit beladen sind, durch von Gott gewirkte *Transformation* (hier im Ostergeschehen) in einen neuen Sinnzusammenhang gelangen. Damit wird nichts von der Schrecklichkeit des Kreuzesgeschehen weggenommen, aber im neuen Lichte „erscheint“ es retrospektiv nicht nur als „sinnhaftes Geschehen“, sondern mit neuem Sinn. Bernhardt benennt „Gottes Wirksamkeit als eine postcurative, tröstende, mahnende und richtende - im Modus des Zuspruchs, des Anspruchs und des Widerspruchs post eventum“ (460).

Staurologische Grundstruktur der Vorsehungslehre: Sowohl „im ordo cognoscendi als auch im ordo essendi ist Gottes Wirksamkeit in der Wirklichkeit der Welt als eine gebrochene zu denken und im Paradigma der Kreuzestheologie zur Sprache zu bringen“ (462). An dieser Stelle formuliert Bernhardt in sicher stärker lutheranisch geprägter Sichtweise, dass die Schöpfung, die sich in Freiheit gegen Gott verkehrt hat, von Gott in der „Macht der Schwachheit“ und „in Widerspruch“ zu tragen ist, „um seine letztlich heilshafte Schöpfungsintention zur Geltung zu bringen. Realsymbol dafür ist die leidende Liebe des Gekreuzigten.“ (462) Einer anderen Perspektive, in der die geschaffene Welt als eine „rational und ästhetisch harmoni-

sche Ordnung in teleologischer Entwicklung“ erscheint, steht er skeptisch gegenüber. Es bleibt das Ringen Gottes um sein Volk, erst von der Auferstehung Christi her fällt im eschatologischen Licht Hoffnung auf den Gang der Geschichte.

Eschatologische Ausrichtung der Vorsehungslehre: Vorsehungslehre in eschatologischer Ausrichtung geht von der Unterscheidung aus „zwischen dem, was Gott für die Welt ‘vorsieht’ (in biblischer Bildsprache: seinem ‘ewigen Ratschluß’, hier in bewußt präsentischer Formulierung) und dem, was er durch seinen Geist in einem mit vielen Widerständen durchsetzten Bedingungsgefüge zu wirken vermag.“ (465) Positiv verknüpft heißt das: „Das ‘Evangelium der Schöpfung’ steht unter eschatologischem Vorbehalt. Es lebt aus dem Evangelium Jesu Christi und ist unhintergebar auf die darin verheißene eschatologische Verwirklichung bezogen.“ (465) Eschatologische Verwirklichung meint die umfassende „Heilswirklichkeit Gottes“ (465). Dem Menschen kann die „so verstandene providentia Dei Trost und letzte Geborgenheit“ (465) vermitteln, die hilft zur Bewältigung von Krisen, „zur Anpassung an unheilvolle Situationen“ (465), verbunden mit einer prophetisch-kritischen Funktion („Widerstand und Ergebung“). Das meint „eschatologischer Realismus“ (465).

Diese Darlegungen Bernhards wirken auf den in dieser weltlichen Wirklichkeit lebenden Menschen eher nüchtern, verbunden mit einem sehr gebremsten Optimismus. Gott scheint doch der sehr abwesende Gott zu sein, dem der Mensch als angefochtener begegnet. Bernhardt spricht von der unhintergebaren „Absconditität Gottes“ (462). Das Hoffnungsbild der Apokalypse vom himmlischen Hochzeitsmahles als ewiger Gemeinschaft der Liebe zwischen Gott und den Menschen (vgl. Offb 21,1-8) wird zu wenig - selbst wenn nur anfanghaft - als wirklich erfahren.

Scheliha, Arnulf von, Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung, Stuttgart 1999, 370 S.

(als Habilitationsschrift 1997 am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg angenommen)

Scheliha beschäftigt sich mit den soziologischen Ansätzen von Hermann Lübbe und Niklas Luhmann, die gesellschaftliche Kontingenzerfahrung und Sinn von Religion zu vermitteln suchen. Benannt werden aber auch theologiegeschichtliche Ansätze zum Vorsehungsglauben, so etwa bei Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel. An aktuelleren Darstellungen benennt er den Aufriss von Albrecht Ritschl (Vorsehungsglaube als Freiheitsbewusstsein) und Werner Elert (Vorsehungsglaube als Schicksalsbewältigung). In einem letzten Durchgang geht er die Frage nach der konkreten Freiheit des Menschen, die Vermittlung von kontingentem Schicksal und sinnhafter Selbstbestimmung in der religiösen Gottesidee an. Interessant scheint mir, dass Scheliha deutlich für einen Lebensbezug der Theologie und der Glaubensverkündigung plädiert. Etwa wenn er sich absetzt von der Meinung Robert Spaemanns oder dem theologischen Entwurf eines Wolfhart Pannenberg

(19), die bei ihren dogmatischen Begriffsbestimmungen die lebensweltlichen Vollzüge des Menschen nicht erreichen. (18) Der Autor spricht von einer „Falle“, wenn Theologen den lebensweltlichen Bezug des Glaubens vernachlässigen. Denn mit dem Verzicht auf die Frage nach der „Legitimität der funktionalen Religionsdeutung“ verliert die Theologie zugleich „deren Erschließungskraft für die Wirklichkeit der Religion“ (64). Scheliha formuliert deutlich: „Die ausdrückliche Festlegung der 'religiösen Philosophie' auf die Ontologie und die kognitiven Gehalte des religiösen Bewußtseins führen zu einer philosophischen Dogmatik, die den sozio-kulturellen Rahmenbedingungen von Religion und ihrer Vollzüge nicht mehr ansichtig wird und daher Gefahr läuft, Bestimmungen aufzustellen, die lebensweltlich-phänomenal nicht gedeckt sind.“ (64) So gesehen gewinnt der Vorsehungsglaube besondere Aktualität, weil er das Handeln und die Erfahrbarkeit Gottes im hier und jetzt feststellt und zur Sprache bringt.

Dietrich, Walter / Link, Christian, Die dunklen Seiten Gottes. Band 1: Willkür und Gewalt. 3. Aufl., Neukirchen-Vllyn 2000, 233 S.

Band 2: Allmacht und Ohnmacht, Neukirchen-Vllyn 2000, 367 S.

Walter Dietrich, Professor für Alttestamentliche Wissenschaft an der Universität Bern, und Christian Link, Professor für Systematische Theologie in Bochum, behandeln in diesen beiden Bänden Fragen des Gottesbildes und des Handelns Gottes. Dabei ist ihnen, wie von ihren theologischen Disziplinen her zu erwarten ist, die Verknüpfung von systematischer und biblischer Fragestellung wichtig. Auf dem Cover von Band 2 heißt es: „Wie vereinbaren sich Gottesglaube und Welterfahrung? Lassen sich Allmacht und Güte Gottes zusammendenken? Wie erklärt sich das vielfältige Leiden in der Welt? Ist es von Gott verhängt, oder leidet auch er daran? ... In Aufnahme von Gottesbildern der Bibel, im Gespräch mit markanten Positionen der theologischen und philosophischen Tradition, in Anknüpfung an den christlich-jüdischen Dialog suchen die beiden Autoren nach Auswegen aus der unfruchtbaren Alternative von 'Allmacht' und 'Ohnmacht' Gottes.“

Band 1 behandelt Fragen wie „Der willkürliche Gott“ (Erwählung Israels durch Gott, Verwerfung und Verstockung als „Schatten der Erwählung“, die Frage nach der Verborgenheit Gottes) oder „Der gewalttätige Gott“ (Eifersucht Gottes, Gott und die Götter, der rächende, zürnende und richtende Gott, auch im Verhältnis zu Gott als Liebe). Die Einführung zu Band 1 stellt die Frage: „Wie bringen wir unsere Lebenswirklichkeit mit Gott zusammen?“ Die Antwort der Bibel auf diese Frage lässt aufhorchen: „Die Texte, die wir befragt haben, weisen deutlich in eine bestimmte Richtung. Sie zeigen einen Gott, der sich mit einer provozierenden Parteilichkeit in die menschliche Geschichte 'einmischt', der sich mit seinem Zorn und seiner Rache in ihren Konflikten aufs Spiel setzt und in ihnen seine Gottheit riskiert. Unser theologisches Denken möchte Gott von allen grausamen, intoleranten und bedrohlichen Zügen reinigen. Nur dann meinen wir, ihn als Gott festhalten zu können. Vielleicht

aber ist es genau umgekehrt. Vielleicht ist nur ein Gott, der sich selbst das Äußerste an Entfremdung, Schmerz und Betroffenheit zumutet, imstande, einer Welt Hoffnung zu geben, die an solchen Zumutungen leidet.“ (I 16) Biblische Gotteserfahrung und unser Verständnis lassen sich also nicht unbedingt zur Deckung bringen. Noch deutlicher schreiben die Autoren am Beginn des zweiten Bandes: „Unsere moderne Perspektive wird den biblischen Erzählungen kaum gerecht. Ihr Interesse sichtet sich vielmehr auf den Innenaspekt des Geschehens. Thesenhaft formuliert: Gott tritt nicht von außen (als 'Deus ex machina') in die menschliche Situation hinein, sondern läßt sich in die Katastrophen und Krisen unserer Geschichte verwickeln. Er setzt sich in ihnen aufs Spiel. So könnte der Grundgedanke verständlich werden, der hinter den Überlegungen dieses Buches steht, dass kein Bereich unserer Wirklichkeit von Gott abgetrennt werden kann und darf.“ (II 14) Selbstverständlich verlangen solche Aussagen verstärkt nach einer theologischen Klärung.

Im Band 2 steht die Frage nach der Allmacht und Ohnmacht Gottes im Mittelpunkt. Er bringt im Blick auf die „Allmacht Gottes“ so ungewohnte Themen wie Gott als „Feind“, als „Versucher“ und als „Tyrann“ oder „Gott vor Gericht“. Zum letzteren gehört auch „Gott in der Maske des Satans“ und die immer neu diskutierte Theodizeefrage. Besonders angemerkt sei, dass die Autoren in diesem Band der Frage nach der Vorsehung einen größeren Abschnitt widmen (II 247-268). Ausgehend von der Aussage des Apostels Paulus im Römerbrief: „Wir aber wissen, dass denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Guten mitwirken“ (Röm 8,28; Übersetzung der Autoren, von ihnen mit Fragezeichen versehen), kommen sie zu der Erkenntnis, dass dem heutigen Leser ein Perspektivenwechsel nahezu legen ist: „Um diese Gewissheit zurückzugewinnen, müssen wir die Perspektive wechseln. Es kann nicht darum gehen, die Vorsehung zu erklären und sie damit als bloßen Kommentar zur lebensweltlichen Erfahrung zu behandeln. Wer so verfährt, erwartet im Grunde nichts mehr von ihr. Die theologische Frage kann nur lauten: Wie können (und müssen) wir von ihr *reden*, um in den Umkreis ihrer erfahrbaren Wirklichkeit zu geraten? Halten wir uns an Paulus! Er redet mit keinem Wort von der Allmacht oder Allgegenwart eines himmlischen Garanten der Erde. Er beantwortet die Frage nach Gott mit dem Hinweis auf das 'Bild seines Sohnes' (Röm 8,29), in dem alles sichtbar und anschaulich geworden ist, was uns seiner Gegenwart vergewissern kann, nicht zuletzt der dunkle Horizont von Bedrängnis und Angst, von Verfolgung, Hunger und Gefährdung, der uns täglich umgibt. Wann und wo immer an diesen gefährdeten Orten der Welt Stellvertretung übernommen und real erfahren wird, da ist die Rede von Gott am Platz und notwendig. Deshalb setzt Paulus als Subjekt seiner Gewissheit Menschen voraus, 'die Gott lieben' (Röm 8, 28). Er stellt das 'Eintreffen' und Zum-Ziel-Kommen der Vorsehung, also ihren verbindlichen Sinn unter das Vorzeichen, ja man darf fast sagen: unter die Bedingung einer zuvor schon bestehenden *Beziehung*. Die bleibende Zusammengehörigkeit von Gott und Mensch ist kein Postulat; sie wird keinen Augenblick abhängig gemacht von Macht oder Ohnmacht dieses Gottes, über die wir uns erst aufzuklären hätten. Sie wird vorausgesetzt als ein Verhältnis, in welchem sich die von Gottes Providenz erreichten Frauen und Männer immer schon

vorfänden und auf das hin sie ihre eigenen Aufgaben, Pläne und Fragen ordnen. Das ist es was uns die Providenzlieder des 17. Und 18. Jahrhunderts so eindrucksvoll vor Augen führen.“ (258) Es geht also in der Providenzerfahrung nicht erst darum, die Gutheit Gottes kritisch zu prüfen. Sie wird erst einmal positiv vorausgesetzt. Gerade deswegen, weil der Mensch zu diesem guten Gott eine gute Beziehung hat, kann er auch die Widerwärtigkeiten des Lebens ertragen (ohne ihre Negativität zu ignorieren) und auf eine letzte positive Sinnspitze hin deuten.

Theologische Fragen

Im zweiten Teil dieses Artikels sollen theologische Reflexionen fundamentaltheologischer Art im Vordergrund stehen. Die Begriffe Vorsehung bzw. Vorsehungsglaube erscheinen hier nicht direkt. Wohl sollen Reflexionen verschiedener Autoren (aus dem katholischen Bereich) vorgestellt werden, die eine bessere Ortung der Themen Vorsehung / Vorsehungsglaube erlauben. Angeschnitten wird hier das Beziehungsfeld Erfahrung und Glaube, das in der theologischen Reflexion der letzten Jahre große Aufmerksamkeit gefunden hat.

In der Festschrift zum 65. Geburtstag von Erhard Kunz SJ, emeritierter Dogmatiker Hochschule St. Georgen / Frankfurt² hat Hans-Joachim Höhn unter Rückbezug auf Schriften von Erhard Kunz einen Artikel verfasst³. Von besonderem Interesse ist hier der 4. Abschnitt: „Erlebnis und Emotion - oder: Theologie im Zeitalter des Experiments“ (43-47). Höhn macht darauf aufmerksam, dass Theologie „im wesentlichen aus Kopfarbeit“ (43) besteht. Er konstatiert aber, dass heute auf dem Markt der Religionen gerade „erlebnisintensive Wege und Formen einer unmittelbaren Erfahrung des Religiösen, des Mystischen, des Göttlichen“ (43) gefragt sind. Kontrastierend beschreibt er den Vorgang so: „Anstatt wie bisher auf die Tradition setzt man auf die eigene Erfahrung. An die Stelle der Autorität überlieferter heiliger Schrift tritt die Evidenz der im eigenen Erleben gefundenen Glaubensgewissheit. Im Namen existentieller Betroffenheit werden religiöse Erlebnisse und charismatische Ergriffenheit, werden esoterische Bewusstseinerweiterungen und die wilde Ästhetik der freien Natur als Alternativen zu den leblosen Abstraktionen einer christlichen Dogmatik hochgehalten.“ (43) Höhn plädiert für die vernunftgemäße Unterscheidungsarbeit der Theologie, um Missbräuchen in einer erlebnisorientierten Form der Glaubenser-

² Vgl. Ollig, Hans-Ludwig / / Wiertz, Oliver J. (Hrsg.), Reflektierter Glaube. Festschrift für Erhard Kunz SJ zum 65. Geburtstag (Deutsche Hochschulschriften. 1156), Egelsbach 1999, 268 S. - Manche der zitierten Artikel von Kunz sind schon älteren Datums, wie aber die Ko-Autoren aufweisen, haben sie nichts an Aktualität verloren.)

³ Vgl. Höhn, Hans-Joachim, Was heißt „Sich im Glauben orientieren“? Über die Unverzichtbarkeit theologischen Denkens, in: Ollig / Wiertz, a.a.O., 29-47. Siehe auch: Höhn, Hans-Joachim, Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998.

fahrung vorzubeugen: „Wo nicht mehr unterschieden wird, kann auch nicht mehr identifiziert werden. Wo nicht mehr unterschieden wird, stellen sich Verwechslungen ein. Fälschlicherweise werden dann religiöse Einbildungen mit religiösen Widerfahrungen, wird die Wirklichkeit des Menschen als Wirklichkeit Gottes ausgegeben.“ (47)

Man könnte fragen, ob sich der erlebnisorientierte moderne Mensch in seiner Suche nach Gotteserfahrungen von solchen vernunftgemäßen Argumenten beeindrucken lässt. Vielleicht will er gerade durch Experiment und eigene Erfahrung herausfinden, wo und wie sich Gotteserfahrungen machen lassen, und ist dafür auch bereit, Enttäuschungen in Kauf zu nehmen.

Interessant scheint mir, was Höhn hier in einer Fußnote von Erhard Kunz zitiert:

„Man kann daher bei der Frage, ob und wie Gott in der Geschichte zugänglich wird, nicht bei dem Bewußtsein unmittelbar erfahrener Begegnung mit Gott stehen bleiben, sondern muß zeigen, wie dieses Bewußtsein in der Geschichte der gesamten menschlichen Erfahrung steht und sich darin bewährt. Die bloße Berufung auf unmittelbare Erfahrung genügt nicht. Mit anderen Worten: Offenbarung Gottes kann sich nicht ausschließlich in einem bestimmten Erlebnis ereignen, sondern nur in der Geschichte, in der allerdings einzelne religiöse Erlebnisse durchaus ihre Bedeutung haben.“⁴ Kunz möchte also die einzelne aktuelle Glaubenserfahrung nicht abwerten, bezieht sie aber auf einen größeren Rahmen, auf die Dimension der gesamten (Lebens-)Geschichte. Darin muß sich „die Wahrheit und Authentizität des als erfahren Behaupteten ‘herausstellen’ ... als Eröffnung eines Weges zu Gott in der Geschichte.“ (47, Anm. 34)

Gleiches formuliert Hans-Ludwig Ollig im vorhergehenden Artikel⁵: „Zunächst einmal stellt er [Kunz] klar: Will man dem heutigen Menschen einen Zugang zum Verständnis des Gottesglaubens eröffnen, dann kann ein solcher Weg nicht primär über theoretische, spekulative Prinzipienkenntnis führen, sondern nur über die menschliche Praxis. Die Frage muß daher lauten: ‘Ist es notwendig, im Zusammenhang des menschlichen Lebensvollzugs und seiner Erfahrung von Gott zu sprechen und welchen Sinn erhält das Wort Gott von diesem Vollzug her? Bedeutet es eine Bereicherung des Menschen und der Gesellschaft, wenn der menschliche Lebensvollzug so ist, dass darin Gott zur Sprache kommt?’ (Kunz, E., Christentum ohne Gott, Frankfurt/M. 1971, 133) Kunz verortet also die Glaubensreflexion im Praxiskontext, wobei er ‘Praxis’ weit fasst. Sie umfaßt nicht nur die gesellschaftliche Aktivität, sondern den ganzen Lebensvollzug des Menschen. Metaphysisches Denken hat insofern eine Berechtigung, als es rückgebunden bleibt an die Praxis als genuinen Erfahrungsbereich des Menschen und diesen nicht einfach überspringt.“ (17f.)

Neben diesem Praxisbezug der Glaubenserfahrung, die sich in einem ersten Kriterium am ganzen Lebensvollzug eines Menschen zu bewähren hat, gibt es, wie

⁴ Kunz, Erhard, Offenbarung Gottes in der Geschichte, in: Diakonia 3 (1972), 80.

⁵ Vgl. Ollig, Hans-Ludwig, Glaubensreflexion unter den Bedingungen der Gegenwart. Eine Relecture von E. Kunz’ „Christentum ohne Gott?“, in: Ollig / Wiertz, a.a.O., 13-27.

Höhn anmerkt, bei Kunz noch ein weiteres Kriterium, nämlich das der Bezugnahme der eigenen Glaubenserfahrung zu der der Heiligen Schrift. Es kann so eine „Gleichzeitigkeit“ entstehen, insofern die eigene Glaubenserfahrung strukturell und inhaltlich dem „Ursprungsereignis bzw. Grundgeschehen des Christentums“ (45, Anm. 30) analog ist.

Ein etwas alternatives Modell zu Kunz und Höhn vertritt Thomas Ruster, Professor für Systematische Theologie in Dortmund⁶. Er macht in seiner Schrift eine deutliche Unterscheidung zwischen christlichem Glauben und Religion allgemein. Schon im Vorwort heißt es: „Die alten Götter und Dämonen, so die These dieser Arbeit, sind wiedergekommen. Sie haben heute in Gestalt unentrinnbarer ökonomischer Zwänge wiederum ihre Herrschaft entrichtet. Insofern Religion mit solcher Unentrinnbarkeit zu tun hat, sollte sich das Christentum nicht mehr so selbstverständlich den Religionen zuzählen. Eine Entflechtung von Christentum und Religion muss auch theologisch gedacht werden können, ist sie doch in Wirklichkeit schon längst geschehen.“ (3)

In einem eigenen Abschnitt des Buches setzt sich Ruster mit dem Erfahrungsansatz Karl Rahners auseinander. Dieser begründete ihn theologisch umfassend mit dem Verweis auf das „über-natürliche Existential“ des Menschen. Ruster kommentiert, dass dieser Erfahrungs-Ansatz in der Pädagogik innerhalb der katholischen Kirche eine ungeheure Wirkung gehabt hat. Davon ausgehend formuliert er nun sein Kontrastprogramm: „Erfahrung des Wirklichen ist von dem bestimmt, was die Wirklichkeit bestimmt. Insofern ist die Erfahrung auf die alles bestimmende Wirklichkeit gerichtet, sie ist immer religiös. Aber sie verweist heute nicht mehr auf den Gott des christlichen Glaubens, wenn es denn richtig ist, dass Gott und alles bestimmende Wirklichkeit definitiv auseinander getreten sind.“ (199f.)

Im Blick auf den Religionsunterricht heißt das: „Das Erfahrungsdogma der Religionspädagogik muss also revidiert werden. Den Erfahrungen der Schülerinnen und Schüler ist in einer christlichen Religionspädagogik nicht mehr zu trauen. Ja noch weiter: Unser aller religiöser Erfahrung ist nicht mehr zu trauen, denn sie verweist uns an die falsche Religion. Oder, wo jemand noch Christ ist: sie verhindert das rechte Unterscheiden zwischen Gott und den Göttern. Die Erfahrung mit dem rechten Gott ist nicht die unsere. Sie ist uns heute eine fremde Erfahrung, und da der Satz weiterhin gilt, dass Glaube auf Erfahrung angewiesen ist, kommt es für den Glauben darauf an, ob er an fremder Erfahrung Anteil gewinnen kann. Die fremde Erfahrung mit dem rechten Gott findet sich mit Sicherheit in der Bibel.“ (200.)

Ruster begegnet also gerade den Erfahrungen des heutigen Menschen in ihrer Relevanz für den christlichen Glauben mit deutlicher Reserve. Entscheidend ist für ihn und folglich für den heutigen Menschen die Partizipation am biblischen Glauben. Das dort auftretende „Fremde, Unableitbare, Unvermutete“ (200) soll hervorgehoben werden. Davon sind die eigenen Erfahrungen als einer Erfahrung am Fremden zu

⁶ Vgl. Ruster, Thomas, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion (Quaestiones disputatae. 181)*, Freiburg 2000.

messen. Es gilt, den Gott der Bibel gegen die „Götter der eigenen Religion“ (198) zu halten. Als Fazit kann gezogen werden, dass Ruster die urchristlichen Glaubenserfahrungen und die Glaubenserfahrungen heutiger Menschen in einem dialektischen Verhältnis sieht. Wege der Vermittlung, wie sie insbesondere Kunz aufweist, bieten sich bei ihm kaum.

Abschließend sei auf die „Dogmatik im Grundriss“ von Dietrich Korsch, seit 1998 Professor für Systematische Theologie in Marburg (evangelische Theologie), verwiesen⁷. Schon im Vorwort legt er ein klares Plädoyer dafür ab, dass christlicher Glaube und menschlicher Lebensvollzug von Anfang der Kirchengeschichte zusammengehört haben und deswegen auch heute zusammengehören: „Dass der christliche Gott ins Leben gehört und dem Leben dient, ist die Voraussetzung dieses Buches. Leben - wie kein anderer ist dieser Begriff ins Zentrum der Debatten unserer intellektuellen Welt gerückt. Er wird diese Stellung auf lange Zeit einnehmen, seit sich jetzt die kulturelle Aufgabe stellt, menschliches Leben auch biologisch verantworten zu müssen. Dass der Glaube ins Leben gehört und dem Leben dient, davon wusste die Christenheit seit ihren Anfängen zu reden. Es machte gerade die Überzeugungskraft des frühen Christentums aus, dass es Religion und Lebensführung intensiv und dauerhaft zu verknüpfen vermochte: vom Lebensbeginn in der Taufe bis zum Lebensende in der Hoffnung auf die Auferstehung der Toten.“ (III)

Von den Vorbehalten Rusters gegenüber der Berührung des christlichen Glaubens mit heutigen Lebens-Erfahrungen ist hier nichts zu spüren. Wohl aber spürt Korsch, dass das Christentum in unserer Zeit einem deutlichen Formwandel unterworfen ist: „Die Frage nach der Identität des Christlichen stellt sich gegenwärtig auf neue Weise. Denn das Christentum ist einem durchgreifenden Formwandel unterworfen, der seinen Abschluss noch nicht gefunden hat. ... Es versteht sich keineswegs mehr von selbst, dass das bürgerliche Leben zugleich kirchliches Leben ist und sich einer bestimmten christlichen Konfessionsgemeinschaft zugehörig weiß. Nicht nur diese Selbstverständlichkeit der Lebensführung ist abhanden gekommen; mit ihr ist auch das öffentliche Verständnis, ja oftmals schon die Kenntnis dessen geschwunden, worum es im Christentum zu tun ist.“ (1) Aber weil christlicher Glaube und Lebensdeutung zusammengehören, ist diese Verknüpfung neu zu suchen. Am Ende des Buches schreibt er: „Der christliche Glaube gehört, als Lebensdeutung, zu den *Religionen*. Wie die Lebensdeutungen ist er auch verstehbar ..., dass allem kulturellem Verstehen eine letzte, handlungsgewiss machende Integration von Selbst- und Weltverhältnis zugrundeliegt.“ (274f.) „Allerdings, und das ist ein letzter Gedanke zum Verstehen des Glaubens, stellt sich diese *Zustimmung nicht in einem einzigen Akt* her. ... Das 'wahre Christsein' ist darum nur als Prozeß zu verstehen, das Leben mit Gott zu lernen im Wissen um die Gegenwart Gottes im Glauben, die sich als Gegenwart im gelebten Leben ausprägt. Christsein als Lernprozeß: Es gilt zu üben, mit dieser Lebensdeutung sein Leben zu führen. Dabei auf sich zu achten

⁷ Vgl. Korsch, Dietrich, Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott (UTB für Wissenschaft. 2155), Tübingen 2000.

und Gott zu vertrauen. Im Handeln und im Deuten, im Bitten und Empfangen.“ (275f.) Von solchen Aussagen her ist zu vermuten, dass der Vorsehungsglaube große Chancen hat, auch in Zukunft als ein wichtiges Proprium christlichen Lebens wahrgenommen zu werden. Denn als lebensbegleitender Glaube kann er die „Lebensform“ sein, die ein integratives menschliches Leben aus dem Glauben ermöglicht.



Der Autor: Dr. theol. Otto Amberger, geb. 1960, ist tätig im Bereich der theologischen Forschung und Lehre. Derzeitiger Arbeitsschwerpunkt: Glaubenserkenntnis. Es ist Priester und Mitglied des Säkularinstitutes der Schönstatt-Patres.

DER HEILIGE GEIST UND DIE KIRCHENMUSIK - EINIGE THEOLOGISCH-MUSIKOLOGISCHE GEDANKEN

Franz-Josef Tremer

Am 10. November 1994 hat Papst Johannes Paul II. in seinem apostolischen Schreiben „Tertio Millennio Adveniente“ die drei letzten Jahre des zu Ende gehenden Jahrtausend unter drei Themen gestellt: 1997 war das Jahr des Sohnes Christus, 1998 ist das Jahr des Heiligen Geistes und 1999 wird das Gottvaterjahr werden. Er schrieb darin über 1998: „Die Wiederentdeckung der Anwesenheit und Wirksamkeit des Heiligen Geistes, der in der Kirche wirkt, sei es in sakramentaler Gestalt, vor allem durch die Firmung, sei es vermittels vielfältiger Gnadengaben, Aufgaben und Dienste, die von ihm zu ihrem Wohl geweckt worden sind.“ (Nr. 45)

Der Heilige Geist beim Pfingstfest

Grundlage allen christlich-theologischen Nachdenkens über den Heiligen Geist muss die bekannte Perikope aus dem zweiten Kapitel der Apostelgeschichte sein, in der Lukas, der Evangelist, die Herabkunft des Geistes auf die Jünger Christi und die junge Kirche beschreibt. Die Apostelgeschichte entstand ungefähr in den achtziger/neunziger Jahre des ersten Jahrhunderts. Ich habe den Text möglichst nahe am Urtext bleibend übersetzt:¹

1 Als die Tage sich erfüllten und Pfingsten gekommen war, waren sie alle an einem Ort beisammen. 2 Da brach plötzlich ein Tosen vom Himmel herein, als ob ein gewaltiger Sturm heran jagte, und es erfüllte das ganze Haus, in dem sie saßen. 3 Und sie sahen eine Erscheinung, als ob Zungen wie von Feuer sich verteilten und sich einzeln auf jeden von ihnen setzten. 4 Und alle wurden vom heiligen Geist erfüllt und fingen an, in anderen Sprachen zu reden, wie ihnen der Geist es eingab, auszusprechen. 5 Nun waren da Juden, die in Jerusalem ansässig geworden waren, fromme Männer aus jedem Volk unter dem Himmel. 6 Als jenes Brausen einsetzte, strömten sie in Massen zusammen und wurden ganz verwirrt, denn jeder von ihnen hörte sie in seiner eigenen Sprache reden. 7 Sie gerieten außer sich und in Verwunderung und sagten: „Siehe, sind das nicht alles Galiläer, die sprechen? 8 Wie kommt es, dass jeder von uns sie in seiner eigenen Muttersprache reden hört? 9 Parther, Meder und Elamiter, auch Einwohner aus dem Zweistromland, aus Judäa und Kappadokien, Pontus und Kleinasien, 10 Phrygien und Pamphylien, aus Ägypten und dem lybischen Gebiet um Kyrene und auch die sich hier aufhaltenden Rö-

¹ Übersetzt nach: Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece, Stuttgart ²⁶1979, 322f.

mer, 11 Juden und Proselyten, Kreter und Araber, wir hören sie, in unseren Sprachen Gottes Großtaten verkündend.“¹² Und sie waren alle außer sich; ratlos fragte einer den anderen: „Was soll das bedeuten?“¹³ Andere spotteten: „Sie sind voll von süßem Wein.“

Musikalische Deutungen

Zu diesem Text gibt es viele exegetische und dogmatische Auslegungen und Monographien.² Aber ich möchte versuchen, nach musikalischen Spuren und Anspielungen zu suchen, den Text also irgendwie musikalisch interpretieren. Der Sturm, das Brausen, die Feuerzungen, das sind für mich auch Eigenschaften und Wirkungen von musikalischen Veranstaltungen, ob Klassik- oder Rockkonzerte. Sturm und Brausen sind in manchen Konzertarenen zu erfahren und bei vielen Rockkonzerten entzünden die Fans die Feuerzeuge oder die Lichtkerzen und es entsteht ein pfingstliches Bild von Feuerzungen und Lichtblitzen.

Es kommen im Text einige akustische Äußerungen des Geistes vor. Da ist zunächst das Sturmesbrausen und das Feuer. Das Feuer ist mehr ein optisches Signal, aber im Brausen lässt sich Musik entdecken. Das Brausen schafft eine ganz neue Atmosphäre, wie die Orgel in der Kirche und alle Musik zunächst einmal Atmosphäre schafft, eine Aura verbreitet. Das Brausen des Geistes lässt an das Brausen der Orgel an den Hochfesten oder beim osternächtlichen Gloria denken. Brausen und Sturm ist Wind, der das Urelement des Tones bei allen Blasinstrumenten und auch bei der Orgel ist. Der Geist als Wind ist also der Ursprung des geblasenen Tons. Er erzeugt erst den Klang und dieser Klang erzeugt eine neue, eine übernatürliche, eine himmlische Atmosphäre.

Dieser Geist mit Sturm und Feuer wirkt auf die Sprache der Menschen. Sie sprechen plötzlich irgendwie international. Auch die Sprache ist eine akustische Äußerung, also etwas entfernt musikalisches, über die Atemluft im Kehlkopf erzeugt. Wie kann man sich aber diese Sprache vorstellen, dieses „Pfingst-Esperanto“. Es könnte gesungene Musik sein, die von allen verstanden wird. Die Sprache muß im-

² Neben den einschlägigen Bibelkommentaren seien hier genannt: J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975; M. Schmaus, Art. Heiliger Geist in: K. Rahner (Hrsg.), Herders Theologisches Taschenlexikon, Bd. 3, Freiburg 1972, 238-246; W. Kasper, Gegenwart des Geistes, Aspekte der Pneumatologie, Freiburg 1979; Yves Congar, Der Heilige Geist, Freiburg 1982; C. Schütz, Einführung in die Pneumatologie, Darmstadt 1985; B.J. Hilberath, Pneumatologie, Düsseldorf 1994; H.U. v. Balthasar, Spiritus Creator, Einsiedeln 1998; P. Ganne, Selten Bedachtes über den Heiligen Geist, Einsiedeln 1998; Internationale Katholische Zeitschrift COMMUNIO, 27 (März-April) 1998. Kürzlich hat H. Trembl in seiner Dissertation „Spiritualität und Rockmusik“, Ostfildern 1997 auf die Verbindung von Geist und Musik hingewiesen. In den Studien von Hilberath und Schütz fehlen Überlegungen, die den Geist mit der Musik in Verbindung bringen.

mer wieder übersetzt werden, es ist ein schwieriger Prozess; die Pfingst-Sprache aber könnte die Musik sein, sie ist international und sogar von Kleinkindern und Analphabeten zu verstehen. Wenn ich das Pfingstgeschehen dramaturgisch umsetzen müsste, dann würde ich die Jünger vor der Geistausgießung sprechen und danach singen und musizieren lassen.

Beim Lesen der Geisttheologien spürt man manchmal das verhaltene Berühren und Antippen der Musik bei der Erfahrung und Beschreibung des Geistes. Yves Congar erwähnt die Kirchenmusik in seinem Werk kurz als künstlerische Äußerung des Geistes neben den anderen Künsten. Die Musik ist für mich ein Werk des Heiligen Geistes. So könnte man verwegen sagen: Der Heilige Geist ist der Vertreter der Künstler und damit auch der (Kirchen-)Musiker im göttlichen Rat der Dreifaltigkeit. Die Kirchenmusik ist für mich ein Symbol des Heiligen Geistes. Der Weltkatechismus von 1993 führt folgende Sinnbilder des Heiligen Geistes auf: Wasser, Salbung, Feuer, Wolke und Licht, Siegel, Hand, Finger, Taube.³ Aber was ist mit der Musik?

Das Hauptsymbol des Heiligen Geistes ist die Taube, die bei der Taufe Jesu den Heiligen Geist versucht sichtbar zu machen. Die weiße Taube ist ein optisches Symbol für den Geist, könnte aber nicht die Musik das akustische Symbol für den Geist sein, sichtbar gemacht zum Beispiel im Notenschlüssel. So sagte ich bei einem Open-Air Gospelgottesdienst im Juli 1996 in Würzburg: „Echtes Musizieren ist wie Pfingsten, wie die Herabkunft des Heiligen Geistes.“

Geist und Musik

Der Bericht über die Entstehung eines Gospelsongs in den USA erinnert uns an die Pfingstgeschichte mit der Geistausgießung im Neuen Testament. Es ist frappierend wie beide Texte sich irgendwie ähneln. Hier wird die Musik mit dem Geist verbunden:

„Meilenweit waren die Leute aus dem Umkreis zusammengeströmt. Nun saßen sie, lange bevor der Gottesdienst begann, ehrfurchtsvoll schweigend nebeneinander, und als sie so geduldig in der frühen Wärme der Aprilsonne warteten, schien plötzlich ein Beben über der Gruppe zu liegen, wie wenn ein leichter Wind das Gras bewegt. Ein leichtes Vibrieren füllte die Luft, ein fast unhörbares Summen - rührte es von den Tannen her oder von all den vielen Menschen? Und dann schien dieses Summen Form anzunehmen, rhythmisch und melodisch. Aus diesem flüsternden Anfang von Musik entstand der Refrain eines Liedes, vorgesummt von einer einzelnen Stimme und sofort aufgenommen von einer zweiten, bis bald die ganze Gruppe gemeinsam einfiel. Männer, Frauen und Kinder sangen, und alle bewegten sich hin und her im Rhythmus des Liedes, während manche der älteren Leute fest mit ihren Fingern schnippten. Wie der scharfe Klang einer afrikanischen Kürbistrommel hörte es sich an. Es war ein lebhaftes und zugleich andächtiges Singen, und seine h-

³ Katechismus der Katholischen Kirche, München u.a. 1993, 213ff.

ständige Kraft machte diese Musik zu etwas sprühend lebendigem, wie etwas vom göttlichen Feuer, das über diese Leute herabkam, wie die Gabe der Zungen. Es war, als habe das Lied zuerst über den sich bewegenden Leibern in den Bäumen geschwebt, unfühlbar, bis einer von ihnen hinaufreichte und es ergriff. So breitete es sich aus wie ein Feuer...“⁴

In diesem narrativen Text wird eine musikalische Geisttheologie gezeichnet und der Theologe Hubert Tremml verwies auch auf eine solche Theologie in seiner Dissertation: „Die Frage der Relation von Geist und Musik muß (neu) angegangen werden.“⁵ Schon Jahrzehnte vorher widmete Lothar Zenetti ein Kapitel seines Buches „Heiße (W)eisen“ dem Thema „Der Heilige Geist und das neue Lied der Christen“⁶

Die Musikerin und (Kirchen)liedermacherin Gertraud Wackerbauer aus der Schönstatt-Bewegung bringt sehr schön das Bündnis von Musik und Heiligem Geist zum Ausdruck, wenn sie bei ihren Liedern zur Autorschaft unter der Rubrik „Text und Musik“ neben ihren Namen das Kürzel „VdHG“ (= Verdienst des Heiligen Geistes) schreibt.⁷ Im Bouklett ihrer CD „...jeden Tag neu“ schreibt sie: „VdHG (Geschenk des Heiligen Geistes) - so habe ich viele Lieder erlebt. Was wäre ich ohne diese spontanen Geistesblitze, die das Erlebte in Musik verwandeln. Auf weitere Zusammenarbeit!“⁸

Es wäre interessant Lieder und Gedichte über den Heiligen Geist im Hinblick auf Äußerungen über die Musik zu untersuchen. Die Lieder über den Heiligen Geist sind ja sowieso musikalisch, da braucht es keine explizite textliche Aussage zur Musik.

Im Neuen Testament wird auch Geist und Musik zusammen gebracht, wenn Paulus im Epheserbrief schreibt: „Berauscht euch nicht mit Wein, denn darin liegt das Verderben, sondern lasst euch erfüllen mit Geist. Redet einander zu mit Psalmen und Hymnen und geisterfüllten Liedern (griechisch: odais pneumatikais), singt dem Herrn in eurem Herzen und preiset ihn.“ (5,18.19)⁹

Der Geist dichtet und komponiert „Psalmen, Hymnen und Lieder“, wie Paulus schreibt. Er ist der große Kirchenmusikprofessor und sonst niemand. Nicht nur der 22. November ist der Tag der Kirchenmusik, sondern vor allem der Pfingsttag. Und dann können die Kirchenmusiker beten, wie es in einer christlichen Zeitschrift stand:¹⁰

⁴ Natalie Curtis Burlin „Musical Quarterly“ 1919, zit. in einem Referat v. K. Goldbach an der Fachhochschule Würzburg, Studiengang Sozialwesen im Wintersemester 1995/96.

⁵ H. Tremml, Spiritualität und Rockmusik, Ostfildern 1997, 275.

⁶ L. Zenetti, Heiße (W)eisen, Jazz, Spirituals, Beatsongs, Schlager in der Kirche, München 1966, 312-319.

⁷ Vgl. Sing mit, Liederbuch der Schönstatt-Mädchenjugend, o.O u. o.J., 532.

⁸ G. Wackerbauer, CD „...jeden Tag neu“, Würzburg 1997.

⁹ Vgl. M. Zerwick, Der Brief an die Epheser, Düsseldorf 1962, 160f. Die Einheitsübersetzung überträgt den Text sehr frei ins Deutsche.

¹⁰ Vgl. integration - zum ganzen wachsen, 4/1993, 21.

Aufbrechen

kannst du, heiliger Geist,
starre Schablonen und Krusten,
rufst uns zum Aufbruch,
zum Aufbruch mit dir.

Durchbrechen

willst du, heiliger Geist,
lähmende Ängste und Engen,
führst uns zum Durchbruch,
zum Durchbruch mit dir.

Einbrechen

läßt du, heiliger Geist,
lebendige Wehen und Weiten,
schenkst uns den Einbruch,
göttlichen Einbruch von dir.



Der Autor: Franz-Josef Tremer, geb. 1962, Diplomtheologe und Musiker,
Gemeindereferent in Stockstadt am Main, Mitglied einer Gruppe der
Schönstatt-Männerliga.

FAMILIE UND HEIMAT ANMERKUNGEN ZU PATER KENTENICHS FAMILIENETHOS

Elisabeth Hurth

Ein Manko der Zeit

In seiner Biographie über Pater Kentenich beschreibt Engelbert Monnerjahn den „Auftrag zu Vaterschaft und Erziehung“, den der Gründer des Schönstatt-Werkes erfüllte. Die Besonderheit dieses Auftrags sieht Monnerjahn in einem „Manko“ der Zeit begründet: „in dem Verlust des Glaubens an Gott als Vater, im Verlust echter menschlicher Vaterschaft und Vaterautorität und schließlich im Verlust der Familie und des Ideals der Familienhaftigkeit in Kirche und Welt.“¹ Diese Zeichen der Zeit bestimmen Pater Kentenichs Leben von Beginn an. Seiner Kindheit fehlt die Geborgenheit in einer Familie, die vorgelebte Autorität des Vaters und die Fürsorge der Mutter. Gerade acht Jahre alt, muss der junge Joseph in das Waisenhaus St. Vinzenz in Oberhausen. Wie sehr Pater Kentenich als Kind unter dem Fehlen von Familienbanden gelitten haben muss, wird erahnt, wenn man die vielen Bekenntnisse zum Familienleben in den Schriften Pater Kentenichs durchsieht. Immer wieder betont Pater Kentenich, dass eine „Heilung der Welt“ nur geschehen kann durch eine „Heilung der Familie“². Eine gesunde natürliche Familie stellt, so Pater Kentenich, „eine α -organische Lebenseinheit dar ..., kein seelisches Nebeneinander noch ein Gegendeneinander“. „Keimzelle“ der „natürlichen Lebensordnung“ ist die Familie als ein „seelisches Ineinander ... zwischen Mann und Frau, zwischen Vater und Mutter, zwischen Eltern und Kindern“ (NM 80).

Das Familienethos, für das sich Pater Kentenich einsetzt, erscheint angesichts der Bedrohungen und Gefährdungen, denen die Familie heute ausgesetzt ist, aktueller denn je. Die Gegenwartssituation der Familie wird derzeit vielfach in sehr düsteren Farben gezeichnet. Man spricht vom „Patient Familie“, man konstatiert Auflösungserscheinungen und prophezeit den Niedergang der Familie als Sozialgemeinschaft. Familie ist keine private Idylle mehr, als soziale Gruppe wird sie zunehmend fragiler, während die individuelle Biographie von Mann und Frau immer weniger in die Familie eingebunden ist. Die Familie als soziale Institution verfällt, die Zerstörung, das Scheitern und die Zerrüttung der Familie überwiegen immer mehr. Die

¹ Engelbert Monnerjahn, Pater Joseph Kentenich, Vallendar-Schönstatt 1975, 20.

² Josef Kentenich, Daß neue Menschen werden. Eine pädagogische Religionspsychologie, Vallendar-Schönstatt 1971 (= NM), 81.

glückliche Familie, von der alle Menschen träumen, scheint unwiederbringlich verloren.

Die Familie verliert offensichtlich unaufhaltsam an Attraktivität. Man bevorzugt die Freiheit von persönlichen Bindungen und die Kinderlosigkeit und löst familiäre Bindungen zwischen Familienmitgliedern leichter als früher. Die Anzahl der Eheschließungen und Geburten geht absolut und relativ zurück. Die Ehescheidungen, vor allem älterer Ehepaare, und uneheliche Geburten nehmen stark zu. In den Großstädten wird fast jede zweite Ehe geschieden. Vom Geburtsjahrgang 1970 bleiben etwa ein Drittel kinderlos. Immer mehr Frauen sehen ein erfülltes Leben nicht mehr ausschließlich in der Elternschaft, sondern auch oder sogar primär im beruflichen und gesellschaftlichen Engagement. Die Zahl derer wächst, die aus diesem Grund auf die Ehe verzichten oder keine Kinder haben wollen. Zwar heiraten immer mehr Geschiedene ein zweites oder sogar drittes Mal, aber zunehmend leben Paare auch ohne Eheschließung zusammen.

Die Veränderung der innerfamiliären Struktur folgt der allgemeinen Beschleunigung im Wandel der Gesellschaft. Dabei kommt es zu einer Desintegration, in der die Familie zunehmend aus gesamtgesellschaftlichen Funktionen ausgeklammert wird. Isoliert von anderen Gesellschaftsformen sind die Familienangehörigen immer mehr auf sich gestellt. Diese Entwicklungen führen zu einer starken Gefährdung der Familie durch Desorganisationserscheinungen. Die Innenstruktur der Familie verändert sich fortschreitend. Erwachsene und Kinder verbringen mehr und mehr Zeit in außerfamiliären Bereichen wie Schule, Verein und Interessengruppen. Auch die Freizeitgestaltung vollzieht sich vermehrt in außerfamiliären Bereichen. Probleme, die früher im Kreis der Familie bearbeitet wurden, werden immer mehr von modernen Therapieangeboten übernommen.

Diese familialen Veränderungen befördern vor allem zwei Tendenzen, zum einen die Auflösung der Familiengemeinschaft und zum anderen den Rückzug der Familie in den Innenraum. Im Bereich der privaten Beziehungsverhältnisse entsteht so eine zunehmende Psychologisierung. Die Familie ist weniger gesellschaftliche Institution als vielmehr Teil der privaten Lebensgestaltung. Im Blick auf das Ideal von Liebe und Partnerschaft wird die institutionelle Bindung zweitrangig. Alles Glück der Welt soll von Liebe und Partnerschaft allein gewährt werden. Die Familie wird so zur privat-intimen Gegenkultur gegenüber den versachlichten Strukturen der Gesellschaft. Gerade diese Betonung des Privat-Intimen überlastet und überfordert die Familie jedoch und führt immer häufiger zum Scheitern von Lebensbeziehungen.

Die Familie, so zitiert Pater Kantenich ein Wort Adolf Kolpings, ist ein „Feuerbrand hochlodender, einander tragender und ertragender Liebe“. Diese Liebe begründet die Familiengemeinschaft. Gemeinschaft aber ist beides, „Lust“ und „Last“ (NM 119). Der Familientisch ist daher „nicht primär Genusstisch, sondern Opfertisch“ (NM 123). Für die moderne Familie ist es nicht leicht, an diesem Opfertisch zu sitzen. Mehr denn je verbinden Menschen mit der Familie die Vorstellung von gelungenem Leben und legen hohe Glückserwartungen in die Familie hinein. Gerade

die hohen Erwartungen provozieren aber auch Enttäuschungen, die offensichtlich immer schwerer auszuhalten sind. Dort, wo alle Sehnsüchte von irdischem Glück in die Liebe projiziert werden, zerbrechen Ehe und Familie schnell an Abstürzen und Krisen. Jede Familie, so Pater Kntenich, muss „einmal schwere Krisen durchmachen“, denn sie ist gebunden an Menschen, die die Schranken ihrer kreatürlichen Gebrochenheit nicht überwinden können (NM 147). Wenn aber die Liebe einander trägt und dabei auch vieles erträgt, können dunkle Stunden durchgestanden werden.

Von Ehe und Familie erhoffen sich die meisten den wichtigsten Beitrag zu einem erfüllten Leben. Die Intim- und Privatsphäre der Familie wird dabei zum Schutzraum gegenüber entfremdeten, rationalistischen Anforderungen der Gesellschaft. Gerade der überhöhten Intimitätsforderung hält die Familie jedoch heute oft nicht stand. Für Pater Kntenich wird die Familie nur durch eine Liebe zusammengehalten, die über Intimität und ein „Bündel von Gefühlen“ hinausgeht (NM 68). Die „naturhafte Liebe“ muss, so Pater Kntenich, „zu einer natürlichen, übernatürlichen werden. Wo sie zu einer natürlich-übernatürlichen geworden ist, greift sie instinktiv nach den übersinnlichen Realitäten“ (NM 215). Aber, so beobachtet Pater Kntenich, gerade dieser „große Wurf hinein ins Übernatürliche, Göttliche, Ewige gelingt dem heutigen Menschen selten“ (NM 68). Überall finden sich Zeichen einer „seelischen Verkümmern“, in der Gefühl und Gemüt nicht mehr in Einklang stehen (NM 68). Eine Liebe, die nach übersinnlichen Realitäten greift, steht nicht unter dem Leistungsdruck, alle Glücksversprechen und Glückserwartungen erfüllen zu müssen. Sie steht auch „Golgotha-Stunden“ durch, weil sie darauf vertraut, dass Gott in der Liebe der Familie anwesend ist, sie trägt und zur Vollendung führt (NM 147). Eine so erfüllte Liebe verfällt nicht im Tod dem Nichts, sondern wird aufgehoben und vollendet in der göttlichen Liebe.

Vielfalt der Lebensstile

Die heutige Vielfalt der Lebensstile prägt auch das familiäre Zusammenleben. Sie ist Ausdruck von Tendenzen einer immer stärker werdenden Individualisierung. Dabei wird der Lebensverlauf aus Vorgaben herausgelöst, die einst von gesellschaftlichen Instanzen gesetzt wurden. Diese Entwicklung berührt auch die Selbstverständlichkeit von Familie als Institution. Sie wird zunehmend zum Gegenstand rationaler Wahl. Je größer die Wahlmöglichkeiten werden, desto größer wird die Vielfalt an Lebensentwicklung für den einzelnen. Dem entspricht die Pluralität der Lebensformen, die die Familie einem Gemengelage höchst unterschiedlicher Lebensentwürfe und Handlungsmuster aussetzt.

Lebensformen werden heute immer häufiger frei gewählt und sind nicht mehr automatisch familial bestimmt. So trifft man vermehrt auf nichteheliche Lebensgemeinschaften und Ein-Eltern-Familien. Familiäre Lebensformen werden so von nichtfamilialen Lebensformen abgelöst. Diesem Prozess verstärkter Pluralisierung

von Zusammenlebensformen stehen Tendenzen einer zunehmenden Vereinzelung des Menschen gegenüber. Was sich zeigt, ist eine wachsende „Singularisierung“ im Zusammenleben, in der man von einer Wir-Identität der Familie zur Ich-Identität des Single wechselt. Bindungslosigkeit wird offensichtlich zur verbreiteten Präferenz.

Für Pater Kentenich ist diese Vereinzelung, die das Individuum ganz auf sich selbst stellt, eine Überforderung des Menschen. Pater Kentenich sieht den Menschen nicht nur als unverwechselbares Individuum, sondern vor allem als Person, die in Beziehungen steht. Der aus allen Bindungen und Beziehungen herausgelöste Mensch ist innerlich zerrissen und heimatlos (vgl. NM 80). Für den heimatlos gewordenen Menschen ist, so, Pater Kentenich, die Familie unersetzlich. Sie ist die Lebensform, die dem menschlichen Grundbedürfnis nach Halt und Geborgenheit in einer herausragenden Weise entspricht, vor allem durch die Vorbehaltlosigkeit und Verlässlichkeit, mit der die Familienmitglieder einander annehmen. Die Familie zielt auf die ganzheitliche Persönlichkeitsentfaltung des einzelnen und verwirklicht harmonisch die Spannung zwischen Freiheit und Bindung. Sie ist der behütete Raum, dem der einzelne zum Wachsen und Reifen bedarf und in dem er Hilfe auf dem Weg zur Bindungsfähigkeit und „Kontaktfähigkeit“ erfährt (NM 125). Sie ist eine „organische Ganzheit“, die „æelische Nähe“ spendet und den einzelnen aus seiner Isoliertheit herausführt (NM 80, 173). Als „organisches Ganzheitsgebilde“ überwindet sie alle separatistischen und mechanistischen Tendenzen der Zeit und schenkt dem einzelnen Halt und Heimat (NM 84).

„Alles, was wir tun und unternehmen, muss“, so Pater Kentenich, „den Familiencharakter bekommen.“ Nur so wird „die Kulturkrise der Heimatlosigkeit überwunden ... durch eine tiefgreifende vielgestaltige Beheimatung“ (NM 172, 173). Solche Beheimatung erfordert ein Absehen vom eigenen Ich und eine Selbstvergessenheit, die jedoch in den heutigen Wertorientierungen der Menschen immer seltener anzutreffen ist. Der vielzitierte „Wertewandel“ macht auch vor der Familie nicht halt. Kennzeichnend für diesen Wandel ist neben einer sehr ausgeprägten Individualisierung vor allem eine stärkere Betonung von Selbstentfaltungswerten gegenüber Pflicht- und Akzeptanzwerten³. Der einzelne legt die Normen seines Handelns selbst fest und verzichtet auf institutionelle Vorgaben. Jeder behält sich in Sachen der für den einzelnen verbindlichen Moral eine persönliche Entscheidungskompetenz vor. Alles erfolgt auf eigene sittliche Rechnung. Dieser Autonomieanspruch verstärkt wiederum die Individualisierung der Lebensführung und relativiert die institutionelle Seite von Ehe und Familie. Die Selbstentfaltungs- und Selbstverwirklichungsvorstellungen gewinnen dabei in dem Maße an Gewicht, in dem die Anforderungen an die Selbstbestimmungsfähigkeit zunehmen. Je größer die Entfaltungsspielräume des einzelnen, desto größer wird der Drang zur Selbstfindung und Selbstverwirklichung.

Dort, wo ein übertriebener Kult der Persönlichkeitsentfaltung vorherrscht und die Maximierung individuellen Nutzens zum Lebensziel wird, nimmt die prägende Funk-

³ Vgl. Helmut Klages, *Traditionsbruch als Herausforderung. Perspektiven der Wertewandels-gesellschaft*, Frankfurt 1993.

tion der Familie ab. Pater Kantenich setzt gegen solche familien- und gemeinschaftsfeindlichen Werthaltungen ein Familienethos, das die Familie als Stiftung Gottes bestimmt. Als göttliche Stiftung ist die Familie verbindlich durch göttliche Anordnung, in der sich der Schöpferwille spiegelt. Dies zeigt sich für Pater Kantenich in einer Grundfunktion der Familie, die extreme Individualisierungstendenzen aufbricht. In der Familie sind Mann und Frau zu gegenseitiger Gemeinschaft in Entsprechung bestimmt. Diese Gemeinschaft hat Vorrang vor jeder anderen Beziehung. Der Mensch wird in der Familie auch als Individuum anerkannt und geachtet. Dennoch ist er auf die Gemeinschaft angewiesen, in der er als einzelner, aber auch als Teil der Gemeinschaft lebt. Die Verwirklichung der eigenen Persönlichkeit kann nur innerhalb der Gemeinschaft geschehen. Der Gemeinschaft, so Pater Kantenich, „habe ich alles zu geben, was in meiner Seele an Fähigkeiten steckt“. „Gebe ich ihr, wird die Gemeinschaft auch mich reich beschenken“ (NM 119).

Erst der durch den Glauben an Christus erneuerte Mensch vermag Gemeinschaft wirklich und erfüllt zu leben. Der Glaube befreit zu gelingendem Miteinander, zu Dienst, Hingabe und Verbundenheit (vgl. NM 124). Die Familie wird so zum Abbild der Gemeinschaft, die Christus mit seiner Gemeinde pflegt. Das familiäre Miteinander ist Symbol für christliches Sozialverhalten. Was in der Familie praktiziert wird, soll auch in der christlichen Gemeinde verwirklicht werden und umgekehrt (vgl. 1 Tim 5,1f.). Diese christliche Familienethik löst die Beziehungen in der Familie nicht nach Hierarchien und Machtverhältnissen auf, sondern betont vielmehr die gegenseitige Angewiesenheit und wechselseitige Untergebenheit. Wo dies nicht gegeben ist, geht der „Kitt der Familie“ verloren (NM 125). Dies tritt insbesondere dann ein, wenn Selbstentfaltungswerte einseitig betont werden. Was letztlich nützt, ist nach Pater Kantenich ein Zurückkehren zu „jenseitigen Wertmaßstäben“, die eine „Umwertung aller Werte im Sinne der Kirche und Familie“ begründen⁴.

Die Familienbände setzen dem unbedingten Selbstverwirklichungsdrang des einzelnen Grenzen. In der Familie trifft der einzelne auf eine vorfindliche Ordnung. Die Bindungen, die in dieser Ordnung eingeübt werden, sind Voraussetzung dafür, dass Individualismus nicht in Vereinzelung und Beliebigkeit abgeleitet. In der Familie hat jeder seinen bestimmten Platz und ist unauswechselbares Glied. So wird Einordnung, Bindung und Beziehung bestimmend und eine „tiefe schicksalsgemäße Verwobenheit und Verbundenheit“ bestätigt (NM 124). „Fassen wir Familie so auf“, betont Pater Kantenich, „dann kommen wir aus unserer Isoliertheit heraus“ und finden unsere Heimat (NM 124).

Die christliche Familie

Pater Kantenichs Familienethos bestimmt die Familie als Ort, wo die Beteiligung an Gottes Schöpfungswerk praktiziert wird. Aufgabe der christlichen Familie ist nach

⁴ Joseph Kantenich, Das Lebensgeheimnis Schönstatts. II. Teil: Bündnisfrömmigkeit, Valendar 1972 (= L), 244.

Pater Kentenich, in einer entchristlichten Welt das Familienleben im Zeichen des Evangeliums neu zu begründen. Diese „Erneuerung des Familienlebens“ entspricht der menschlichen Sehnsucht nach ganzheitlicher, das heißt leiblicher, geistiger und seelischer Zuwendung, Beheimatung und Geborgenheit. „Wenn ein wirkliches, ædles, natürliches Vater- und Muttererlebnis vorhanden ist, hat das unterbewusste, das triebmäßige Seelenleben ... eine gute Voreinstellung“ (NM 100). Das Familienerleben ist so die Form zur Verwirklichung des vollen Menschentums. „Wo ... ein Kind wirklich am Vater hängt, prägt sich dem Gemüt, dem Unterbewusstsein eine triebhafte Sicherheit des Seelenlebens ein. Bei einem wirklichen Kindes- und Muttererlebnis prägt sich dem Gemüt das Erlebnis des Geborgenseins ein.“ Und dies, so Pater Kentenich, „ist von Bedeutung für den Menschen einer Zeit, die so überaus verworren, hilflos und unsicher ist“ (NM 100).

Die Familie als Heimstatt der Geborgenheit in einer Zeit der Ungesicherheit, Ungeborgenheit und Heimatlosigkeit - das ist für Pater Kentenich nur möglich, wenn Menschen „echte Väterlichkeit und Mütterlichkeit naturhaft“ erleben (NM 104). Als soziologische Größe muss die Familie nach Pater Kentenich dabei ein Zentrum haben, und zwar primär ein väterliches⁵. „Der Grund für die Heimatlosigkeit der heutigen Welt“ liegt für Pater Kentenich aber vor allem „in der Tatsache, dass sie vaterlos geworden ist“ (NM 81). „Die heutige Zeit“, so Pater Kentenich, kennt „keine väterliche Autorität mehr“ (NM 88). „Aufspaltung, Trennung, Auseinanderreißung des ganzen Familienlebens (sind die) Folge“ (NM 82). Pater Kentenich versteht die väterliche Autorität nicht als hierarchische Überordnung. Der „Vater“ ist nicht einfach eine gesellschaftlich bedingte Rollenzuteilung. Die Autorität des Vaters ergibt sich nicht aus seiner natürlichen Überlegenheit in der Familie, sondern nur aus dem Glauben an den Schöpfer selbst⁶. Väterliche Autorität ist für Pater Kentenich „Dienst“ am natürlichen und übernatürlichen Leben und soll den „Weg zum Himmelsvater“ bereiten (NM 86.214).

Die Familie wird so zu einem Raum, in dem der Glaube an den Himmelsvater verwirklicht wird. Familie ist Ort der Kirche, in ihr wird Glaube gelebt. Ihre Glaubenserfahrungen, so Pater Kentenich, sind unverzichtbar für den Glauben der Kirche. Der Kirchenbegriff ist nicht zu trennen vom Familienbegriff (vgl. NM 173). Die Familie ist die „kleinste Zelle“ der Kirche; in ihr entscheidet sich die Weitergabe des Glaubens⁷. So geht die Krise der Kirche und des Glaubens heute mit der Krise der Familie eng einher. Religiöse Zeugenschaft ist dieser Tage selten geworden, da Religion als Privatsache gilt, die jeder mit sich allein ausmachen muss. Es dominiert eine Bekenntnisscheu, auch die Bereitschaft von Eltern, Vorbildfunktionen in der re-

⁵ Vgl. Paul Vautier, *Maria, die Erzieherin*, Vallendar-Schönstatt 1981, 152.

⁶ Vgl. Josef Kentenich, *Marianische Werkzeugsfrömmigkeit*, Vallendar-Schönstatt 1974, 9-19.

⁷ Vgl. Hans-Werner Unkel, *Theorie und Praxis des Vorsehungsglaubens nach Pater J. Kentenich*, Band 2, Vallendar 1980, 215-261.

ligiösen Erziehung zu übernehmen, nimmt stetig ab. Nur 20% der Eltern sind noch bereit, ihre Kinder religiös zu erziehen.

Für Pater Kentenich ist die Familie das Glaubensschicksal des Kindes. In ihr erfährt der Mensch das Vertrauen und die Geborgenheit, die auf das Angenommensein durch Gott hinweist. Am Beispiel von Hans Urs von Balthasars Biographie von Therese von Lisieux beschreibt Pater Kentenich, wie die Familie durch ihre Haltung den Zugang zu dem Gott schafft, der dem Menschen „Himmelsvater“ sein will: „Therese wird hineingeboren in eine Familienwelt, die für sie sofort und bleibend zum Bild des Himmels wird. An der Familie, an ihren Grenzen, Beziehungen, Ereignissen lernt sie wie in einer Bilderbibel die Wirklichkeiten des Christentums buchstabieren“ (L 156, vgl. NM 47). Die Alltäglichkeiten des Familienlebens bereiten in ihrer Prägekraft den Weg zu einem gläubig-religiösen Leben. In diesem Weg wird für Pater Kentenich das Gesetz der „organischen Übertragung“ sichtbar. „Das Familienerlebnis in der natürlichen Ordnung wird ... übertragen auf die übernatürliche Welt.“ So wird es in der Familie möglich, den Glauben an den Vatergott vorzuleben und einzuüben: Therese „blickt auf den Vater, der Vater blickt auf Gott, und so lernt sie durch ihn auf Gott blicken“ (L 157, vgl. NM 48).

Soziologen sprechen schon seit langem von der vaterlosen Gesellschaft. Für Pater Kentenich bedeutet diese Vaterlosigkeit nicht nur einfach den Ausfall des männlichen Elternteils. Es gibt, so Pater Kentenich, „keine Trennung zwischen dem irdischen und himmlischen Vater“ (NM 48). Vaterlose Zeiten sind daher „gottlose Zeiten“ (NM 86). Eine „Heilung“ und Erneuerung der Familie wird erst in einer vaterergriffenen Zeit möglich, die ihre „seelische Heimat“ wieder in Gott sucht (NM 173).

Die Autorin: Dr. Elisabeth Hurth, geb. 1961, ist Publizistin und Sprachlehrerin und lebt in Wiesbaden.

BUCHBESPRECHUNGEN

Wilhelm Tolksdorf, Analysis fidei. John Henry Newmans Beitrag zur Entdeckung des Subjekts beim Glaubensakt im theologiegeschichtlichen Kontext (Internationale Cardinal-Newman-Studien, Folge 18), Peter Lang Verlag: Frankfurt am Main 2000, 660 S.

In der Einladung zum Pastoral-kongress 2002 im Pater-Kentenich-Haus Vallendar-Schönstatt (21. bis 24. Mai 2002) ist unter anderem von einem „Perspektivenwechsel“ in der Pastoral zu lesen, „von einem mehr objektiven zu einem mehr subjektiven theologischen Denken, von einer mehr verkündigenden zu einer mehr hörenden Seelsorge“. Bereits im 19. Jahrhundert wurde diese Neuorientierung von großen Theologen ange-dacht, die uns in unserer heutigen „Spurensuche“ vielleicht sehr hilfreich sein können. In besonderer Weise gilt dies für den englischen Konvertiten und Kardinal John Henry Newman (1801-1890), dessen „Stern“ anlässlich des größten Kardinalskonsistoriums der Kirchengeschichte an seinem 200. Geburtstag (21. Februar 2001) unübersehbar aufging und uns im deutschen Sprachraum eine handliche Einführung von Gerhard Ludwig Müller („John Henry Newman begegnen“, Augsburg 2000) und die Neuauflage des berühmten Gedichts „Traum des Gerontius“ (Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2001) zugänglich machte. Seit jeher gilt jedoch die Frage nach dem Glauben, seinem objektiven Wesen und seinem subjektiven

Vollzug, als Herausforderung der Theologie. Otto Amberger veröffentlichte bereits 1994 in den „Schönstatt-Studien“ (Bd.9) die vergleichende Untersuchung „Modelle subjektiver Glaubenserkenntnis bei John Henry Newman und Joseph Kentenich“. Nun erschien in den vom bekannten Freiburger Religionspädagogen und Newman-Fachmann Günter Biemer betreuten „Internationalen Cardinal-Newman-Studien“ auch die umfassende fundamentaltheologische Dissertation des Essener Priesters Wilhelm Tolksdorf, der minutiös das Anliegen der Glaubensanalyse im Hinblick auf das Werk Kardinal Newmans vorstellt und dabei den immer deutlicher werdenden „subjektiven Faktor“ beachtet. Die Analysis fidei erweist sich dabei im Verlaufe der Untersuchung als Thema der Moderne, ihr Adressat ist der Mensch, der in all seiner Subjektivität und Intimität nach Glaubwürdigkeiten Ausschau hält und diese entschieden zu verantworten hat. Indirekt werden dabei die von P.Kentenich öfter betonten „Praeambula fidei irrationabilia“ in die Glaubensanalyse integriert, wenn auch noch nicht in all ihren pädagogischen und lebensgeschichtlichen Zusammenhängen.

Nach einer längeren Einführung, die sich an der Darstellung von Erhard Kunz SJ (vor allem im Anschluss an Pierre Rousselot) im „Handbuch der Fundamentalthologie“ (Freiburg 1988) orientiert und auf die Untersuchungen des Bonner Theologen Karl Eschweiler eingeht, wird die Begeg-

nung Newmans mit der römischen neuscholastischen Theologie kurz nach seiner Konversion (1845) geschildert. Newman studierte auf Empfehlung seines Heimatbischofs ab 1846 an der Jesuitenuniversität Gregoriana in Rom und tritt dort in Kontakt mit dem führenden Neuscholastiker Giovanni Perrone SJ (1794-1876). Die beiden verstehen sich zwischenmenschlich ausgezeichnet, aber in der Glaubensanalyse um die Fragen der Glaubenssicherheit, Glaubensgewissheit, Glaubenzustimmung und Glaubwürdigkeitserkenntnis stehen sich doch „zwei theologische Epochen“ (W.Kasper) gegenüber, deren eine eine fast positivistisch-intellektualistische Wahrheitsmitteilung vertritt, während Newman im Glauben einen Akt des freien Willens und der personalen Zustimmung sieht, nicht die bloße Annahme von Konklusionen durch den Verstand. 1847 formulierte er seine „Theses de fide“ und (was für heutige Debatten vorbildlich wäre) zusammen mit Perrone das kontroverse „Paper on Development“ über die Frage der Dogmenentwicklung. Dies waren die Vorstufen für den 1870 erschienenen berühmten „Essay in aid of a Grammar of Assent“ („Entwurf einer Zustimmungslehre“, Mainz 1961), dem Tolksdorf den Hauptteil seiner Untersuchung widmet (246-546). Hier wird nicht nur auf die bekannte Unterscheidung von begrifflicher und realer Glaubenzustimmung, auf die Gewissheitsfindung durch „konvergierende Wahrscheinlichkeiten“ und andere Fragen des „Essays“ eingegangen, sondern vor allem Newmans Lehre vom „illative sense“ (Folge-

rungssinn) behandelt, in dem die subjektive Wahrnehmung sich vollzieht (467-483). In allem geht es um verantworteten Glauben in der Gemeinschaft der Kirche als „Ort authentischer Jesus-Überlieferung“ (545). Als Mangel Newmans bezeichnet der Autor einen nur „vagen Erfahrungsbe-griff“, da immer eine gewisse Distanz zu den Dingen bleibt: Eindrücke werden imaginiert, die Gottesbegegnung durch das Gewissen vermittelt. Hier hat der heilige Thomas von Aquin, wie wir bei Josef Pieper lernen können, den größeren Realismus besessen, größer freilich auch als seine neuscholastischen Epigonen, die von Newman erkenntnistheoretisch überwunden wurden. Am Ende seiner Arbeit geht Tolksdorf noch auf B. Lonergans Analysis-fidei-Vorlesung aus dem Jahre 1952 und R. Schaefflers neueres Werk „Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit“ (München 1995) ein (leider wird die o.a. Arbeit von Otto Amberger, in der mit P. Kentenich insbesondere zum Thema „religiöses Erlebnis“ viel Ergänzendes zu finden wäre, nicht mit berücksichtigt). Wie sehr John Henry Newman für alle theologischen Glaubensanalysen ein maßgeblicher „point of reference“ ist und bleiben wird, kann die Untersuchung von Tolksdorf überzeugend nachweisen. Möge sie dazu beitragen, den großen englischen „Kirchenlehrer der Neuzeit“ auch heute wieder neu zu entdecken bei der Suche nach „Spuren“, die uns in die Zukunft führen können.

Stefan Hartmann

Hinder, Erwin, Das christlich-soziale Prinzip bei Franz von Baader. Die christlich vermittelte Grundkraft der Liebe als Gestaltungs- und Evolutionsprinzip eines Sozialorganismus kommunikativer Freiheit (Europäische Hochschulschriften 23/728), Frankfurt a.M.: Peter Lang 2001, 566 S.

Hinder legt hier in einer sehr ausführlichen, gut strukturierten und durchdachten Arbeit die Ergebnisse seiner langjährigen Forschungen über Franz von Baader vor. Die Arbeit wurde von der Philosophisch-theologischen Hochschule Vallendar der Gesellschaft vom Katholischen Apostolat (Pallottiner) 1999 als Dissertation zur Erlangung des Doktorats in Theologie angenommen.

Von seinem Werk sagt Baader, dass „alle seine Ideen innerlich zusammenhängen (...) und ein System bilden, das für ihn Organismus-Gestalt hat“ (36). Es ist nicht ein ideenmäßig klar artikuliertes System. Hinder versteht es, das System Baaders begrifflich zu heben. Dazu hat er die verschiedenen Äußerungen Baaders zusammengelesen im doppelten Sinn des Wortes. Eine sehr schöpferische Arbeit der Systematisierung.

So sehr die Thematik des Organismus nicht das eigentliche Thema der Arbeit Hinders ist, ist sie doch überall gegenwärtig. „Ohne sie zu thematisieren, lag darin ein begleitendes Motiv zu dieser Arbeit“ (5). Im Lauf der Lektüre der hier besprochenen Arbeit entsteht wachsend deutlich das Bild dessen, was Baader unter Organismus versteht. Es ist eine Metapher, die zwar dem Biologisch-Leiblichen entnommen ist. Doch geht das ganze Werk Baaders (und

Hinders) darauf hinaus, zu zeigen, dass die Metapher Organismus, sobald man sie auf den Menschen anwendet, in einem höheren personalisierten Sinn zu verstehen ist. Der vom Menschen geformte Organismus entsteht frei aus partnerschaftlicher Bindung (161-167). So ist besonders zu vermerken, dass Freiheit einer der zentralen Ansätze im Denken Baaders ist (Sozialprinzip Freiheit 113-123). Das Ziel der menschlichen Bemühungen ist ein „organisch-ausgewogenes Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft“ (103), eine „organisch-freie Sozietät“ (118). So ist das beseelende Element des Christlich-Sozialen nicht durch das Bild „Organismus“ allein ausgedrückt, sondern ebenso durch den Begriff „Prinzip“. Insofern trifft der der Romantik vielfach zu Recht gemachte Vorwurf eines fast biologischen, organologischen Denkens für Baader (und insgesamt die Spätromantik) nicht zu.

Der so verstandene Organismus wird nicht nur in seiner Statik betrachtet, sondern auch in seinem Werden und seiner Entwicklung. Dafür prägt Baader den Begriff der „organischen Evolution“. Diese setzt er gegen Stagnation (Restauration) und Revolution (306-365), der hart umkämpften Alternative seiner Zeit.

Im Mittelpunkt des Sozietäts-Denkens Baaders steht zusammen mit der Freiheit die Liebe (86 ff.). Baader legt uns eine Theologie und Philosophie der Liebe vor, also nicht nur eine Ethik und Aszetik der Liebe. Dabei wichtig ist „der unaufhebbare Zusammenhang von Gottes- und Nächstenliebe“ (89). Liebe ist das Prinzip der Einheit des Menschen, seiner „zur Liebe vereinten U-

strebungen". Sie ist „das Einigungsprinzip ungleicher Glieder der Gesellschaft“ (96), „das organische Prinzip sowohl der höchsten Einigung als auch der optimalen Differenzierung der Gesellschaft“ (102), ihre „Assimilationskraft“. Dem *cogito ergo sum* des Descartes setzt er entgegen: „Ich werde gewollt (geliebt), darum bin ich“; und „ich werde gedacht, darum denke ich“ (482).

Weiter ist zu vermerken, dass Baader einer der frühen sozialen Denker des beginnenden 19. Jahrhunderts ist. Dies in größerem Zusammenhang ans Licht zu heben, ist ein weiteres Verdienst der Arbeit von Hinder. Noch vor Marx thematisiert Baader das Problem von reich und arm (234) und der sozialen Gerechtigkeit (200) in einer sich damals rasch wandelnden Welt. Ebenso das Thema einer „Personalisierung der Wirtschaftsordnung“ (257-268).

Die soziale Frage ist allerdings ein Thema innerhalb des sehr viel weiteren Rahmens der „Sozietät“ (Gesellschaft). Hinder gelingt es, die Philosophie und Theologie des Menschen und der entsprechenden soziologischen Gebilde aus dem vielverzweigten Werk Baaders zu erheben. Gemessen an der Tradition des philosophischen Denkens, das sich schwer tat, die Gemeinschaftlichkeit des Menschen begrifflich zu fassen und zu reflektieren (sie wird in der aristotelisch-thomistischen Philosophie unter dem „Akzidenz“ der *relatio* abgehandelt), ist Baader hier in Neuland vorgestoßen.

Interessant ist die für Baader typische Ineinandersicht von offenbarungstheologischen und philosophischen Aspekten. Beide durchdringen sich in sei-

nem Denken. Das spezifisch „Übernatürliche“ ist relevant auch für das „Natürliche“. So geht alles von der Trinität aus. Diese ist „Urbild organischer Gesellschaft“ (103). Und der Mensch ist Bild, Gleichnis und Spur der Trinität. Dies bündelt sich und wird zentrale Wirklichkeit in der Inkarnation des Logos. Hier argumentiert Baader „aus einem umfassenden Horizont philosophischer wie theologischer Gottes- und Schöpfungslehre, einer so konkret inkarnatorischen wie spirituell universellen, kosmischen Christologie“ (37).

Christus macht sich gegenwärtig durch seinen Leib, die Kirche. Ihr Focus ist die Eucharistie. Durch sie entsteht ein „Organismus der leiblichen, seelisch-geistigen und geistlichen Ernährung“, das heißt Einverleibung (270 ff.). Die Eucharistie ist das eigentliche „Kommunikationsprinzip kirchlicher Gemeinschaft“ (283).

Letztlich hat alles Geschaffene eine sakramentale, eucharistische, ekklesiologische, christologische und trinitarische Struktur („naturtheologischer Sakramentsbegriff“) (298). In einer „von der Ekklesiologie inspirierten Theologie der Gesellschaft“ (387, vgl. 391 bis 395) sieht Baader die Kirche als „spirituelle“, „innere Kirche“ im äußeren Körper der Welt, der in ihr lebenden menschlichen Gemeinschaft (429, vgl. 383 f.). Eucharistie wird ausgeweitet zum „universalen Prinzip“ leibhafter Vermittlung (295 ff.) aller Vereinigung und Vergöttlichung des Lebens.

Hier haben wir ein weiteres Indiz der synthetischen Sicht Baaders. Kirche und Welt durchdringen sich. Erst das Zweite Vatikanische Konzil hat diese

Sicht in einem langen Prozess wieder finden können.

Das schließt nicht aus, „dass der Mensch im Beziehungsnetz Gottes und seiner Schöpfung“ auch in seiner Eigenwertigkeit gesehen wird (91 f.). Insofern anerkennt Baader zwar die Eigenwertigkeit des Geschaffenen, kann aber letztlich nicht zulassen, dass ein von der Offenbarung in Christus abgetrennter Bereich des Naturrechts formuliert wird, wie es die christliche Soziallehre bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil und vielfach bis heute getan hat. Es ist dies eine „von der Theologie ferngehaltene Welt“, wie Hinder vermerkt (443). Das Vatikanum II bedeutet in dieser Hinsicht eine Wende. Die philosophische Deutung der Schöpfungsordnung wurde dort zwar aufgenommen, aber ebenso „relativierend zurückgebunden in eine an der Offenbarung orientierten Sicht des Menschen (...) und der menschlichen Gesellschaft im Horizont der Heilsordnung“ (448).

Gegenüber einem Typ von Philosophie und Theologie, die ihr zentrales Anliegen in der klaren Unterscheidung der Begriffe und der Seinsschichten haben, ging es Baader vor allem darum, den Zusammenhang, das innere Durchdrungensein zur Sprache zu bringen, ohne deswegen die notwendigen Unterscheidungen zu vernachlässigen. So war er darauf angewiesen, schöpferisch selbst Begriffe zu entwickeln. Dazu hat er Anleihe gemacht bei der Theosophie und Esoterik (76-82). Doch sind ihre Aussagen dann doch sehr deutlich in das christliche Denken schöpferisch integriert. Hier hat er echte Pionierarbeit geleistet.

Wichtig ist zu bedenken, dass Hegel und Fichte etwa zur gleichen Zeit ebenfalls bewusst christliche Philosophen waren und Themen wie Inkarnation, Tod und Auferstehung auch als philosophische Themen bedacht haben (vgl. 369 f.). Doch ist die Verwirklichung dieses Anliegens Franz von Baader ungleich mehr gelungen. Denn er hat den Begriff nicht *über* die offenbarungstheologischen Aussagen und Wirklichkeiten gestellt, wie dies Hegel und Fichte getan haben. In jedem Moment ist ihm klar, dass die Begriffe, die Prinzipien sozusagen *unter* diesen, *innerhalb* derselben ihren Ort haben, von diesen eingeschlossen sind. Da wir uns weitgehend daran gewöhnt haben, dass die neuzeitliche Philosophie von Denkern protestantischer Provenienz formuliert wurde, ist es von umso größerer Bedeutung, in Franz von Baader einen Vertreter des „katholischen“ Denkens würdigen zu können.

Hinder konnte seiner Aufgabe der Hebung des „Systems“ Baaders umso mehr gerecht werden, als er parallel zur Bearbeitung seines Themas immer auch an der Erforschung J. Kentenichs, des Gründers seiner geistlichen Gemeinschaft (Schönstatt-Patres) arbeitete. In diesem hat er es mit einem Denker zu tun, der in ähnlicher Weise sein System „organisch“ darstellt, so dass ebenfalls eine Arbeit der begrifflich-ideenmäßigen „Hebung“ zu vollziehen ist. Beide Forschungsaufgaben beleuchten sich gegenseitig. Dies betrifft auch thematisch wichtige Grundansätze. An erster Stelle die Metapher Organismus. Hinder verweist in seiner Arbeit ausdrücklich auf diesen Zusammenhang (5, 512 f.). Weitere Ge-

meinsamkeiten sind die Zentralität der Liebe und das Bemühen um eine Theologie und Philosophie (nicht nur Ethik und Aszetik) der Liebe. Ebenso das Grundmotiv Freiheit. Und schließlich das Ineinander von philosophischer und theologischer Sicht der Wirklichkeit, von Schöpfungs- und Christusordnung, von Natur und Gnade.

Herbert King

POLAK, Regina (Hrsg.), Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa, Ostfildern: Schwabenverlag 2002, 494 S., Euro 25.-

Das Wiener Institut für Pastoraltheologie und das Ludwig-Boltzmann-Institut für Werteforschung führten 1998-2000 eine Untersuchung unter dem Titel „Megatrend Religion“ durch. Ausgangspunkt ist ein neuer Trend zur Religiosität, der in den vergangenen zehn Jahren in den meisten europäischen Ländern zu beobachten ist. Unterschiedliche Typen religiösen Lebens und Handelns müssen beachtet werden, wobei in den europäischen Ländern das Christentum immer noch eine Art „Unterboden“ (S. 33) bildet. Doch auf dem christlichen Fundament stehen eine Vielzahl anderer Formen von Religion und Religiosität. Regina Polak und Christian Friesl unterscheiden vier Dimensionen von Religion: die religioide Dimension (Wahrnehmbar wie), die funktional-religiöse Dimension (Empfinden), die analog-religiöse Dimension (Deuten), die speziell-religiöse Dimension (Zustimmen).

Die These der Untersuchung ist, dass sich in Europa „neue Religiositäten“ entwickeln, die individualistisch sind und einen Hang zu Synkretismus und Eklektizismus aufweisen. Religion wird als letzte Bastion des Vormoderne in den Sog der Postmoderne hineingezogen.

Ein Highlight des Buches sind die „Überblendungen“. Hier werden Spuren des Religiösen in verschiedenen Lebensbereichen ausfindig gemacht. Das Ergebnis: Religiosität ist potentiell in allen Bereichen anwesend, doch in einer Art, dass man von einer „anwesenden Abwesenheit“ (S. 169) sprechen kann. Sie kann deshalb auch leicht verdunsten, entweichen, versickern und schließlich ganz verschwinden. Religiosität ist so zwar allgegenwärtig, aber es braucht eine eigene Anstrengung und Deutung, damit religiöse Erfahrungen wirklich ermöglicht und ausgewertet werden können.

Die Autorinnen und Autoren haben ein wichtiges Werk vorgelegt, das in der gegenwärtigen religiösen Landschaft hellend und positiv zugleich wirkt. Die Materialfülle ist beeindruckend. Vom Vorgehen her fühlt man sich an den Kantenichschen Vierschritt in der Deutung der „Zeichen der Zeit“ erinnert: Beobachten, Vergleichen, Straffen, Anwenden. Angesichts der oftmals eher deprimierenden Zahlen zum Zustand der Kirchen ist das vorliegende Buch eine Ermutigung, nach Spuren des Religiösen Ausschau zu halten und sie deuten zu helfen.

Joachim Schmiedl