

„GEMEINSAM FÜR EUROPA“

STUTTGARTER ERKLÄRUNG DER GEISTLICHEN BEWEGUNGEN

1. Europa befindet sich in einem schicksalhaften Augenblick, der für seinen Fortbestand und seine weitere Entwicklung von grundlegender Bedeutung ist. Es darf sich nicht beschränken auf einen gemeinsamen Markt oder einen von reinen Sicherheitsinteressen geprägten Zusammenschluss seiner Bürger. Die Liebe Gottes zu allen Völkern hat sich gerade in dieser Zeit immer wieder deutlich gezeigt und drängt Europa zu weit Größerem.

Vielfalt und Schönheit haben die Geschichte dieses Kontinents geprägt. Glanzvollen Zeiten und großartigen Errungenschaften steht aber auch die bittere Wahrheit gegenüber, dass Menschen ohne Bezug zu echten und tiefen Werten entwurzelt werden und zu den größten Verbrechen fähig sind.

Im letzten Jahrhundert bezeugen die Erfahrungen der beiden Weltkriege, der Konzentrationslager, des Gulag sowie - in besonderer Weise - der Shoah eine Dunkelheit, die sich auf unseren Kontinent gelegt und auch die übrige Welt erfasst hat. Heute zählen Ausgrenzung, Ungerechtigkeiten aller Art, die vielfältigen Formen von Ausbeutung, die Geißel des internationalen Terrorismus zu jenen Übeln, die nach einer Lösung verlangen.

Und dennoch beobachten wir mit Dankbarkeit, wie sich ein versöhntes, ein freies und demokratisches Europa entwickelt.

2. Aus der Erfahrung der verändernden Kraft des Evangeliums wissen wir uns berufen, für ein Europa zu arbeiten, dessen Einheit in seiner Verschiedenheit sichtbar wird.

Als Vertreter von mehr als 150 christlichen Bewegungen und Gemeinschaften sind wir aus ganz Europa hier in Stuttgart zusammen gekommen, um diese neue, ständig wachsende Gemeinschaft unter uns zu bezeugen, die nur der Geist Gottes wirken kann.

Die Erfahrung gemeinschaftlichen Lebens unter uns hat ihre Wurzeln auch in den kulturellen Traditionen, die im Licht der jüdischchristlichen Offenbarung unseren Kontinent im Lauf der Jahrhunderte geprägt haben.

Wir möchten diese unsere Gemeinschaft anbieten als Beitrag zu einem Europa, das den Herausforderungen der Gegenwart gewachsen ist.

3. Die Charismen, Gaben die Gott schenkt, haben uns auf den Weg der Geschwisterlichkeit geführt. In ihr sehen wir die eigentliche Berufung Europas: Geschwisterlichkeit bedeutet ein Leben aus jener Liebe, die im Evangelium verkündet wird. Diese Liebe schließt niemanden aus, lebt aus der beständigen Bereitschaft zum Neuanfang und konkretisiert sich im Hier und Jetzt. Geschwisterlichkeit bedeutet für uns:

- Gerechte Verteilung der Güter und Ressourcen
- Gleichheit in Verschiedenheit und Freiheit für alle
- Bewahrung des gemeinsamen kulturellen Erbes
- Offenheit für alle Menschen anderer Kulturen und religiöser Traditionen
- Solidarität mit den Schwachen und Bedürftigen in unseren Städten
- Wertschätzung der Familie
- Achtung menschlichen Lebens in allen Phasen seiner Entwicklung
- Schutz von Umwelt und Natur
- Einsatz der Kommunikationsmittel im Dienst an den Menschen

Durch diese gelebte Geschwisterlichkeit wird Europa selbst zu einer Botschaft des Friedens: eines aktiven Friedens, der im alltäglichen Leben beginnt und aufbaut auf der ständig neu erbetenen und gewährten Vergebung. Ein Friede, der die Völker verbindet durch die „Globalisierung“ von Solidarität und Gerechtigkeit.

4. Diese Botschaft versteht sich nicht als bloße Absichtserklärung. Vielmehr bezeugt sie, was in unseren Bewegungen - und sei es nur in Ansätzen - bereits verwirklicht ist.

Wir, die wir hier in Stuttgart und an mehr als 150 Orten europaweit miteinander verbunden sind, wollen gemeinsam mit allen Menschen guten Willens arbeiten für ein Europa der Liebe und der Geschwisterlichkeit, für ein Europa, das seine Verantwortung wahrnimmt und sich als Teil der Weltgemeinschaft begreift.

Stuttgart, 8. Mai 2004

Joachim Schmiedl

EIN CHRISTLICHES EUROPA?

ANMERKUNGEN ZU VERGANGENHEIT UND ZUKUNFT EINES ZUSAMMENWACHSENDEN KONTINENTS

In den Worten des römischen Kurienkardinals Walter Kasper war es eine „Sternstunde der Ökumene“, als sich vom 06.-08. Mai 2004 in Stuttgart Mitglieder von über 150 Geistlichen Bewegungen aus allen christlichen Konfessionen zu einem Kongress versammelten. Auf dem Programm stand nicht nur in vielen Einzelveranstaltungen, „miteinander Reichtum entdecken und teilen“, sondern auch die gemeinsame Sorge um die Zukunft Europas, das durch die Neuaufnahme von zehn neuen Mitgliedsländern eine neue Etappe seiner Geschichte beginnt. Eine „Botschaft an Europa“, die am 08. Mai verabschiedet wurde, will zum Ausdruck bringen, dass die Geistlichen Bewegungen mithelfen möchten, die neue Europäische Union zu einer Gemeinschaft der Geschwisterlichkeit und christlicher Werte bilden zu helfen (siehe den Text in diesem Heft, S. 49-50).

In diesem Prozess engagiert sich auch die Schönstatt-Bewegung. Dabei weiß sie sich einem Auftrag ihres Gründers verpflichtet. Aus der Betrachtung der Geschichte des Abendlandes kam P. Joseph Kentenich zur Überzeugung, dass der europäische Kontinent und die von seiner Kultur beeinflussten Teile der Welt nicht nur eine christliche Geschichte haben, sondern sich auch für die Weitervermittlung christlicher Werte in die Zukunft verantwortlich zu halten haben. Ist Europa, ist das europäische Christentum dazu fähig und bereit? Welche Konsequenzen ergeben sich aus der Geschichte des Christentums in diesem Kontinent?

Zur Geschichte des Christentums in Europa

Die Apostelgeschichte beschreibt den Anfang des Christentums in Europa als visionäres Geschehen. Die von Paulus gegründeten und inspirierten Gemeinden werden zu Keimzellen eines von der Hauskirche aus strukturierten Christentums, das zur eigentümlichen hellenistisch-römischen Prägung der frühkirchlichen Gemeinden führt. Die zentrale einigende Rolle spielt dabei die zunehmend wichtiger werdende römische Petrus-Tradition.

Die Entwicklung einer christlichen Theologie geschieht auf dem Hintergrund der heidnischen Denktraditionen. Dabei nimmt das Christentum Einflüsse der klassischen griechischen Philosophie (Platon, Aristoteles), des Hellenismus (Plotin, Neuplatonismus), der Mysterienkulte und vorderorientalischer Religionen auf. Die Klärung der eigenen Christologie und Trinitätslehre geschieht mit dem in der Umwelt vorgefundenen Instrumentarium und der entsprechenden Terminologie. Für die

Wiedererlangung der philosophisch-theologischen Höhenlage der Spätantike, die nach der Völkerwanderung verloren gegangen war und erst im Hochmittelalter (Scholastik) wieder erreicht wurde, war die Vermittlung des antiken Erbes über das islamische Spanien entscheidend.

Bleibendes Erbe der ersten Jahrhunderte europäischen Christentums ist die enge Orientierung des Kirchenrechts am römischen Recht und der Liturgie an den religiös-zivilen Riten des römischen Kaiserreichs. Daraus entwickelte sich eine besondere juristische Denkform des westlichen Christentums und die Prägung der lateinischen Liturgie (wie Formen, Gebetsstil).

Durchgängiges Konfliktfeld des europäischen Christentums ist das aufeinander bezogene, sich im Spannungsfeld von Hegemonie und Autonomie entwickelnde Verhältnis von Kirche und Staat. Marksteine dieser Entwicklung sind der Zeitraum zwischen Konstantin (Christentum als erlaubte Religion) und Theodosius (Christentum als Staatsreligion, Zusammenstöße mit Ambrosius), Karl der Große, die hochmittelalterlichen Päpste Innozenz III. und Bonifaz VIII., die in der Zeit der Konfessionalisierung praktizierten neuen Formen einer Zuordnung von Kirche und Staat sowie die Konfliktfelder des 19. und 20. Jahrhunderts (Säkularisierung, Staatskirchentum, Trennung von Kirche und Staat, konkordatär geregeltes Verhältnis).

Seit dem 14. Jahrhundert charakterisiert sich das europäische Christentum durch missionarische Expansion. Dabei wird vielfach mit dem christlichen Glauben auch die europäische Zivilisation und Kultur exportiert. Missionierung geht mit Kolonialisierung und Export bestimmter kultureller Traditionen einher.

Die durch die Reformationen des 15. und 16. Jahrhunderts verursachte Konfessionalisierung Europas hat ihre Konsequenzen vor allem in einem neuen Staat-Kirche-Verhältnis, in einer mehr oder weniger gelungenen Ethisierung von Religion und in einem Lernprozess von Pluralität und Toleranz.

Ein entscheidender Einschnitt in der Glaubensgeschichte Europas ist die Aufklärung und ihre politische Durchsetzung im Gefolge der Französischen Revolution. Unter ihrem Einfluss werden wesentliche Elemente des christlichen Wertekonsenses Europas in einem säkularisierten Gewand aufgegriffen und umgeformt. Zu nennen sind etwa Wert und Würde des Menschen, seine Gleichheit und Freiheit, Institutionen menschlichen Zusammenlebens. Von Napoleon stammt die Aussage, das Kernstück seines Gesetzbuchs, des Code civil, sei die Ehescheidung. Seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert gestaltet das Individuum die Normativität der Institution.

Im 19. Jahrhundert kommt es zunächst zu einer Desäkularisierung Europas. Die einerseits national bestimmten, andererseits zunehmend auf „Rom“ ausgerichteten „Katholizismen“ prägen das gesellschaftliche Antlitz Europas von neuem. Trotz konfliktiver Beziehungen (Kulturkämpfe) nehmen Christen entscheidenden Einfluss auf die Entwicklung des Sozialstaats. Das birgt die Versuchung in sich, die notwendige Distanz zum Staat nicht einzuhalten; die andauernde Kritik an der Haltung der Kirchen in der Zeit des Nationalsozialismus mag paradigmatisch dafür stehen.

Dass in Europa die Entwicklung zu einer pluralistischen Gesellschaft mit einer nicht zu übersehenden Säkularisierung der religiösen Praxis und des öffentlichen Klimas einher gegangen ist, kann mit Blick auf die USA möglicherweise als ein Sonderweg charakterisiert werden. Von daher ergeben sich unterschiedliche Szenarien für eine mögliche Zukunftsperspektive des christlichen Europas: Säkularisierung und Desäkularisierung können als langfristige Prozesse gesehen werden, die sich in Zyklen vollziehen – oder der Prozess der Entchristlichung kann als notwendige Folge der Modernisierung (im Sinne der Institutionalisierung und Differenzierung) gedeutet werden. Davon hängt die Zukunft des Christentums in Europas weitgehend ab.

Weichenstellungen europäischer Geschichte nach Joseph Kentenich

In der Reflexion Joseph Kentenichs auf die europäische Geschichte gibt es im Verlauf der Entwicklung mehrere Knotenpunkte, an denen er Veränderungen und Neuorientierungen festmacht.

Die erste entscheidende Weichenstellung für Europa, so Kentenich, war die Entscheidung zum Christentum in der zweiten Phase der Christianisierung nach dem Ende des Römischen Reichs. Die meisten germanischen Stämme der Völkerwanderungszeit schlossen sich dem arianisch geprägten Christentum an. Erst die Franken unter Chlodwig I. ließen sich um die Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert gemäß dem Glaubensbekenntnis von Nizäa (325) taufen. Diese Entscheidung war nach Kentenich eine Entscheidung gegen eine nationale Kirche und für die Zugehörigkeit zur Universalkirche. Gleichzeitig war das Bekenntnis zu den zwei Naturen in Jesus Christus eine Hilfe, Göttliches und Menschliches zu unterscheiden – die theologische Klarheit war eine Hilfe bei der Herausbildung von Staats- und Regierungsformen, in denen Kirche und Welt nicht getrennt, aber doch unterscheidbar waren. Die Entwicklung des europäischen Westens hin zur Eigenständigkeit unterschiedlicher Sachbereiche, wie sie vom Zweiten Vatikanischen Konzil in „Gaudium et spes“ aufgegriffen und angewandt wurde, hat hier ihre lange nachwirkenden geistesgeschichtlichen Wurzeln.

In diese Richtung führt auch die zweite Weichenstellung, die sich nach Kentenich mit den großen abendländischen Theologen verbindet. Im 5. Jahrhundert akzentuiert die Theologie des bedeutendsten westlichen Kirchenvaters, des Nordafrikaners Aurelius Augustinus, unter dem Eindruck des inneren und äußeren Zerfalls des Römischen Reiches die Geringfügigkeit menschlicher Möglichkeiten und eigenen Heilswirkens. Augustinus ist der große Theologe der göttlichen Gnade, auf die der Mensch bedingungslos angewiesen ist. Eigenes Tun bleibt – Augustins persönliche Erfahrung steht im Hintergrund – immer Fragment. Der Theologe der göttlichen Erstursache erlebte im westlichen Europa durch die Reformatoren des 16.

Jahrhunderts eine neue Renaissance. Die Gnade allein – Martin Luther brachte den augustinischen Ansatz auf diese prägnante Formel.

So sehr P. Kentenich das uneingeschränkte Vertrauen auf Gott betonte und mit dem heiligen Vinzenz Pallotti den Primat der Erstursache alles Seins und Wirkens hochschätzte, spielte für seine Theologie der Ansatz eines anderen Theologen die Hauptrolle. Thomas von Aquin, der für seine Werke auf die philosophische Tradition des bis ins Hochmittelalter in Europa weitgehend vergessenen Griechen Aristoteles zurückgreifen konnte, dessen Schriften erst kurz zuvor auf dem Umweg über muslimische Gelehrte Spaniens als lateinische Übersetzungen griechischer Originale aus dem Arabischen bekannt geworden waren, sah stärker die Eigenverantwortlichkeit des Menschen. Gegenüber der göttlichen Erstursache betonte er den Beitrag der menschlichen Zweitursache. Dieser Denkansatz ermöglichte es Thomas, menschlichem Handeln eine gewisse Autonomie zuzusprechen. Der Aufschwung der Wissenschaften, die besondere Bedeutung der Universitäten und die sich in einer bis dahin ungekannten Art dem Menschen als Mittelpunkt zuwendenden Künste sind ohne diese Akzentverschiebung des Thomas von Aquin nicht denkbar. Ohne die differenzierte Wirkungsgeschichte in Thomismus und Neuscholastik zu berücksichtigen, kann festgehalten werden, dass mit Thomas von Aquin die Eigenständigkeit kultureller Sachbereiche denkerisch ermöglicht und seitdem umgesetzt wurde.

Daraus ergab sich freilich ein anderes Problem – und das ist die dritte Weichenstellung in der abendländischen Geschichte, auf die P. Kentenich hinweist. Mit zunehmender Autonomie der Wissenschaften und ihrer Emanzipation vom kirchlichen Lehramt nahmen die Konflikte zu. Die frühneuzeitlichen Auseinandersetzungen um die von der Kirche eingeforderte Letztzuständigkeit auch in den (Natur-) Wissenschaften auf der einen und das Selbstbewusstsein der auf der Wahrheit ihrer Untersuchungsergebnisse beharrenden Wissenschaftler auf der anderen Seite führten zu einer zunehmenden Entfremdung zwischen der – übrigens nicht nur der katholischen - Kirche und den neuen Leitdisziplinen, für die Theologie eine immer geringere Rolle spielte. Die abnehmende persönliche religiöse Bindung vieler Wissenschaftler bis zum 18. Jahrhundert kann als Symbol dafür stehen.

Unter dieser Perspektive ist die Aufklärung für P. Kentenich eine Periode in der abendländischen Geistesgeschichte, die er durchaus kritisch betrachtet und würdigt. Dabei ist der Gesichtspunkt nicht die von ihm bejahte und als typisch für das römisch-katholische Christentum bezeichnete Eigenständigkeit der Wissenschaften und Lebensbereiche, sondern dass – um mit Friedrich Nietzsche zu reden - die Erde von der Sonne losgekettet wurde. Kentenich denunziert die Entwicklungen seit der Aufklärung als den Versuch, die Welt allein auf Grund autonom ablaufender Naturgesetze und menschlichen Handelns zu erklären. Es geht ihm nicht um die Forderung bloßer „Gläubigkeit“ – dazu forderte er selbst viel zu oft auf, alles kritisch nachzuprüfen und die Gesetzmäßigkeiten herauszuarbeiten -, sondern darum, „hinter“ den beobachteten Phänomenen die göttliche Tiefendimension wahrzunehmen.

Das Wort, das Kantenich in den 1960er Jahren für diesen zu leistenden Vorgang einführte, lautet „Psychologie der Zweitursachen“. Ganz im Sinn der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils wollte er die Säkularisierung der modernen Welt überwinden helfen durch eine neue integrative Sichtweise, welche Gott nicht als Gegner oder Behinderer menschlicher Fähigkeiten, Erfindungen und Entdeckungen sieht. Die Welt zu lieben, in der Welt heimisch zu sein, emotional an die Welt gebunden zu sein – aber gleichzeitig in dieser Welt den Gott des Lebens inne zu werden und an ihn sich auszuliefern („Spurensuche“): diesen Spagat zu vollbringen mutete P. Kantenich dem heutigen Menschen zu. Doch ergeben sich aus einer solchen Sichtweise auch Perspektiven für das neue Europa?

Perspektiven für Europa

In der gegenwärtigen politischen Diskussion werden unter dem Stichwort „Gottesbezug in der Verfassung“ manche Stellvertreterkriege geführt. Denn es geht um mehr als nur die Nennung eines Namens. Vertreter aller Richtungen sind sich einig darüber, dass die kulturelle, politische und wirtschaftliche Tradition vielen Wurzeln entstammt. Sie alle zu nennen, vielleicht der Reihe nach aufzuzählen, wäre durchaus redlich. Der historische Überblick am Beginn dieses Artikels zeigt auf, dass die europäische Geschichte kein einliniger Prozess gewesen ist. Das Christentum hat das Gesicht des Kontinents geprägt – nicht nur im Mittelalter, sondern bis heute; man braucht nur an den Beitrag zu denken, den der polnische Katholizismus und Papst Johannes Paul II. beim Zusammenbruch des Kommunismus geleistet haben. Die Profilierung des Christentums geschah aber auch in der Auseinandersetzung etwa mit dem Islam – angefangen von Karl Martell im 8. Jahrhundert über die Türkenkriege zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert bis zum „Kopftuchstreit“ unserer Tage. Die Werte der Aufklärung, wie sie sich in dem programmatischen Dreiklang der Französischen Revolution „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ manifestieren, haben ihre letzten Wurzeln in der Heiligen Schrift, selbst wenn sich die Kirche lange schwer mit ihrer Realisierung tat. Der Beitrag der Schönstatt-Bewegung und anderer Geistlicher Gemeinschaften zu einem neuen Europa kann deshalb nicht zuletzt in der Vermittlung einer solchen integrativen Sichtweise bestehen: Europa hat viele Wurzeln, die zusammen gesehen werden müssen. Europa ist kein einheitlicher Kontinent, sondern lebt von der Pluralität seiner historischen, kulturellen und religiösen Wurzeln. Sie prägen die unterschiedlichen geistigen Strömungen unseres Kontinents aus. Bei näherem Hinsehen zeigt sich freilich der unverzichtbare Beitrag, den das Christentum bei diesem Formierungsprozess geleistet hat und nach wie vor leistet.

Dieses historische Erbe verpflichtet Europa für die Zukunft. Als P. Kantenich am 14. März 1947 von Papst Pius XII. in Privataudienz empfangen wurde, versprach er ihm, dass die Säkularinstitute, vor allem der Schönstatt-Bewegung, sich einsetzen würden für die Erneuerung einer christlichen Gesellschaftsordnung. Die gemeinsa-

me Aktion der Geistlichen Bewegungen aus verschiedenen christlichen Konfessionen geht in die gleiche Richtung. Das Europa der Zukunft soll kein Kontinent sein, der sich allein an ökonomischen Werten orientiert; dafür dürften schon die personellen Ressourcen nicht ausreichend sein. Europa muss seine Fähigkeiten zur Bildung und Durchsetzung von Werten ins Spiel bringen. Der Katalog von menschlichen Grundrechten, wie er zuerst in der amerikanischen Verfassung von 1776 formuliert wurde, ist europäisches Erbe. Die Durchsetzung dieser Grundrechte, die sowohl individuelle als auch soziale Rechte und Verpflichtungen betreffen, bedurfte wohl eines enormen Engagements und forderte in zwei Weltkriegen einen sehr hohen Blutzoll. Gott sei Dank gibt es auch das friedlichere Modell der Überwindung der kommunistischen Systeme, so dass am Beginn des 21. Jahrhunderts das Modell Europa als ein Beispiel dafür stehen kann, wie aus einer grundsätzlichen Orientierung an einer wertebasierten Grundordnung ein Kontinent friedlich zusammenzuwachsen vermag.

Der Kontinent Europa darf jedoch nicht zur Festung Europa werden. Auch das gehört zum Abendland-Konzept P. Kentenichs. In der Gründungsurkunde der Schönstatt-Bewegung vom 18. Oktober 1914 spielt das „darüber hinaus“ eine zentrale Rolle. Die Verantwortung Europas endet nicht an seinen Grenzen. Der missionarische Impuls führt bis heute viele Menschen in andere Länder. Die Kritik P. Kentenichs an diesem Engagement bleibt jedoch bis heute gültig: Hat sich von Europa ausgehende Mission in vergangenen Jahrhunderten nicht zu sehr mit europäischem Imperialismus und Kolonialismus vermischt? Wurde nicht allzu oft christlicher Glaube in europäischen Formen verkündigt? Ergibt sich nicht vielleicht von da her die Verpflichtung, als Christen die Sorgen und Nöte anderer Kontinente wahrzunehmen und sie nicht zu vergessen. Auch für die Geistliche Bewegung Schönstatt gilt: Lateinamerika ist viel mehr im Bewusstsein als Asien und Afrika. Engagement für Europa kann auch bedeuten, die (christlichen und religiösen) Zukunftschancen und Gefährdungen der übrigen Welt zu sehen, an ihnen teilzunehmen und sich davon bereichern zu lassen.

Der Einsatz für Europa war für P. Kentenich nie Selbstzweck. Er stand unter der Prämisse, dass Gott sich seines europäisch-abendländischen Volkes von neuem erbarmen werde. Europa, das als erster Kontinent in Gänze den christlichen Glauben angenommen hatte, soll seiner Überzeugung nach dauerhaft Zeugnis für die Fortsetzung der Heilsgeschichte ablegen. Diesen Anspruch einzulösen, scheint angesichts einer drohenden Ökonomisierung und Rationalisierung des neuen Europa schwierig. Aber sie entspricht dem, was spirituelle Kräfte, an ihrer Spitze Papst Johannes Paul II., diesem neuen Europa an Visionskraft zumuten.

Bernd Biberger / Joachim Söder

DIE EUROPÄISCHE FRAGE NACH GOTT

Die Autoren: Bernd Biberger, Dr. theol., geb. 1966, Priester der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Mitglied des Schönstatt-Instituts Diözesanpriester, Präsident des Josef-Kentenich-Instituts, zur Zeit Habilitand an der kath.-theol. Fakultät in Bonn im Fachbereich Altes Testament. Joachim Söder, geb. 1967, Dr. phil., verheiratet, Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Praktische Philosophie der Universität Bonn, Lehrbeauftragter für Philosophie in Lantershofen.

Die Erweiterung der EU und die Gotteserwähnung in der europäischen Verfassung

Am 01. Mai erweiterte sich die Europäische Union von 15 auf 25 Staaten. Dies bedeutet eine der größten Herausforderungen der Gemeinschaft seit ihrer Gründung. Doch bereits jetzt ist abzusehen, dass dies noch nicht der letzte Schritt der Erweiterung gewesen ist. Rumänien, Bulgarien und Kroatien stehen schon bereit, und eine mögliche Mitgliedschaft der Türkei wird heiß diskutiert. Doch gerade Letzteres zeigt, dass die Erweiterungen nicht nur logistische, wirtschaftliche und politische Prozesse sind, sondern auch die Frage nach der Identität Europas berühren.

Daneben stellt sich die EU einer weiteren Herausforderung: die Formulierung einer Verfassung. Heiß diskutiert wird dabei die Erwähnung Gottes und damit der Bezug auf die jüdisch-christliche Tradition in der Präambel der Verfassung. Auch diese Diskussion betrifft die Frage nach der Identität Europas. Dabei dürfte eine Formulierung, vergleichbar mit der des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland („Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen [...] hat sich das Deutsche Volk kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt dieses Grundgesetz gegeben“), für Muslime genauso unproblematisch sein wie für Christen oder Juden. Vielmehr wird diskutiert, ob die Gotteserwähnung im Grundgesetz mit der weltanschaulichen Neutralität vereinbar ist. Länder, wie z.B. Frankreich, in denen traditionell Staat und Kirche strikt voneinander getrennt sind, werden danach streben, diese Trennung auch in einer europäischen Verfassung gewahrt zu sehen.

Parallel zur Diskussion um die Gotteserwähnung in der europäischen Verfassung ist in den Geisteswissenschaften in den letzten Jahren eine neue Monotheismusdebatte entfacht worden. Exponenten dieser Debatte sind etwa die Aussagen Jan Assmanns zur „Mosaischen Unterscheidung“¹ oder die Positionen des Philosophen Odo Marquards. Zentrales Anliegen dieser Debatte ist die Frage, inwiefern

¹ Vgl. Assmann, Moses der Ägypter, München, 1998; ders., Die Mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus, München, 2003.

monotheistische Religionen toleranzfähig sind. Verneint man diese Frage, dann steht man vor dem Problem, wie sich eine Gotteserwähnung in der europäischen Verfassung und der in Europa hochgehaltene Wert der Toleranz vereinbaren lassen.

Der Gottesbezug in der alttestamentlichen Gesetzgebung

Überblickt man die verschiedenen Gesetzeswerke des Alten Testaments, so fällt auf, dass diese grundsätzlich mit dem Bezug auf Gott eingeleitet werden. Dem Dekalog geht in beiden Fassungen der Satz voraus: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus“ (Ex 20,1; Dtn 5,6). Den Zehn Geboten steht also der Hinweis auf Gottes befreiendes Handeln während des Exodus voran. Dtn 5 weist dabei den Dekalog als Inhalt des Bundes aus, den Gott am Horeb mit seinem Volk geschlossen hat (vgl. Dtn 5,1-5). In diesem Vorspann werden Freiheit und Sklaverei einander gegenüber gestellt. Gott gibt sich als der zu erkennen, der in die Freiheit führt. Seine Gebote sind damit Wegweisungen in die Freiheit. Gott definiert sich damit nicht in der Antithese zur Vielzahl anderer Götter,² „sondern er expliziert seine göttliche Einzigartigkeit mit der Antithese von Freiheit und Sklaverei. Deshalb kann bzw. muß man sogar die einzelnen Gebote des Dekalogs als Explikation *dieser* fundamentalen ‘Gottes-Wahrheit’ begreifen: In und mit den Zehn Geboten wird der Raum der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Solidarität gestiftet und geschützt – von einem Gott, der sich darin als der *wahre* Gott erweist“³.

Das sog. Bundesbuch (Ex 21-23) ist eingebunden in die vordere Sinai-Perikope (Ex 19-24), zu der auch der Dekalog gehört. In Ex 19 beginnt die Gottesrede am Sinai wieder mit dem Verweis auf Gottes Heilshandeln: „Ihr habt gesehen, was ich den Ägyptern angetan habe, wie ich euch auf Adlerflügeln getragen und hierher zu mir gebracht habe“ (Ex 19,4). Erneut erscheinen die Gesetze als Wegweisung für ein Leben in der von Gott geschenkten Freiheit.

Das deuteronomische Gesetz (Dtn 6-28) beginnt mit dem Schema Jisrael, dem jüdischen Glaubensbekenntnis. Am Anfang steht die Aussage „Jahwe ist unser Gott, Jahwe ist einzig“ (Dtn 6,4). Dieses Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes liegt auf der Linie des ersten Gebots des Dekalogs. Jahwe ist der einzige Gott für Israel, weil er das Volk gerettet hat. Für Israel kann es deshalb keinen anderen Gott geben. Auf den Exodus (Dtn 6,12) wie auch auf die Verheißung des Landes (Dtn 6,10) geht der

² Das erste Gebot verneint dabei keineswegs die Existenz anderer Götter, sondern es legt fest, dass es für Israel keinen anderen Gott geben darf. Die Frage nach dem universalen Monotheismus ist für Israel zum Zeitpunkt, als der Dekalog entstand, noch keine Frage.

³ Zenger, Erich, *Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz*, in: *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, hrsg. v. Thomas Söding (Quaestiones Disputatae 196), Freiburg / Basel / Wien, 2003, 47 (Hervorhebungen durch Zenger).

weitere Kontext ein. Darüber hinaus verbindet sich die anschließende Aufforderung, Jahwe mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzer Kraft zu lieben (Dtn 6,5) mit Akzenten der Liebeslyrik. In der Liebeslyrik des Alten Orients wie auch anderer Kulturen gehört es hinzu, dass der oder die Sprechende betont, die/der Geliebte sei für ihn/sie die/der Einzige (vgl. etwa Hld 6,8-10). Es geht im Schema Jisrael also weniger um einen philosophischen Monotheismus als vielmehr um die Betonung, dass Jahwe für Israel sein „ein und alles“ ist, wie auch Israel für Jahwe sein „ein und alles“ ist, was sich in der Erwählung des Gottesvolkes zeigt. Jahwe ist für Israel „ein und alles“, weil er es war, der es aus der Sklaverei in die Freiheit geführt hat.

Vergleicht man die alttestamentliche Gesetzgebung mit der altorientalischen Umwelt, so fällt auf, dass die Gesetze in keinem anderen Land durch einen göttlichen Gesetzgeber erlassen wurden. Zwar ist im Alten Orient das Motiv verbreitet, dass ein göttlicher Richter überprüft, inwiefern der Verstorbene sich an die Gesetze gehalten hat, aber die Gesetze selbst entstammen der menschlichen Weisheit.⁴ Gesetzgeber im Alten Orient war der König. Damit war der König bzw. der Staat auch gleichzeitig derjenige, der den Anspruch vertrat, das Heil zu gewähren. Indem im Alten Testament Gott anstelle des Königs zum Gesetzgeber wird und dessen Heilsanspruch übernimmt, wird der Staat mit all seinen Institutionen, Ansprüchen und Verheißungen „entgöttlicht“⁵. Das Recht wird theologisiert, die bis dahin unhinterfragte Allianz von Staat und Gerechtigkeit wird aus den Angeln gehoben. So sieht auch Assmann eine Leistung des Monotheismus gerade darin, dass er die Menschen aus dem Irrglauben befreite, ohne einen König, der ihnen Recht spricht, würden sie sich gegenseitig die Köpfe einschlagen.⁶

Die „Gotteserwählung“ im Vorfeld der alttestamentlichen Gesetzeskorpora bewirkt also zweierlei: Zum einen wirkt sie Identität stiftend. Die Erfahrung, dass Gott sein Volk aus der Sklaverei in die Freiheit geführt hat, ist die Grunderfahrung des Volkes. Diese Grunderfahrung verbindet die, die zum Halten der Gebote aufgefordert werden, zu einer Volksgemeinschaft. Die Gebote stehen auf dieser Grundlage und sind Weisungen, wie diese Erfahrung der Freiheit auch in Zukunft gelingen kann. Zum anderen werden die Gesetzeskorpora „relativiert“. Sie stehen nicht absolut für sich, sondern sie sind auf einen letzten Grund bezogen. Nicht menschliche Weisheit oder menschliche Institutionen garantieren das Heil, das durch die Gesetzgebung bewirkt werden soll, sondern Gott garantiert es. Er ist das letztgültige Fundament der Gesetzeskorpora, gegenüber dem sich alle verantworten müssen. Damit wird jedoch auch der Mensch an sich „relativiert“.

Hinsichtlich der europäischen Verfassung stellt sich so die Frage, was die Europa verbindende Identität ist, auf die bezogen die Verfassung ihren Dienst erfüllen soll und welches die gemeinsamen Fundamente und Wertvorstellungen sind, auf denen die Gesetze aufbauen. Wo diese Frage nicht geklärt ist oder wo sich keine

⁴ Vgl. dazu Zenger, Monotheismus, 42f; Assmann, Unterscheidung, 71-81.

⁵ Zenger, Monotheismus, 43.

⁶ Vgl. Assmann, Unterscheidung, 80.

gemeinsame Basis herstellen lässt, läuft einerseits jede Gesetzgebung Gefahr, beliebig zu werden, andererseits ist der Mensch in der Versuchung, sich selbst absolut zu setzen – eine Versuchung, die uns auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen begegnet.

Die Mosaische Unterscheidung nach Assmann

Parallel zur Diskussion um die Gotteserwähnung in der europäischen Verfassung ist verstärkt eine neue Monotheismusdebatte in Gang gekommen. Dazu gehört auch der Beitrag Jan Assmanns über die Mosaische Unterscheidung. Darunter versteht Assmann den Übergang von den primären Religionen, zu denen er vor allem die sog. polytheistischen Religionssysteme der Antike wie auch Naturreligionen zählt, zu den sekundären Religionen, zu denen nach seiner Aussage sämtliche Weltreligionen, auch der Buddhismus, gehören.⁷ Während primäre Religionen über eine längere Zeitperiode im Rahmen einer Kultur, Gesellschaft und meist auch einer Sprache gewachsen und mit diesen unauflöslich verbunden sind, verdanken sich sekundäre Religionen einem Akt der Offenbarung bzw. Stiftung. Die sekundären Religionen bauen auf den primären auf, grenzen sich aber gleichzeitig auch von diesen ab. Mit Ausnahme des Buddhismus sind diese Weltreligionen monotheistischer Natur. Mit dieser Wende hin zum Monotheismus verbindet sich auch ein Wandel im Welt- und im Menschenbild. Die Konzentration auf einen Gott geht einher mit einer Entgöttlichung der Welt.

Dabei scheint Assmann der Kernpunkt dieser Wende nicht die Unterscheidung zwischen dem Einen Gott und den vielen Göttern zu sein, sondern die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion, zwischen dem wahren Gott und den falschen Göttern, zwischen der wahren Lehre und den Irrlehren, zwischen Glaube und Unglaube. Diese Unterscheidung nennt Assmann die Mosaische Unterscheidung, weil sie mit dem biblischen Monotheismus eintritt. Zwar ist der biblische Monotheismus nicht die erste Form eines monotheistischen Glaubens. Bereits der ägyptische Pharaon Echnaton⁸ hat eine monotheistische Religionsform vertreten. Echnaton hat jedoch den Sonnengott Aton zum einzigen Gott erwählt und die Götter einfach abgeschafft, ohne sie danach noch einmal zu erwähnen. Echnaton hat die Exklusion anderer Götter einfach praktisch vollzogen, während die mit Mose verbundene Form des Monotheismus diese Exklusion sprachlich artikuliert und theoretisch legitimiert hat. Deshalb spricht Assmann nicht von „Echnatons Unterscheidung“, sondern von der Mosaischen Unterscheidung.⁹

Die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in Glaubensfragen war den polytheistischen Religionen nach Assmann unbekannt. Seiner Ansicht nach bestand

⁷ Vgl. Assmann, Unterscheidung, 11.

⁸ Echnaton wurde 1365 v. Chr. Pharaon und regierte 17 Jahre. Er verlegte die Residenz von Theben nach Amarna.

⁹ Vgl. Assmann, Unterscheidung, 57.

eine große Leistung des Polytheismus in den Kommunikationsmöglichkeiten zwischen den Völkern. Götterwelten wurden einfach übersetzt. Zeus wird zu Jupiter, Hera zu Juno, Hermes zu Apollo etc. Religion war also kein Mittel der Ab- und Ausgrenzung, sondern der Beziehungspflege.¹⁰ In dem Moment, in dem jedoch zwischen wahr und falsch unterschieden wird, beginnt Religion auszugrenzen. Der andere wird zum Heiden, Ketzer, zum Götzendiener. Dieser wird ausgegrenzt, ausgestoßen, abgelehnt, verfolgt. Es fehlt an Toleranz gegenüber dem Andersglaubenden. Damit will Assmann keineswegs sagen, dass erst durch den Monotheismus Hass und Gewalt in Welt gekommen wären. Er betont ausdrücklich, dass viele Formen von Gewalt durch den Monotheismus erst abgeschafft worden sind, aber er fordert auch dazu auf, die Augen nicht davor zu schließen, dass die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion eben neue Formen von Hass und Gewalt hervorgerufen hat.¹¹

Assmann geht es auch nicht darum, zu einer Rückkehr zum Polytheismus oder zum Kosmotheismus aufzurufen. Er verweist ebenso auf die positiven Errungenschaften, z.B. darauf, dass durch den Monotheismus der Heilsanspruch des Staates zurückgedrängt wurde. Ihm geht es vielmehr darum, zu einer neuen Form der Toleranz zu finden. Assmann ist sich sicher, dass die Menschheit sich nicht auf einen gemeinsamen Glauben vereinigen können. Aber er hat die Hoffnung, dass sie sich eines Tages auf gemeinsame rechtliche Prinzipien verständigen kann. Das setzt aber die Trennung von Recht und Religion voraus.¹² Assmann geht auf die Diskussion um die europäische Verfassung nicht ein, aber konsequent weitergedacht wäre das ein Plädoyer gegen die Erwähnung Gottes in der Präambel.

Assmanns Thesen haben vielfältige Reaktionen hervorgerufen, auf die wir aber an dieser Stelle nicht eingehen können, so wie auch seine Aussagen hier nur sehr verkürzt und selektiv wiedergegeben werden konnten.¹³ Nur ein paar Aspekte sollen genannt werden.

Assmann plädiert für eine Trennung von Recht und Religion und verweist darauf, dass es in polytheistisch geprägten Gesellschaften ethische Spielregeln und Gesetze gab, die nicht religiös legitimiert waren. Allerdings sind Gesetze immer Ausdruck von Wertvorstellungen. Wie kommt man jedoch zu rechtlichen Prinzipien, wenn keine gemeinsamen ethischen Prinzipien vorhanden sind?

Assmann plädiert für mehr Toleranz. „Tolerieren“ kann ich im strengen Sinn nur etwas, das meinen eigenen Anschauungen zuwiderläuft und das ich nur deswegen ‘dulden’ kann, weil ich es mir leisten kann, d.h. mächtig oder großzügig genug bin, das mit meinen Anschauungen Unvereinbare nicht als Gefährdung empfinden zu

¹⁰ Vgl. ebd., 33.

¹¹ Vgl. ebd., 28f.

¹² Vgl. ebd., 81.

¹³ Assmann hat einige Reaktionen auf sein erstes Buch „Moses der Ägypter“ in seinem zweiten Buch „Die Mosaische Unterscheidung“ als Anhang publiziert.

müssen.“¹⁴ Was jedoch, wenn ich in meinen eigenen Prinzipien betroffen bin? Es ist schon eigenartig, wenn Assmann hinsichtlich der christlichen Märtyrer, die sich geweigert haben, Opferfleisch zu essen, von der „Intoleranz der Opfer, die selbst das kleinste Nachgeben als Abfall von Gott und ‘Assimilation’ empfunden hätten“¹⁵ spricht, die „Intoleranz der Täter, d.h. der Vertreter des Römischen Reiches, die meist zu allen möglichen Zugeständnissen bereit und mit Minimalformen der Anerkennung zufrieden gewesen wären“ dagegen zu verteidigen scheint. Ist Toleranz dann gleichzusetzen mit Prinzipienlosigkeit?

Dass es religiös motivierte Formen von Hass und Gewalt gegeben hat und gibt, ist unbestritten. Dies ist bedauerlich, und wir sind aufgefordert, uns immer wieder zu prüfen, wo wir uns diesbezüglich schuldig gemacht haben. In seinem Schuldbekennnis zum Heiligen Jahr hat Papst Johannes Paul diese Formen von Hass und Gewalt ausdrücklich bedauert und verurteilt. Hinsichtlich des christlich geprägten Monotheismus sind diese Formen sogar ein Verstoß gegen die Wahrheit, denn zur Wahrheit des Christentums gehört das Gebot der Feindesliebe. Das schließt auch die Achtung und die Ehrfurcht vor Andersdenkenden mit ein. So schließt der christlich geprägte Monotheismus (hinsichtlich der anderen Religionen wäre das zu überprüfen) Toleranz keineswegs aus, sondern fordert sie geradezu. Dass es auch zu Formen der Abgrenzung kommt, liegt nicht zuletzt daran, dass es nicht einfach ist, die Grenze zwischen dem Festhalten an Prinzipien und der geforderten Toleranz zu ziehen.

Dass monotheistische Religionen die Intoleranz fördern kann man deshalb genauso wenig behaupten wie man polytheistische Religionen als ausschließlich tolerant darstellen kann. Zwar waren die Religionssysteme der verschiedenen Völker nicht selten kompatibel und haben Kommunikation ermöglicht. Wo aber Glieder einer Gesellschaft sich nicht an das Religionssystem gehalten haben, mussten sie mit Konsequenzen rechnen (vgl. z.B. die schon erwähnten Christenverfolgungen).

„Lob des Polytheismus“

Die aus historischen Betrachtungen gewonnenen Thesen Assmanns freilich lösen quer durch die betroffenen Geisteswissenschaften – von der Ägyptologie bis hin zur Theologie – nicht etwa deshalb ein so großes Echo aus, weil sie dort auf eine gänzlich anderes Vorverständnis prallen; eher dürfte das Gegenteil zutreffen: Wer heute behauptet, der Monotheismus neige strukturell immer zu Intoleranz und Unterdrückung Andersdenkender¹⁶, bestellt ein Gärtchen in einer metatheoretisch wohlvorbereiteten Landschaft.

¹⁴ Assmann, Unterscheidung, 31f.

¹⁵ Ebd., 34f.

¹⁶ Ähnliche Theoreme finden sich etwa auch in S. Huntington: The Clash of Civilizations. New York 1996 (dt.: Kampf der Kulturen, München 1998).

Seit den späten 60er Jahren ist in den sich avantgardistisch verstehenden Kreisen der Philosophie das Unbehagen an der Logos-Zentriertheit des abendländischen Denkens, an der Alleinherrschaft der Vernunft, am 'Terror der Wahrheit' und der 'Logik des Schreckens'¹⁷ gewachsen. Zu den frühen Manifestationen dieses Aufbegehrens gegen den Absolutheitsanspruch des Logos zählt der Paradigmenwechsel in den Geschichtswissenschaften: Hatte Hegel *die* Geschichte als einen Prozess der vernünftigen Selbstbewegung des Weltgeistes zu immer größerer Freiheit verstanden – eine Perspektive, die die 'großen Gestalten' der Geschichte zu Handlangern und Erfüllungsgehilfen einer 'List der Vernunft' machte –, so brandmarkt Michel Foucault, aufbauend auf Nietzsche und die französische *Annales*-Schule, diese Auffassung als totalisierendes Identitätsdenken: in einer solchen Geschichtsschreibung habe nur das Platz, was mit der allgemeinen Vernunft im Bund, mit ihr identisch ist; das Andere der Vernunft, die Differenz, das Individuelle und Besondere wird ausgelöscht, totgeschwiegen oder – totgeschlagen. Foucaults „Archäologie des Wissens“¹⁸ avanciert zur kanonischen Metatheorie einer freudig sich selbst auflösenden Geschichtswissenschaft: Es gibt nicht *die* Geschichte, sondern nur Geschichten; die Geschichte eines leibeigenen Bauern in den französischen Pyrenäen hat genau so viel Anrecht erzählt zu werden wie das Leben Ludwigs XIV. Das entscheidende Movens dieser Pluralisierung der historischen Erzählungen ist weniger eine allgemeine Menschenfreundlichkeit als vielmehr der Affekt gegen die Zentralperspektive einer allmächtigen Vernunft, hinter der – durch Brechungen und Transformationen hindurch – das Antlitz des allwissenden, vorsehenden und lenkenden Gottes der jüdisch-christlichen Tradition aufscheint.

Die *post-histoire* verbreitert sich in der Folgezeit immer mehr zur Postmoderne und bewässert, ja befruchtet ganze Wissenschaftslandschaften weitab ihres eigentlichen historiographisch-philosophischen Quellgebiets: in den Literaturwissenschaften, der Politologie, der Architektur, nicht zuletzt der *gender*-Forschung und der Religionswissenschaft sprießen postmoderne anti-totalitäre, vernunftkritische, pluralistische, differenzbetonte Theorien aus dem Boden. Im philosophischen Kernland betont Jacques Derrida¹⁹ die Vieldeutigkeit der *différence*, philosophieren Gilles Deleuze und Félix Guattari²⁰ auf „tausend Plateaus“, proklamieren Jean-François Lyotard²¹ den „Widerstreit“ und Gianni Vattimo²² das „schwache Denken“ und ruft Ri-

¹⁷ Vgl. K. Flasch: Logik des Schreckens, Mainz 1990.

¹⁸ M. Foucault: L'archéologie du savoir. Paris 1969 (dt.: Archäologie des Wissens. Frankfurt/M. 1994).

¹⁹ J. Derrida: L'écriture et la différence. Paris 1967 (dt.: Die Schrift und die Differenz. Frankfurt/M. 1992).

²⁰ G. Deleuze/F. Guattari: Mille plateaux. Paris 1980 (dt.: Tausend Plateaus. Berlin 1997).

²¹ J.-F. Lyotard: Le différend. Paris 1983 (dt.: Der Widerstreit. München 1987).

²² G. Vattimo: Il pensiero debole. Milano ⁶1988.

chard Rorty²³ dazu auf das Ideal objektiver Wahrheit zugunsten mitmenschlicher Solidarität zu verabschieden.

Exemplarisch für die deutsche Weiterführung dieser Linie steht der Ansatz des ehemaligen Präsidenten der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie Odo Marquard.²⁴ Unter dem programmatischen Titel 'Lob des Polytheismus' vertritt Marquard die These: „Das Individuum entsteht gegen den Monotheismus“²⁵. Nach dem „Ende der Monotheismus“²⁶ in der Moderne und dem allmählichen Abklingen der ihn beerbenden säkularisierten 'Monomythie' (etwa in Form eines unbeirrten Fortschrittsglaubens) sei nun die Zeit gekommen, sich der totalisierenden und terrorisierenden Altlast zu entledigen. Marquards „Plädoyer für aufgeklärte Polymythie“²⁷ ist keineswegs kämpferisch antireligiös oder gar antikirchlich. Er konstatiert ganz einfach das Sinn-Vakuum, das zurückbleibt, wo ein Heilsversprechen nicht eingelöst wird. Die Neuzeit, die von der monotheistischen Logos-Religion des Christentum dieses Heilsversprechen in säkularisierter Form als Vernunft- und Fortschrittsoptimismus übernommen hatte, ist nach den Katastrophen des 20. Jahrhunderts gründlich diskreditiert: An die Stelle Gottes war die aufgeklärte Vernunft getreten, vor der sich alles und jeder zu verantworten hat; damit einher geht eine allseitige „Tribunalisierung der Wirklichkeit“²⁸, die zu einem Kainsmal der Moderne wird. Diesem Tribunal fielen seit 1789 ungezählt viele Menschen zum Opfer. Nicht nur Robespierre mordete im Namen von Vernunft, Tugend und Moral. Vor dem totalitären Zugriff einer allgemeinen absoluten Vernunft gibt es für das Individuum, das nur noch ein Fall ist, kein Entrinnen. Auch wo dieses Terror-Regime nicht unmittelbar das physische Leben des Einzelnen bedroht, kann das Subjekt in der Allgewalt einer technokratisch-bürokratischen Maschinerie zermahlen werden. Als Remedium gegen die Diktatur des *einen* Prinzips empfiehlt Marquard den „Abschied vom Prinzipiellen“ durch eine „aufgeklärte Polymythie“: An die Sinnstiftungs-Stelle des zusammengebrochenen Monomythos sollen die vielen kleinen Erzählungen und Geschichtchen treten, die keinen Alleinvertretungsanspruch erheben und kein Heilsmonopol im Schilde führen, die sich gegenseitig in ihrer Reichweite behindern und so dem Individuum im Switch der Identitäten den Freiraum eröffnen, in dem es – leben kann. Ein solcher provozierend als 'Polytheismus'²⁹ apostrophierter Lebensstil ist skeptisch gegen jede Art von Vereinheitlichung durch übergreifende Prinzipien.

²³ R. Rorty: Solidarity or Objectivity? In: J. Rajchman/C. West (Hrsg.): Post-Analytic Philosophy. New York 1986, 3-19 (dt: Solidarität oder Objektivität? Stuttgart 1988).

²⁴ Vgl. hierzu auch J. Habermas: Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt/M. 21997, 153-154.

²⁵ O. Marquard: Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart 1981, 108.

²⁶ Ebd., 107.

²⁷ Ebd., 106.

²⁸ Ebd. 17.

²⁹ Hier bezieht sich Marquard ausdrücklich auf Michael Landmanns Aufsatz „Polytheismus“ in M. Landmann: Pluralität und Antinomie. München/ Basel 1963, 104-150.

Es ist für die Philosophie an der Zeit, so Marquards Schlußwort, ihre „Kollaboration mit dem Monomythos“ zu beenden und sich von ihrem Selbstverständnis als „orthologischer Mono-Logos“ zu verabschieden, d.h. „als das Singularisierungsunternehmen der Ermächtigung einer Alleinvernunft durch Dissensverbote, bei dem – als unverbesserliche Störenfriede – die Geschichten [im Plural!] a priori nicht zugelassen sind“³⁰. Dass mit dem solchermaßen gezielten „orthologischen Mono-Logos“ auf den Monotheismus in seiner spezifisch christlichen Traditionsgestalt angespielt wird, legen die Ausführungen zum Christentum nahe:

„Im Monotheismus negiert der eine Gott – eben durch seine Einzigkeit – die vielen Götter. Damit liquidiert er zugleich die vielen Geschichten dieser vielen Götter zugunsten der einzigen Geschichte, die nottut: der Heilsgeschichte; er entmythologisiert die Welt. Das geschieht epochal im Monotheismus der Bibel und des Christentums. [...] Der christliche Alleingott bringt das Heil, indem er die Geschichte exklusiv an sich reißt. Er verlangt das *sacrificium mythorum* [...]“³¹

Noch viel ausdrücklicher sieht etwa Derrida im jüdisch-christlichen Monotheismus die Wurzel jenes abendländischen Totalitarismus des Logos, der – vielleicht nicht zwangsläufig, aber doch mit erschreckender Konsequenz – in die Konzentrationslager und GULags geführt hat. Vor diesem Hintergrund hören sich die Thesen Jan Assmanns nicht wie ein plötzlicher Paukenschlag gegen den Takt des common sense an, sondern eher wie die thematische Durchführung einer wohlbekanntes Variation in neuer Tonart. Ihr antwortet daher auch weniger ein Chor der Empörten als vielmehr der Refrain: ‘Haben wir es nicht eigentlich schon immer geahnt?’

„Zukunft braucht Herkunft“

Der Verdacht, dass das Christentum als monotheistische Religion des Logos latent oder offen intolerant und totalitär sei, scheint es bei vielen ungebundenen Zeitgenossen zu desavouieren. Totalitarismus und Intoleranz entstehen aber erst da, wo *Menschen* den Absolutheitsanspruch Gottes *für sich* in Anspruch nehmen. Das Problem sind nicht Religionen, die Gott als einziges, allmächtiges, allwissendes, höchstes Wesen verstehen, sondern Menschen, die ihr endliches Denken und Begreifen verabsolutieren. Zugegebenermaßen ist dies historisch immer wieder innerhalb der monotheistischen Religionen vorgekommen und darf weder verdrängt noch verharmlost werden. Selbstverabsolutierung der eigenen Endlichkeit ist aber nicht auf religiöse Menschen beschränkt (und insofern kein Charakteristikum von Religion), sondern mit denselben schrecklichen Folgen tritt sie in säkularer Gestalt auf. Die katastrophalen Erscheinungen einer sich maßlos

³⁰ O. Marquard: Abschied vom Prinzipiellen, 110.

³¹ Ebd., 100-101. In einer Anmerkung zu dieser Stelle freilich nimmt Marquard, getreu seinem Ansatz der vielen Interpretationen, etwas von der Härte des Verdikts, wenn er dem Christentum eine „vergleichsweise liberale Alleingeschichte, die Nebengeschichten [...] sehr wohl tolerierte und inspirierte“ (113), bescheinigt.

Die katastrophalen Erscheinungen einer sich maßlos selbstüberschätzenden endlichen Vernunft liegen allenthalben zu Tage.

Es ist nicht die schlechteste Tradition des jüdisch-christlichen und islamischen Monotheismus, eine klare Trennung zwischen der Absolutheit Gottes und der Endlichkeit des Geschöpfes (einschließlich der kreatürlichen Vernunft) anzuerkennen. Wo diese Trennung verwischt oder negiert wird – sei es unter Berufung auf oder gegen Religion – ist die Freiheit des Individuums in Gefahr. Man muss nicht erst akribisch gnostische Einflüsse und Tendenzen im Werk Hegels³² eruieren, die über Marx auf Lenin weiterwirkten, um zu der Einsicht zu kommen, dass in der Philosophie des absoluten Geistes, wie in den vergleichbaren monistischen Systemen des 19. Jahrhunderts, die Grenze zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit wissentlich und willentlich aufgehoben wird. Ein Erschrecken über die inhumanen Konsequenzen dieser Aufhebung mutet jedenfalls naiv an.

Bei aller Hochschätzung der Vernunft in der Logos-Religion des Christentums sind durch die klare Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf Sicherungen vorhanden, die historisch immer wieder in Aktion getreten sind: eine Kritik der reinen, absoluten Vernunft findet sich explizit bereits bei Bonaventura und Johannes Duns Scotus, und noch Kant steht, zumindest mittelbar, in diesem Kontext. Daher trifft postmoderne Generalverdacht gegen den säkularen Logozentrismus der Moderne und den religiösen der Vormoderne den abendländischen *mainstream* vielleicht weniger als manche zu wünschen scheinen. Noch der skeptische Ansatz Odo Marquards begreift sich als eine Rationalitätsform (Logos!), die die Endlichkeit menschlicher Vernunft nicht überstrapazieren will.

In seinem Aufsatz „Zukunft braucht Herkunft“³³ zieht Marquard gerade aus dieser Endlichkeit der menschlichen Vernunft eine erstaunliche Konsequenz:

„Je mehr die Zukunft modern für uns das Neue – das Fremde – wird, desto mehr Vergangenheit müssen wir – teddybärgleich – in die Zukunft mitnehmen und dafür immer mehr Altes auskundschaften und pflegen [...]“³⁴

Die Tradition gibt den Boden ab, auf dem sich erst das Neue entfalten kann:

„Wir müssen stets überwiegend das bleiben, was wir schon waren; unsere Veränderungen werden getragen durch unsere Nichtveränderungen; Neues ist nicht möglich ohne viel Altes; Zukunft braucht Herkunft.“³⁵

In diesem Sinn tut eine Besinnung auf unsere Herkunft not, um die Zukunft zu gewinnen. Zu dieser europäischen Herkunft gehören unter anderem Traditionen wie die griechische Philosophie, der Monotheismus Israels, die christliche Logos-Religion, die Trennung von Schöpfer und Geschöpf, die Idee von Aufklärung, Toleranz und Menschenwürde.

³² Vgl. F. Wiedmann: G.W.F. Hegel. Reinbeck ⁵1991 (1965).

³³ O. Marquard: Philosophie des Stattdessen. Stuttgart 2000, 66-78.

³⁴ Ebd., 72.

³⁵ Ebd., 71.

Michael J. Marmann

SCHÖNSTATT UND DIE ÖKUMENE

PLÄDOYER FÜR EIN NEUES THEMA - AUS DER SICHT P. JOSEPH KENTENICHS (TEIL 2)

Der Autor: Michael Johannes Marmann, geb. 1937, Dr. theol., war von 1991 bis 2003 Generaloberer des Säkularinstituts der Schönstatt-Patres und Vorsitzender des Generalpräsidiums des internationalen Schönstatt-Werks. Zur Zeit tätig in der Priesterseelsorge und in den Kontakten zwischen den Geistlichen Bewegungen.

Gottunmittelbarkeit – Gottmittelbarkeit

Der mündige Christ

P. Kentenich ging es immer um die eigentliche „geistige Auseinandersetzung mit dem gesamten Protestantismus“ (Vortrag vor der Schönstatt-Bewegung der Erzdiözese Freiburg, 1967). Er wollte durchstoßen zu den tieferen, prinzipiellen Denk-Voraussetzungen, aus denen Auffassungen, Haltungen und auch Verhalten resultierten. Dazu musste er selbst im Sinne seiner Lebensaufgabe jener „neue Mensch“ sein, der es fertig bringt, angesichts der verwirrenden Phänomene der heutigen Umbruchszeit zu selbstständiger und selbsttätiger Freiheit zu gelangen und vor allem alles nur Formenhafte und damit Zeitbedingte und Überholbare wegzudenken und zum Bleibenden, zur alles bestimmenden Problematik, zu dem Fragepunkt zu gelangen, dessen Beantwortung zur Quelle der Lösungen führt. Dieses sein Persönlichkeitsideal hat er in einer Studie von 1964 (in welcher er sich verteidigte gegenüber Kritikern und Verächtern aus dem Raum der katholischen Kirche, die ihm vorwarfen, er habe in seiner Strategie, Erziehung und Zeitdiagnose falsch und vor allem unklug gehandelt) im Hinblick auf Pluralismus und Ökumenismus bestätigt. Wie so oft suchte er den Dialog mit einem profilierten Zeitgenossen, in diesem Fall Bernhard Hanssler, der im Zentralkomitee der deutschen Katholiken die Meinung vertrat, das Konzil habe nicht nur etwas abgeschlossen, sondern einen Schritt nach vorne getan - besonders mit dem Thema der Ökumene:

„Wir sollten gerade dieser Erörterung des Ökumenismus unsere besondere Aufmerksamkeit schenken, denn hier ist ein neuer Blick getan auf eine neue Welt. ... Das neue Thema Ökumenismus besagt ganz allgemein den Willen, herauszukommen aus unkatholischen Verkümmern, die Einheit des Glaubens ernsthaft anzustreben. ... Ökumenismus ist eine instruktive Parallele zur Pluralismusformel, und fordert Umstellungen im Katholizismus, auf die wir uns zeitig rüsten müssen. ... Der Pluralismus lebt von dem Bekenntnis zur bedingungslosen Achtung vor dem fremden Gewissen.“

Und dann kommt dieser Dialogpartner, dessen Meinung P. Kentenich sich weitgehend anschließt, zu folgender bemerkenswerter Forderung: „Die Sache hätte keine besondere Schwierigkeit, wenn das Individuum selber pluralistisch wäre. Aber der Einzelne kann nicht pluralistisch sein, er muss, der Atheist wie der Gläubige, um existieren und um vor sich selber bestehen zu können, ... den Pluralismus in sich überwinden, in eine einheitliche Gesamtschau und Gesamthaltung hinein. ... Darum verlangt der Pluralismus, wenn man so sagen darf, hohe Domestikationsreife des Menschen.“ (Bernhard Hanssler vor dem Zentralkomitee 1964) Eigentlich müsste der ganze Text zitiert werden, in dessen Verlauf Hanssler für höchst bedenklich, also gefährlich und zerstörerisch, hält „dass einzelne Gruppen sich offenbar der pluralistischen Selbstbescheidung nicht fügen wollen, sondern sich das Integrationsmonopol zusprechen oder zusprechen lassen.“

P. Kentenich, der sich offensichtlich in einem seiner zentralen Anliegen angesprochen fühlte, nimmt dazu Stellung und schreibt: „Das hier gezeichnete Ideal der Domestikationsreife als Forderung aus Pluralismus und Ökumenismus verlangt eine ruhige und beruhigende, eine abgeklärte und abklärende Beheimatung und Standfestigkeit in der eigenen (vor allem religiösen) Welt oder einem mündigen Christen, der sich durch andere Auffassungen nicht irre machen lässt, der vielmehr fähig ist, ehrfürchtig vor ihm zu stehen, sich mit ihm auseinander zu setzen und mit ihm zusammen zu leben, ohne innerlich unsicher und fahnenflüchtig zu werden.“ (Studie 1964)

Hier ist unmissverständlich der Standpunkt umrissen, von dem aus P. Kentenich und die Schönstatt-Bewegung Dialog-Partner und konstruktive Helfer in der Ökumene sein können. Hier ist eine Voraussetzung formuliert - und dahinter steckt das Lebenswerk des Pädagogen Kentenich -, die gemäß der realistischen Weltanschauung heute zur notwendigen Bedingung für einen fruchtbaren Fortgang des ökumenischen Prozesses wird. P. Kentenich hat dies in einem Vortrag, ein Jahr vor seinem Tod, zu Priestern der Schönstatt-Bewegung ausgeführt:

„Was heißt das: Aggiornamento? Es sollen alle Türen geöffnet werden, alle Fenster geöffnet werden hin zum Protestantismus und zu allen religiösen Bekenntnissen. Sicher, wenn wir jetzt festhalten an dem Gedankengange, an der Überzeugung von Johannes XXIII. und Paul VI. ...: Es kommt eine neue Gesellschaftsordnung; es kommt eine neue religiöse Ordnung, es kommt eine neue Weltanschauungsordnung. ... Wir leben ja bereits in der pluralistischen Gesellschaftsordnung: Dann müssen halt Türen und Fenster bei allen Bekenntnissen weiter geöffnet werden. ... Wissen Sie, was das nunmehr heißt? Wenn wir vorher gesagt: Chinesische Mauern in die katholische Welt, Wertwelt; - Mauer jetzt weg! Alles fließt ineinander. Was der Protestantismus, ich sage einmal Protestantismus als Merkwort, meine aber damit alle anderen religiösen, christlichen ... Bekenntnisse: die strömen alle jetzt zueinander und wir haben uns mit allen auseinanderzusetzen. - Deswegen: Mischmasch hüben und drüben. Von hier aus mögen sie in etwa verstehen ...: Was verlangt das für die Selbsterziehung, und was verlangt das für die Erziehung unseres Volkes? Eine viel stärkere Mündigkeit! Eine viel stärkere eigenständige Entsch-

dungsfähigkeit! Ich meine, wir müssten aber sagen: im Großen und Ganzen sind weder wir als Priester noch unser Volk dafür vorbereitet.“

Damit ist die Partnerschaft in der Entfaltung der Ökumene charakterisiert - zumindest für die Gründung P. Kentenichs. Darin ist angedeutet, wer nach seiner Meinung nur in der Lage sein kann in den ökumenischen Dialog einzutreten: Es geht darum, die eigenständige Position mit beseelten tiefen Kontakten zu vereinbaren. Und es geht keineswegs darum, gleich vorauseilende Fakten zu schaffen, die sich am Ende doch als fragwürdig herausstellen.

Jedenfalls sollen wir von der Schönstattfamilie uns in das Abenteuer dieses ökumenischen Dialoges einlassen. Der Gründer verlangt es sogar, wenn er - in der Oktoberwoche 1950 - zur Erörterung der evangelischen Positionsprinzipien bemerkt: „Sie müssen sich das gefallen lassen, auf diese Dinge sich hinweisen lassen, weil das Fragen sind, mit denen wir uns auseinandersetzen müssen.“

Marianische Sendung

P. Kentenich weiß sich, vermutlich ahnungsweise seit seiner Kindheit, mit einer Aufgabe betraut, deren Konturen sich im Laufe der Zeit erst entschleiern haben. Jedenfalls geht es ihm in der früh erkannten Zeitenwende um Erneuerung zuerst seiner, der katholischen Kirche, dann der Christenheit und dann schließlich der Weltkultur. - Dieses sein Sendungsbewusstsein hängt mit einer ganz persönlichen Erfahrung mit der Mutter des Herrn zusammen. Ja es gibt nicht wenige Texte von ihm, in denen er bezeugt, wie sehr er sich als ihr Werkzeug versteht, noch mehr: dass es im Grunde um die Sendung Marias selbst für die heutige Zeit geht, der er sich mit seiner ganzen Existenz und prophetischer Gestaltungskraft verpflichtet weiß. Das sind verborgene Hintergründe und Zusammenhänge, die hier nicht entfaltet werden können; der Hinweis darauf jedoch ist nötig, um zu verstehen wie sehr Maria für P. Kentenich in den bewegenden Grundfragen der Zeit und damit auch in der Ökumene eine entscheidende Rolle spielt. Das ist in manchem Zitat bereits angeklungen. Jetzt muss die Gestalt und Bedeutung Mariens ausdrücklich angesprochen werden, denn damit hängt wesentlich Kentenichs eigentlicher Beitrag im ökumenischen Gespräch zusammen.

Dabei geht es zwar immer um die konkrete Gestalt der Frau aus Nazareth, aber gleichzeitig um das, was nach katholischer Auffassung durch sie symbolisiert ist: D.h. um eine gewisse Nähe des Menschengeschöpfes zu Gott, zu Christus dem Erlöser. Ein Ernstnehmen der Schöpfungswirklichkeit, zumal des Menschen und der menschlichen Beziehung, wie es seit je die katholische Position ausgezeichnet hat! P. Kentenich steht mit all seiner Erfahrung, mit seiner ganzheitlichen Pädagogik, mit seinem Gründercharisma und mit seiner prophetischen Zeitdiagnose (und -prognose) für diese Einsicht in den Plan Gottes, der die organische Beziehung der Schöpfungs- und Erlösungsordnung trotz und in der Verkehrung, Zerstörung und Gebrochenheit der Natur durch die Sünde gewollt hat. Im Disput mit dem Protestan-

tismus wird er grundsätzlich und bleibt zeit seines Lebens bei der einmal erkannten Grundeinsicht, die er in einem Brief von 1952 formuliert: „Protestantisches Denken und Empfinden kennt keine Gott- und Christusmittelbarkeit. Er spricht lediglich von Gott- und Christusunmittelbarkeit. Der Katholik kennt und liebt beides. Das eine und das andere: Gottmittelbarkeit und Gottunmittelbarkeit. Er weiß gleichzeitig beides miteinander zu verbinden.“ (Lebensgeheimnis Schönstatt, 2. Teil, S. 128). - Mir scheint diese als eine prinzipielle, auf letzte Unterscheidung angelegte Erkenntnis für den ökumenischen Dialog überhaupt sehr hilfreich. Deshalb müsste hier an- und eingefügt werden, wie P. Kantenich aus zeitbedingten Anlässen oder in zeitfreier Explikation seine Position verdeutlicht. In einigen Strichen will ich es versuchen.

Analogia entis

Die Beurteilungen und Einsprüche Kantenichs, der in seiner theologischen Reflexion meist reagiert hat, sind oft wie Echo oder Entgegnung auf konkrete Auseinandersetzungen, die dann für ihn exemplarischen Charakter behalten. So z.B. in den 1930er Jahren die Gegenüberstellung von Karl Barth und Erich Przywara, auf den Joseph Kantenich sich - noch 1967 - bezieht: „Was heißt das: Analogia entis? Es besteht eine Ähnlichkeit zwischen göttlicher und menschlicher Tätigkeit, eine Ähnlichkeit zwischen menschlichem und göttlichem Sein.“ (Bei aller Unähnlichkeit, wie schon das Laterankonzil 1215 definiert.) „Davon sind wir ausgegangen und sind weiter bereit davon auszugehen, wenn wir überlegen, woher heute das Durcheinander in der ganzen Zeit und Welt kommt. Zumal im Raum der christlichen Bekenntnisse. Wo liegt die Ursache in der gegensätzlichen Auffassung zwischen Protestantismus und Katholizismus, wo es sich handelt um die Zweitursachen.“ (Oberkirch 1967, Vorträge)

„Wir wissen, wie Karl Barth auf dem Boden steht: mit dieser Analogia entis ist nichts anzufangen, Gott ist auf der ganzen Linie der ganz, ganz andere. Ist ja zweifellos auch wahr, ist aber kein unüberwindbares Hindernis zur katholischen Auffassung.“ - Wie sehr hier P. Kantenich nicht simpel die gängige katholische Theorie vertritt, sondern von ureigener, urpersönlicher, geistlicher Erfahrung spricht, wird deutlich, wenn er festhält: „Auf der hier gezeichneten Basis ruht ja unsere Auffassung von den Vorerlebnissen, die wir haben auf der natürlichen Ebene, damit wir in etwa verstehen all das, was auf der übernatürlichen Ebene uns zuteil wird.“ An diesem Zueinander hängt aber nicht nur die charismatisch-pädagogische Erfahrung von ihm und seiner Jüngerschaft, sondern darin ist auch nach seiner jahrzehntelang erprobten Überzeugung die wahre, d.h. in der Tiefe greifende Erneuerung sowohl der Gesellschaft wie des religiösen Lebens gebunden: „Wenn wir das nun vernachlässigen, wenn wir uns sofort auf den Boden stellen: Der liebe Gott ist total anders, dann bleiben wir ein verwildertes Menschengeschlecht, dann werden wir niemals für den heutigen Menschen eine klare Antwort finden auf seine Gottesnot.“

In solchen Sätzen wird dem wohlmeinenden, wachsamen Leser einsichtig, wie wenig es P. Kentenich im Blick auf die Ökumene um eine altbekannte und immer wiederholte Parteinahme fürs Katholische geht, sondern in seiner Verantwortung und Sorge für die heutige Menschheit um eine Zentralfrage, ohne deren Lösung er keinen gesunden Weg in die Zukunft sieht. Dabei bestätigt er interessanterweise jeweils die Wahrheit der evangelischen Position: z.B. dass Gott ganz anders, unverständlich in seinen Führungen, unbegreiflich in seinen Ratschlägen bleibt, ist seine Erfahrung, die er nicht zuletzt im KZ Dachau jahrelang experimentiert hat. Deswegen: „Wir müssen uns sogar bemühen, mehr und mehr in diese Welt (des Andersseins Gottes) einzudringen.“ Und er weist hin auf die „unerhörten Grausamkeiten unmenschlichster Art“, die „all unsere Begriffe übersteigen. Ist nur einigermaßen verständlich, unter dem Gesichtspunkt: Gott - der total Andere.“

Ebenso würde er bestätigen, wie sehr sich unsere evangelischen Geschwister in ihrem Ethos und Familienleben um jene natürlichen Vorerlebnisse bemühen, die de facto Voraussetzung sind für die Gotteserfahrung des Vatergottes, für die Erlösungserfahrung in Jesus Christus. Nur: Dass er diese selbstverständlichen Postulate als - bedingt - heilswichtig erkennt, d.h. dass all dies in die zu kündende Gott-Mittelbarkeit hineingehört, das ist das Besondere, mit dem er den Ökumenedialog befruchten will.

Gott und Mensch in Beziehung (Erst- und Zweitursache, Natur und Gnade)

In die gleiche Richtung, mit einem anderen Akzent, bewegen sich die Erwägungen über das Zueinander, das Aufeinander-Bezogenheit von Erstursache (Gott) und Zweitursache (Mensch). Klassisch und unüberholbar kommt das für ihn zum Ausdruck in einem axiomatischen Satz von Thomas von Aquin: „Deus operatur per causas secundas liberas.“ Gott, die Erstursache, ist mit seinen Geschöpfen verbunden, er handelt durch sie, er braucht und gebraucht sie, weil das eben sein Liebes- und Weisheitsplan zum Heil der Menschen ist.

P. Kentenich sieht in der Frage der Beziehung von Gott und Mensch, von Gnadenordnung und der geschöpflichen Realität nicht so sehr einen wichtigen kontrovers reflektierten Fragepunkt, den die Theologen und Philosophen beschäftigen kann. Nein, es handelt sich hier um eine Schicksalsfrage der modernen Menschheit: „Wir haben ein paar mal berührt, dass wenigstens nach meiner persönlichen Auffassung das Problem der heutigen Zeit in der Lösung der Frage besteht des Verhältnisses zwischen Erst- und Zweitursache.“

In seiner klar erkannten und ausgiebig geprüften Sendung, „das neue Menschenbild für die kommende Zeit zu formen und zu gestalten“ (1967, Oberkirch), kommt für P. Kentenich eine grundsätzliche Schwierigkeit ins Spiel, die wir hier nicht verschweigen können. Es hängt mit Deutschland, dem Land der Reformation zusammen: Nämlich dass sich dort eben durch den Protestantismus aber auch - und

nicht unabhängig davon - durch Aufklärung und das was er „philosophischen Idealismus“ genannt hat, eine Art des Denkens entwickelt hat, die gerade Gott und Welt, Schöpfer und Schöpfung, Göttliches, Gnadenvolles und Natürliches, Menschlich-Weltliches nicht (mehr) zusammen sehen, in ihrer ursprünglichen Bezogenheit und Wechselwirkung nicht erkennen und durchdenken kann.

"Das mechanistische Denken ist ein übles, trauriges Erbe der Vergangenheit, sowohl des Protestantismus als auch des philosophischen Idealismus. Wer sich in die theologischen Grundlagen der protestantischen Gotteslehre hineingedacht hat, dem fällt es nicht schwer, alles auf einen Generalnenner zurückzuführen: Gottunmittelbarkeit. Protestantisches Denken kennt keine Gottmittelbarkeit, deshalb auch keine Heiligen als Zwischenglieder zwischen uns und dem lebendigen Gott, auch keine Marienverehrung im katholischen Sinne, kein irdisches, menschliches Idealbild des Göttlichen. Es kennt wegen seiner Gottunmittelbarkeit kein Papsttum und kein Lehramt. Gott ist ihm der ganz Andere. Es gibt keine analogia entis, keine Seinsverwandtschaft mit Gott. Es gibt keine Brücke, die von Gott zur menschlichen Natur führt. Eine erschreckende Transzendenz Gottes wird gelehrt, die keine Erfüllung und Annäherung kennt durch die Immanenz Gottes.... Für das theologische Denken der Protestanten gibt es keine Zweitursache, nur die Erstursache. Es gibt keine Verknüpfung zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen natürlichem und übernatürlichem Denken." (J. Kantenich, Dass neue Menschen werden, Vallendar: Schönstatt-Verlag 1971, S. 95 f.)

Da ist also nicht nur aus dem Impuls der Reformation die Ferne Gottes zur in der Sünde verderbten Natur der Unter- und Hintergrund, sondern eine Unfähigkeit und Geneigtheit: unfähig zum „organischen“ und geneigt zum „mechanistischen Denken“. So nennt Kantenich diesen „Krankheitsbazillus“, der wie ein Virenprogramm im modernen Leben, Empfinden, Lieben, vor allem Denken wütet.

„Germanische Denkweise ist rein oder ausgeprägt mechanistisch eingestellt. Mechanistisch: bringt es nicht fertig, in der Erstursache die zweite und in der Zweitursache die erste zu erkennen, reißt auseinander Zweit- und Erstursache: mechanistisches Denken ratione objecti. Mechanistisches Denken ratione subjecti: auseinandergerissen Kopf und Herz und Wille. Deswegen... müssen wir es wagen, gegen diesen Bazillus anzukämpfen, dann müssen wir im deutschen Raum das mechanistische Denken überwinden, also überwinden die Idee von der Unmöglichkeit des Ineinandergehens zwischen Erst- und Zweitursache.“ (Oberkirch 1967)

Dieser tiefen Erkenntnis und dem daraus folgenden Auftrag hat P. Kantenich sein Lebenswerk gewidmet. Dafür hat er sich mit allen Kräften seines Geistes und seines Herzens eingesetzt, dafür hat er sich 14 Jahre ins Exil, in die strikte Trennung von seinem Gründungswerk schicken lassen, dafür hat er Schönstatt als vielverzweigtes Lebensgebilde gebaut und durchseelt. Dafür hat er gelebt und gelitten, war er bereit zu sterben! Und das hat zutiefst mit seiner Stellungnahme, seinem Beitrag, seinem Lösungsversuch im kontrovers theologischen Disput, im ökumenischen Dialog zu tun. – „Krankhaft ist unser Denken geworden, erstlich durch den Protes-

tantismus, dann durch das Aufklärertum und den sogenannten philosophischen Idealismus, der auch das Religiöse lediglich als eine Idee sieht, als ein System - nicht aber als Leben, als sprudelndes Leben.“ (Oktoberwoche 1950)

Leider übersteigt es diesen Beitrag, ausführlicher das Lebens-Thema des Gründers der Schönstatt-Bewegung zu erklären, zu begründen, zu entfalten, wie er es in Zigtausend von DIN A 4-Seiten getan hat. Aber mit dem letzten Zitat - und ich habe P. Kentenich ja weiß Gott bewusst weitgehend selbst zu Wort kommen lassen - mag angedeutet sein, warum ich dem Dialog von spirituellen Gruppen in der evangelischen und katholischen Kirche für den reifenden Fortgang der ökumenischen Bewegung - also der „Ökumene der Herzen“ - ein so großes Gewicht beimesse. Denn es kann von solcher, wachsenden Partnerschaft aus der Tiefe eines charismatisch, persönlich und originell gelebten Lebens jener „Bazillus“ wirklich und für die Zukunft wirksam überwunden werden. - Ich freue mich deshalb, dass mit dem 06.-08. Mai 2004 in Stuttgart die evangelischen und katholischen Bewegungen für ein „Europa mit Seele“ auf den Plan treten, und hoffe, dass ihr Engagement - wie das Einsickern von Regen in eine ausgetrocknete Landschaft - fruchtbar wird.

Die Gestalt Mariens

Bevor ich zu abschließenden und ausblickenden Schlussgedanken komme, möchte und muss ich in diesem Kapitel über Gottmittelbarkeit und -unmittelbarkeit wiederum auf jene geschichtsträchtige Persönlichkeit und vollerlöste Frau hinweisen, die P. Kentenich (z.B. 1945) als Gestalt der „natürlichen und übernatürlichen Lebensfülle“ bezeichnet hat: Maria. Das marianische Thema sieht er im ökumenischen Kontext. Dabei wirkt sich die Partnerschaft mit dem Protestantismus durchaus auch richtunggebend aus, wenn er z.B. mit dem katholischen Dogmatiker Schmaus Mariologie als Christologie oder als Ekklesiologie bezeichnet und darauf hinwies, „im Leben der Gottesmutter verwirkliche sich auch das Gesetz sola gratia“ (Oktoberwoche 1950). Für P. Kentenich ist Maria als Mutter des „Gottmenschen“ Jesus Christus, des Erlösers, seine „amtliche Dauergefährtin und -helferin“ in der gesamten objektiven und subjektiven Erlösungsordnung. „Von Amts wegen hat sie die Aufgabe, die Pflicht dass alles, was in ihre Nähe kommt, hingeführt werde zu Christus. Sie muss zu Christus hinführen. Tut sie es nicht, dann ist sie eine Fabel, ein Mythos. Weshalb? Weil sie sich dann nicht nach der gottgewollten Seinsordnung richtet, wie sie in der Bibel niedergelegt ist.“ (Oktoberwoche 1950) Es reizt mich zwar, diesen Vortragstext zu kommentieren, der in eindringlicher Dichte das Bild und die Aufgabe der Mutter Gottes schildert: aus der Feder und dem Herzen eines christlichen Erziehers, der im Interesse der Glaubenserneuerung und der Rettung des christlichen Menschenbildes die ausgeprägteste marianische Bewegung ins Leben gerufen hat. - Bindung an Maria ist für P. Kentenich nicht nur kein Hindernis für ein echtes, ehrliches standpunktklares Miteinander in der Ökumene, sondern sogar ein entscheidendes Mittel zur Überwindung des Trennenden.

So erlaube ich mir abschließend einen Text dieses - wahrhaftig glühenden - Marienverehrsers zu zitieren, der freilich nur mit einer gewissen Einfühlung des geeigneten Lesers verstanden werden kann:

„Wenn ich mich hinein schreibe, hinein begeben in das Herz der lieben Gottesmutter - und wir fassen die Gottesmutter auf als einen Christus- und einen Vaterstrudel, dann ist es selbstverständlich, wer in diesen Strudel hinein kommt, der muss hinein in die Christusinnigkeit und die Vaterergriffenheit.

Lassen Sie mich aber einen anderen Ausdruck wagen. ... Sehen sie, wer in das Herz des Heilandes und in das Herz des Himmelsvaters kommt, dort aufgenommen, mit Blut und Feuer dort hinein geschrieben ist, der muss gewärtig sein, dass auch dieses Herz, das Heilands- und Vaterherz - nun hören sie das eigenartige Wort - einen Marienstrudel darstellt. Das will also praktisch heißen, der muss früher oder später, wenn er die Ganzheit der jenseitigen Ordnung innerlich umgreift, auch hinein gezogen werden mit elementarer Macht und Gewalt in das Herz der lieben Gottesmutter.

Das sind halt die großen Zusammenhänge, die das mechanistische, germanische Denken auseinanderreißt. Persönlich bin ich sogar der Überzeugung, dass die Auseinandersetzung zwischen Katholiken und Protestanten nicht zur Ruhe kommt, wenn nicht auch diese Seite des Komplexes des Lebensvorganges gesehen wird. Das ist klar, wenn ich persönlich grundsätzlich nur eine Gottunmittelbarkeit anerkenne, was heißt das? Unmittelbar zum lieben Gott! Stufen dorthin: weg damit! Nur unmittelbar! Dann ist es klar. Dann habe ich eine Voreingestelltheit gegenüber der Zwei- oder Dreieinheit in Gott und im Verhältnis zu den Menschen. Dann muss etwas so ausdrücklich in der Heiligen Schrift stehen, dass man nicht mehr daran deuten kann. Wenn ich aber umgekehrt auf dem Boden stehe, wie wir das dargestellt haben, auf dem Boden des Organismusgedankens, dann habe ich eine positive Voreingestelltheit gegenüber dem Verhältnis Heiland, Gottesmutter, Dreifaltiger Gott. Dann sehe ich das alles im Organismus“ (23. 10. 1966, Münster)

Ausblick

Nach diesem - wohl für manche etwas mühsamen - Weg durch bestimmte Positionen P. Kantenichs im immanenten Dialog der Ökumene, möchte ich abschließend und ausblickend thesenartig einige Einsichten formulieren, die zumal für Schönstatt und sein künftiges Engagement in diesem „neuen Thema“ von Interesse sein könnten:

- Einsatz in der Ökumene ist das Gebot der Stunde. Eine Bewegung wie Schönstatt, der das Ausschauen nach den Zeitenstimmen Gottes und die daraus folgende Reaktion ins Stammbuch geschrieben ist, kann an dieser Zeit-Ansage nicht vorbei gehen.

- Ökumene ist nicht eine „neue Religion des Mischmaschs des Katholizismus und Protestantismus“, wie J. Kenterich einmal gesagt hat, sondern der Prozess eines echten Dialoges. Es geht um begründete und begründbare Standpunkte: Je reifer die Partner, um so klarer, aber auch ehrfürchtiger bleibt dieses Gespräch, dessen Ziel - „dass alle eins sein, damit die Welt glaubt“ (Joh 17) - Christus vorgibt.
- Dieses Gespräch muss in allen Zuständigkeiten, mit allen Interessenperspektiven und auf allen Ebenen geführt werden. Nicht zu unterschätzen, ja vielleicht entscheidend wichtig, ist der Dialog der charismatisch geprägten und in ihrer spirituellen Erfahrung bewährten Gruppen, Gemeinschaften und Bewegungen. Wir haben ihn öfters die „Ökumene der Herzen“ genannt. Hier hat Schönstatt mit seiner marianischen Modalität und Sendung einen Part beizutragen, den ihr vermutlich lange Zeit niemand streitig macht.
- Zu allerletzt erlaube ich mir einen Blick auf das näherkommende Ziel des ökumenischen Prozesses zu werfen, eine Art Vision, wie sie mir in vielen Tag- und Nachtgesprächen (etwa mit Bischof Knuth von Schleswig, dem Vorsitzenden der Vereinigten Lutherischen Kirche VLK, dem auch ein Briefwechsel folgte) zugewachsen ist. Wie sieht die Einheit aus? Es ist sicher nicht Uniformität, sicher nicht das Aufgehen des einen Bekenntnisses im anderen oder umgekehrt. Es wird eine Einheit in bleibender, bunter, genuin christlicher Vielfalt sein. Mögen die gewachsenen, legitimen Konfessionen bleiben, aber es dürfte möglich sein, die jeweiligen anderen nicht nur zu achten, nicht nur in ihrem Anderssein ehrfürchtig stehen zu lassen, sondern sie zu bejahen, zu akzeptieren als eine je eigene Position im gemeinsamen Haus und Volk Gottes. Aus der Sicht P. Kenterichs wurde als entscheidende, zentrale Differenz zwischen katholischem und evangelischem Denken, Leben und Lieben „Gottmittelbarkeit“ gegenüber „Gottunmittelbarkeit“ herausgestellt. Kann nicht beides existieren - als Akzente, die in Freude als zugehörig anerkannt werden, ohne dass sie lebensmäßig schon übernommen oder auch nur übernehmbar werden? Mir scheint, dass hier die trinitarische Dimension dieser Einheit aufleuchtet. So könnte Marienverehrung (ohne sie gleich zu praktizieren) von allen akzeptiert werden. Mal sehen, wie sie, die Mutter des Hauptes und somit auch der Glieder, wie Augustinus gesagt hat, damit umgeht.

Rita Haub

"DIE BESTE ERZIEHUNGSMETHODE IST DER ERZIEHER SELBST" DIE PÄDAGOGIK DER JESUITEN AM BEISPIEL VON PATER JAKOB REM SJ



Die Autorin: Dr. Rita Haub, geb. 1955, Historikerin und Leiterin des Archivs der Jesuiten in Süddeutschland (Archivum Monacense SJ), in der wissenschaftlichen Kommunikation des Ordens tätig, daneben Redakteurin der Zeitschrift Archivum Historicum S.I. (Rom) und der deutschsprachigen Homepage der Jesuiten in Zentraleuropa (www.jesuiten.org). Der vorliegende Beitrag basiert auf einem Vortrag vom 05. Mai 2004 in Ingolstadt aus Anlass des 400jährigen Jubiläums des Titels „Mater ter admirabilis“ (Dreimal wunderbare Mutter).

Der Jesuitenorden und die Pädagogik

Die Gesellschaft Jesu (Societas Jesu) ist mit derzeit 20.170 Mitgliedern der größte Orden der katholischen Kirche, dessen Ziel die Ausbreitung und Befestigung des katholischen Glaubens mit den jeweils zeitgemäßen Mitteln ist, besonders durch Mission, Unterricht und Erziehung, wissenschaftliche und schriftstellerische Arbeit. Sie wurde von dem Basken Ignatius von Loyola (1491-1556) gegründet, der für sein 1534 mit sechs Gefährten begonnenes Werk am 27. September 1540 die päpstliche Bestätigung erhielt. Der neue Zusammenschluss fügte sich nicht bruchlos in die Reihe der traditionellen Orden ein. Zum ersten Mal entstand eine Form des christlichen Gemeinschaftslebens, die ganz von den Forderungen der Sendung her geprägt war. Der Dienst am Nächsten war das Grundanliegen, dem die ganze Lebensform zu dienen hatte. Die Losung "Gott in allen Dingen finden" zielte auf ein Wirken inmitten der Welt, also nicht wie bislang in mönchischer Klausur. Dank des starken Zulaufes begabter junger Männer in fast allen Ländern gelang es den Jesuiten, eine neue Missionsbewegung einzuleiten und ihre Mitglieder in verschiedenen Orten der Welt einzusetzen. Sie traten selbstbewusst auf, beschritten mit erstaunli-

cher Dynamik neue Wege, verstanden es, sich den verschiedenen Situationen anzupassen und die geeigneten Mittel zu gebrauchen.¹

Die Gesellschaft Jesu war nicht als Lehrorden gegründet worden, sondern Ignatius und seine Gefährten kamen nach Rom, um sich dem Papst für die katholische Reform zur Verfügung zu stellen. Sie wollten frei sein, um an die Orte zu gehen, wo sie am meisten gebraucht wurden. Und so widersprachen Schulen als unbewegliche Einrichtungen der Mobilität des Ordens. Doch bald erkannten Ignatius und seine Gefährten, die mit ihrer Gelehrsamkeit und Weltoffenheit in den Zeiten des Umbruchs den Glauben verbreiten wollten, dass dazu neben der Heranbildung guter Priester auch die qualifizierte Erziehung der Jugend gehört.

Trotz mancher Probleme nahmen die Kollegien schon bald den ersten Platz unter den Diensten der Jesuiten ein. Grund für diesen Erfolg war zum einen, dass sie an Orten entstanden, wo vorher keine Schule gewesen war, und dass sie auf Schulgeld verzichteten, um auch für Arme zugänglich zu sein. Zum anderen boten sie im Gegensatz zu den herkömmlichen Schulen Alternativen in der Wissensvermittlung, obwohl dies nichts Eigenständiges war, sondern eine Kombination aus Alt-hergebrachtem. Die Gesellschaft Jesu war der erste Orden, der sich die Lehrtätigkeit zum Ziel setzte und neben dem eigenen Nachwuchs auch Laien als Schüler aufnahm. Finanziert wurden die Kollegien durch die Stadt, durch einen Fürsten oder durch Privatpersonen. Seit etwa 1551 eröffneten die Jesuiten, die bisher noch keine Schulen besessen hatten, durchschnittlich vier bis fünf Schulen im Jahr. Das macht die praktische Priorität deutlich, die die Lehrtätigkeit inzwischen innerhalb der Seelsorgsarbeit der Jesuiten einnahm.

1551 wurde das Kolleg in Rom, die jetzige Universität Gregoriana, gegründet. Die besten Jesuitenerzieher aus ganz Europa wurden dorthin berufen, denn das Kolleg sollte das Modell für alle anderen Schulen des Ordens werden. Ignatius erkannte die Notwendigkeit einer Anleitung für Lehrer und Verwalter in den zahlreichen Schulen, die andernorts gegründet wurden. Er übertrug diese Aufgabe den Leitern der ersten Schulen und versprach, nach einer Periode des Experimentierens selbst revidierte Richtlinien herauszugeben, die für alle offizielle Gültigkeit haben sollten. Doch zu seinen Lebzeiten kam es dazu nicht, da die Entwicklung des Ordens zu stürmisch verlief. Erst im Jahre 1583 leitete der Ordensgeneral Claudius Aquaviva die Vereinheitlichung der Erziehung und Bildung an allen Jesuitenkollegien ein, und am 8. Januar 1599 erschien die endgültige Fassung der Studienord-

¹ Zu "Jesuiten" vgl.: John W: O'Malley, Die ersten Jesuiten, Würzburg 1995. - Rita Haub, Jesuiten. Pädagogik - Wissenschaft - Menschenrechte. Zum Profil der Gesellschaft Jesu (= KNA-Sonderausgabe), Bonn 2000. - Peter C. Hartmann, Die Jesuiten (= Wissen in der Beck'schen Reihe 2171), München 2001. - Stefan Kiechle / Clemens Maaß (Hgg.), Der Jesuitenorden heute (= Topos plus Taschenbuch 308), Mainz 2000.

Zu Ignatius von Loyola vgl.: André Ravier, Ignatius von Loyola gründet die Gesellschaft Jesu, Würzburg 1982. - Stefan Kiechle, Ignatius von Loyola. Meister der Spiritualität (= Herder spektrum 5068), Freiburg i. Br. 2001.

nung: "Ratio atque Institutio studiorum Societatis Jesu" ("System und Plan der Studien der Gesellschaft Jesu").

Die "Ratio studiorum", in der die Grundsätze der Unterrichts- und Erziehungslehre des Ordens niedergelegt und entwickelt sind, ist eine Studienordnung, die durch Einheit, Festigkeit und Klarheit in Ziel und Mitteln sowie durch planmäßige Ordnung in der Ausbildung der geistigen Fähigkeiten der Schüler ausgezeichnet ist. Sie ist kein systematischer Aufbau des Erziehungs- und Unterrichtswesens an den Jesuitenkollegien, sondern bietet den Lehrstoff und die Lehrmethoden in Form einer Sammlung von praktischen Regeln für die Leiter der Universitäten, Lyzeen und Gymnasien und deren ausführende Organe. Sie umfasst also Regeln für den Provinzial, Rektor und Studienpräfekten und gemeinsame Regeln für alle Lehrer der höheren Fakultäten (Universitäten und Lyzeen), nämlich der Theologie und Philosophie, der Logik, der Metaphysik, der Ethik, der Physik und der Mathematik. Die Präfekten der "niederen Studien" (Gymnasien) erhalten Verordnungen für die Prüfungsarbeiten und für das Erteilen von Belohnungen. Ein Abschnitt ist der Ausbildung des jesuitischen Nachwuchses, der Scholastiker, gewidmet. Dann folgen Regeln für alle Gymnasialprofessoren und Regeln für die Professoren der Rhetorik, der Humaniora (Studien des klassischen Altertums), der oberen, mittleren und unteren Grammatikklassen. Das letzte grosse Kapitel behandelt die Akademien der einzelnen Ausbildungsstufen und gibt den Lehrkräften Hinweise für ihr Vorgehen zur Förderung der Schüler.

Die "Ratio studiorum" gliedert sich in einzelne Gruppen von Regeln, beginnend mit der Theologie bis herunter zur ersten Gymnasialklasse. Charakteristisch für die Unterrichtsmethode war die Aufteilung der Schüler in Klassen, für die jeweils ein Lehrer zuständig ist, Gliederung der Grammatikausbildung in drei Stufen, Repetition, Befragung, Aufsatz, Deklamation als Unterrichtsmethoden. Der Schwerpunkt lag dabei nicht auf der Quantität der Vorlagen, sondern auf der praktischen und übungsmäßigen Aneignung der Texte. Die Praxis bestand aus der Analyse des vorliegenden Textes und der Nachahmung und kreativen Fortführung des im Text Gelernten. Der genau gegliederte Lernstoff wurde schrittweise vermittelt, wobei vor Behandlung des nächsten Abschnittes der vorhergehende stets abgeschlossen sein musste. Auch hatte der Lehrer mehr auf den Grad des Verstehens als auf die Menge des durchgenommenen Unterrichtsstoffes zu achten.²

² Zur "Ratio studiorum" und der Pädagogik der Jesuiten vgl.: Rüdiger Funiok / Harald Schöndorf (Hgg.), Ignatius von Loyola und die Pädagogik der Jesuiten. Ein Modell für Schule und Persönlichkeitsbildung, Donauwörth 2000; darin bes.: Rita Haub, Jesuitische geprägter Schulalltag: Die Bayerische Schulordnung (1569) und die Ratio studiorum (1599), 130-159.

Pater Jakob Rem SJ

"Wir haben in diesem Jahr einen Mann verloren, der nach dem allgemeinen Ruf und Urteil als ein Heiliger bekannt war und zuerst in der Gruft unserer Kirche beige-setzt wurde. Es ist Pater Jakob Rem, gestorben am 12. Oktober [1618], ein Mann von höchster Tugend, der aber durch seine Bescheidenheit dieselbe so verhüllte, dass es den Anschein haben wird, wir führten zu wenig an, um den Ruf seiner Heiligkeit zu beweisen." So beginnt der Nachruf von Pater Jakob Rem.³

Der Mitnovize des heiligen Stanislaus Kostka und des späteren Ordensgenerals Claudius Aquaviva, wurde 1546 in Bregenz geboren und hat sich zeitlebens um die Jugend gekümmert und damit einem zentralen Anliegen des Ordens gedient. Er arbeitete besonders in den Konvikten zu Ingolstadt und Dillingen. Dort gründete er 1574 die erste Marianische Kongregation in Süddeutschland. Um das Jahr 1570 hatte der Generalobere des Ordens, Franz Borgia, dem Jesuitenkolleg in Ingolstadt eine Kopie des Madonnenbildes "Maria Schnee" aus Santa Maria Maggiore in Rom zukommen lassen, als dessen Maler der Legende nach der Evangelist Lukas galt. Jakob Rem, der als Novize in Rom oft vor dem Gnadenbild gebetet hatte und nun seit 1586 Subregens des neuerrichteten Jesuitenkonviktes in Ingolstadt war, freute sich sehr über dieses Bild, mit dem er seinen Schülern einen Zugang zu Maria erschließen konnte. Für Jakob Rem war es eine tiefe Erfahrung, in einer zweimaligen Vision erkennen zu dürfen, dass die Anrufung "Wunderbare Mutter" für die Gottesmutter die liebste sei. Beim Gesang der Lauretanischen Litanei war er am Abend des 6. April 1604 davon so ergriffen, dass er diese Anrede hat dreimal wiederholen lassen: "Dreimal Wunderbare Mutter!"

In Ingolstadt - wie schon vorher in Dillingen - war die Tätigkeit Pater Rems durch seine besondere Marienverehrung bestimmt. Diese ist bereits in seiner Jugend begründet, in der er gerne zur "Großen Muttergottes" im Benediktinerinnenkloster Mehrerau gepilgert ist, die 1596 in das Dominikanerinnenkloster Thalbach kam. Rem hatte während seiner Studienzeit in Rom 1563 die dort unter Johannes Leunis SJ entstandene erste Marianische Kongregation kennen gelernt. Das beeindruckte ihn so sehr, dass er in seiner Dillinger Zeit als Subregens dort am 13. November 1574 die erste Kongregation in Deutschland begründete unter dem Namen "Mariä Himmelfahrt". Dies war der Beginn einer rasch um sich greifenden Bewegung: Wo sich ein Jesuitenkolleg befand, entstand auch bald eine Kongregation. Diese anfängliche Einzelinitiative entwickelte sich bald zu einer modernen Form der Standesseelsorge und erhielt die offizielle Unterstützung des Ordens. Und so hob auch Petrus Canisius in einem Schreiben vom 8. November 1577 an Franz Coster SJ, den Gründer der deutschen Kongregation zu Köln (1575), in der Bewegung der Ma-

³ Zu Jakob Rem vgl.: Rita Haub / Isidor Vollnhals (Hgg.), Pater Jakob Rem SJ - 400 Jahre Dreimal Wunderbare Mutter in Ingolstadt, München-Ingolstadt 2004. - Anton Höss, Pater Jakob Rem S.J. - Kündler der Wunderbaren Mutter, München 1953 (3. Aufl.).

rianischen Kongregationen nicht nur die zentrale Stellung der Marienverehrung hervor, sondern auch die hohe Bedeutung der Sodalitäten für die Erhaltung des Katholizismus in Deutschland.

Auch in Ingolstadt bildete die Gruppe der in der Kongregation zusammengeschlossenen Studenten eine gewisse Elite. Um einer gewissen Äußerlichkeit vorzubeugen, begründete Pater Rem am 4. Mai 1595 innerhalb der Kongregation einen Kernkreis, das sogenannte "Colloquium Marianum", dem nahezu alle führenden Männer geistlichen und weltlichen Standes der katholischen Reform angehörten. Äußerer Mittelpunkt sollte die "Dreimal Wunderbare Mutter" sein.

Die Pädagogik des Pater Jakob Rem SJ

Pater Jakob Rem war 49 Jahre seines Lebens in der Erziehung der Jugend mit seiner ganzen Kraft tätig, was ihn als guten und großen Pädagogen ausweist. Seine Erziehungsmaximen waren die Betonung des Übernatürlichen in der Erziehung und die freie Selbsttätigkeit der Schüler.⁴

Jakob Rem selbst erhielt nach dem ersten grundlegenden Unterricht in seiner Heimat die weitere wissenschaftliche Ausbildung in Dillingen, wo er seit 1563 die Universität besuchte, die 1549 bzw. 1554 von dem Augsburger Bischof Otto Kardinal Truchsess von Waldburg gestiftet und erweitert worden war. Ein Jahr nach seiner Ankunft, am 16. August 1564, wurde die Leitung der Universität dem jungen Jesuitenorden übertragen, vertreten durch den ersten Provinzial der Oberdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu, Petrus Canisius.⁵ Rem erhielt also seine wissenschaftliche Ausbildung bereits bei Jesuiten, was sich auf seine spätere Erziehungstätigkeit niederschlug. Er gab die Erziehungsgrundsätze weiter, die er selbst erlebt hatte.

Den Geist der Jesuitenschulen erfuhr Jakob Rem bereits bei der Ansprache der Jesuiten bei der Übernahme der Dillinger Universität: "Alles Unheil bringen diejenigen über die christliche Gesellschaft, welche das Studium von den Übungen der Religion, die Beredsamkeit von der Weisheit, die Philosophie von der Sittenlehre trennen. Umsonst erachten wir es für unsere Pflicht, mit aller Kraft dahin zu streben, dass wir, wie es sich für treue Bildner christlicher Jugend ziemt, alle Mühe, allen Eifer und Fleiß verwenden auf die Erhaltung der lauterer Glaubenslehre, wie auf die Erziehung zu unverdorbenen Sitten, auf die Vereinigung von Wissenschaft mit Tugend, auf die gemeinsame Empfehlung und Förderung des Studiums der menschlichen wie der göttlichen Wissenschaft. Die Aussicht auf Leben und Sitten wird eine

⁴ Zu Rems Erziehungsgrundsätzen vgl.: Johann Praxmarer, Ein Lehrmeister christlicher Erziehung. Lebensbild des ehrwürdigen P. Rem und seine Erziehungsgrundsätze, Mainz 1890.

⁵ Zu Petrus Canisius vgl.: Rita Haub, Petrus Canisius - Botschafter Europas (= Eine Topos Plus Biografie 513), Limburg-Kevelaer 2004.

ununterbrochene sein, dass niemand den weisen und frommen Gesetzen dieser Akademie entgegen handle. Täglich werden Ermahnungen zu Fleiß, Tugend und Religion gegeben werden. Mit einem Wort, es wird darauf gesehen und dies wird einzig von uns angestrebt, dass weder Wissen ohne Frömmigkeit, noch Frömmigkeit ohne Wissen bei uns zu finden sei, sondern dass vielmehr die Studenten schon in den frühesten Jahren sich gewöhnen, in den freien Wissenschaften und guten Sitten sich gleichmäßig auszubilden, um dem Vaterlande zu Ehren, der Kirche zum Nutzen zu gereichen, Familien, Obrigkeiten und alle Stände wahrhaft aufzuklären und was stets das erste sein muss, gut und glücklich zu leben zum ewigen Ruhme Jesu Christi."

Besonders wichtig war den Jesuiten in ihrer Pädagogik die Methode. Diese bezog sich neben den zu lehrenden Kenntnissen auch auf die äußere Erscheinung der Schüler und den gesamten Tagesablauf. Alles war in der "Ratio studiorum" geregelt. - Ohne Methode keine Bildung! Denn: Jesuitische Erziehung sollte nicht für die Schule bilden, sondern eine Erziehung für die Welt sein. Dabei waren die Rollen an den Jesuitenschulen fest verteilt: Die Schüler mussten - neben angemessener Freizeit - "beten und arbeiten", ihre Vorgesetzten "erziehen und lehren".

Nach dreijährigem Studium in Dillingen traf Jakob Rem die Entscheidung, in die Gesellschaft Jesu einzutreten, und wurde dann zum Noviziat nach Rom geschickt. 1568 kehrte er nach Dillingen zurück, promovierte ein Jahr später in Philosophie und wurde 1572 zum Priester geweiht. 1584 kam er für kurze Zeit nach München. 1585 bis zu seinem Tod 1618 weilte er dann in Ingolstadt. Überall verwaltete er meist das Amt des Subregens in den Konvikten, die die Jesuiten neben ihren Schulen und Akademien unterhielten, in denen die (internationalen) Schüler wohnen konnten. Er hatte dafür zu sorgen, dass alle Zöglinge die vorgeschriebene Tagesordnung befolgten. Er hatte außerhalb der Schulzeit ihre Privatstudien und Hausaufgaben zu überwachen und war auch für die Betreuung in der Erholungszeit zuständig. Daneben war er - nach seiner Priesterweihe - Beichtvater und Präses der Marianischen Kongregation, später auch Krankenpräfekt im Konvikt. Und er hatte eine gewisse Aufsichtspflicht über die ihm als Subregens unterstehenden Abteilungspräfekten. - "Sorgt für die Förderung der Wissenschaft und Frömmigkeit im Konvikt" wird im Jahre 1591/92 hinter Pater Rems Namen im Personalkatalog der Oberdeutschen Jesuitenprovinz vermerkt.

Rem nahm es mit seinem Erzieherberuf sehr gewissenhaft und ernst. Er wurde als Erzieher von seinen Zeitgenossen gerühmt, denn er konnte seine Anliegen an die Zöglinge sehr gut weitergeben. Er besaß eine gute Menschenkenntnis und Beobachtungsgabe. So bezeugten seine Zöglinge, dass es ihm gelänge, auch ihr Innerstes zu durchschauen und zu merken, wenn sie gesündigt hätten. Die liebevolle Weise, Geduld und Sorge, mit der Rem seinen Zöglingen begegnete, führte dazu, dass diese seine Erziehung gerne annahmen und ihm große Achtung, Anhänglichkeit und Verehrung entgegenbrachten. Zogen sie bisweilen über ihre Lehrer her, so fügten sie immer hinzu "mit Ausnahme Pater Rems". Rem förderte gute Anlagen auf nur jede erdenkliche Weise, schlechtes Benehmen dagegen tadelte und bestrafte

er, Studenten ohne Aussicht auf Besserung entfernte er aus dem Konvikt. Die wichtigste Eigenschaft Rems aber war seine Persönlichkeit: Er war ein Mensch, der mit sich im Reinen war und der Selbstbeherrschung besaß, der eine Begeisterung für seine Aufgabe hatte, und der allen in erster Linie Erzieher und ein guter Lehrer war. Und diese innere Ruhe und Ausgeglichenheit, gepaart mit Begeisterung und Wissen, gab er an seine Schüler weiter.

Eine große Hilfe in der Erziehung waren für Pater Rem die Marianischen Kongregationen. Sein Erziehungssystem gipfelte im "Colloquium Marianum", wo sich auch der erzieherische Grundgedanke Rems findet: Die Betonung des Übernatürlichen im Erziehungswesen verbunden mit einer möglichst großen Selbstbeobachtung und eigenen Tätigkeit der Zöglinge. Pater Rems Ziel war es, eine Elite junger Leute heranzuziehen, die charakterfest waren, nach Vollkommenheit strebten und ein Leben in Gott und für Gott führten. So hieß es auch in den Statuten, dass nur Mitglied werden könne, wer ohne schwere Sünde lebe, damit nicht das Colloquium durch ihn entehrt werde. Sollte einer eine Sünde begehen oder die Satzungen freiwillig übertreten, so habe er sich stillschweigend aus dem Colloquium zurückzuziehen. Die Mitglieder stellten sich ganz unter den Schutz der Gottesmutter Maria. - Zu der Zeit, als Jakob Rem noch studierte, hatten die Jesuiten bereits an ihren Schulen religiöse Vereinigungen. Die Lehrer versammelten ihre besten Schüler in den freien Zeiten und besprachen mit ihnen verschiedene religiöse Fragen. Die besondere Verehrung der Gottesmutter wurde aber erst in den Marianischen Kongregationen gepflegt. - Neben der besonderen Verehrung der Gottesmutter Maria war ein weiteres Merkmal des "Colloquium Marianum" die Ideengemeinschaft: Die Mitglieder waren keine geführte Masse, sondern jeder einzelne nahm regen Anteil an der Erreichung des Gemeinschaftszieles. Deshalb gab es auch die häufigen Aussprachen - von diesen stammt der Name "Colloquium" -, bei denen es zum Gedankenaustausch Gleichgesinnter kam und gemeinsame Ideale die Colloquisten immer mehr miteinander verband und sie zu einer Einheit zusammenführte.

Im 20. Jahrhundert griff Pater Josef Kentenich, der Gründer des Schönstatt-Werkes, die besondere Marienfrömmigkeit Pater Rems wieder auf. Er hatte die Biografie des Jesuiten gelesen und fühlte sich dadurch in seinem eigenen Willen und Mühen bestätigt. Er wies seine Schüler und Anhänger an, die Muttergottes als die "Dreimal Wunderbare Mutter" zu verehren. Als er zum Spiritual des neuen Studienheimes in Schönstatt bestellt wurde, verkündete er, als er am 27. Oktober 1912 zum ersten Mal vor die jungen Priester trat: "Wir wollen lernen, uns unter dem Schutze Mariens selbst zu erziehen zu festen, freien, priesterlichen Charakteren."⁶

Pater Kentenich bot sich ein ähnliches Bild, wie einst Pater Rem: Die Schüler fühlten sich eingeeengt und wollten mehr Bewegungsfreiheit. Um diesen Freiheitsdrang in die richtigen Bahnen zu lenken, ergriff er dieselbe Methode wie sein Vorbild: Er erzog die Schüler zu Selbstbestätigung und Selbstentfaltung. Sein eigentli-

⁶ Zum Folgenden vgl.: Otto Maurer, Dreimal Wunderbare Mutter. Ein Titel macht Geschichte, Vallendar-Schönstatt 1983; hier: Die Parallele Ingolstadt - Schönstatt, 43-54.

ches Ziel aber war die Gründung einer Marianischen Kongregation, denn er verfolgte den Leitsatz, dass eine selbsttätige Formung des eigenen Charakters am ehesten auch einen selbstständigen Charakter bilde.

Fazit

Heute erkennt man auf der ganzen Welt die Bedeutung der Erziehung für die Gestaltung des sozialen Lebens und im Besonderen für die Einführung der Jugend in das Leben und die Gemeinschaft der Menschen. Die Jesuiten, die sich jahrhundertlang fast immer und überall erfolgreich der Erziehung der Jugend gewidmet haben, sehen das Apostolat der Erziehung auch heute noch als eine ihrer Hauptaufgaben an. In der von Ignatius selbst verfassten Gelübdeformel versprechen die Professoren noch heute - vor dem vierten Gelübde, das den besonderen Gehorsam dem Papst gegenüber in Fragen der Aussendung und Aufträge enthält -, "besondere Sorge um die Erziehung der Kinder" zu tragen (Satzungen der Gesellschaft Jesu Nr. 527).

Die Hauptverantwortung in einer Jesuitenschule für die moralische wie für die intellektuelle Ausbildung lag - und liegt - beim Lehrer. Es muss eine lebendige Gemeinschaft sein, in der zwischen Lehrern und Schülern eine echte Beziehung auf der Basis von Vertrauen und Freundschaft vorliegt. Deshalb betont die "Ratio studiorum" mit Nachdruck, dass die Lehrer ihre Schüler genau beobachten, sich Gedanken über ihre Fähigkeiten machen und einen Einblick in ihre familiären Verhältnisse nehmen sollen. Die Lehrer müssen jederzeit die Würde und Persönlichkeit der Schüler achten. Im Unterricht sollte eine freundliche Atmosphäre vorherrschen und es sollte mehr auf Lob als auf Tadel geachtet werden. Durch das Beispiel, das er selbst gibt, wird der Lehrer auf den Charakter der Schüler Einfluss nehmen. Er soll bemüht sein, in der Sorge um jeden einzelnen Studenten, Menschen mit Kompetenz, Gewissen und Mitgefühl heranzubilden.

Die Gesellschaft Jesu hat von ihrem Ursprung her die Zeichen der Zeit erkannt und die Unterweisung der Jugend als eine ihrer Hauptaufgaben betrachtet, wobei es ihr zum einen um eine Unterweisung im Christentum ging, zum anderen dieser Unterricht in einer institutionellen Form geschehen sollte, nämlich in den Kollegien. Diese Aufgabe trat in der Zeit des Ordens bis zur Aufhebung 1773 derart in den Vordergrund, dass er vielfach als "Schulorden" galt. Da es den Beruf des (Laien)Lehrers erst seit dem 19. Jahrhundert gibt, waren die Jesuiten also in der Bildungsvermittlung ihrer Zeit weit voraus. Sie vermittelten nicht nur Wissen im Sinne der "artes liberales" des Mittelalters, sondern mit Liebe zur Jugend Bildung auf der Grundidee des Christentums.

Die Jesuitenschulen beeinflussten Religion und Kultur in vielen Gebieten der Welt. Aber auch für die Gesellschaft Jesu selbst brachten sie eine bedeutende Veränderung: Die Jesuiten beschäftigten sich nun nicht mehr nur mit den traditionellen

Fächern Philosophie und Theologie, sondern wurden auch mit anderen Wissenschaften konfrontiert. Sie widmeten sich bald den Naturwissenschaften und unterrichteten unter anderem Mathematik, Astronomie und Physik. Sie publizierten auf diesen Gebieten und richteten Observatorien und Laboratorien ein. Die anfänglichen Bedenken gegen die Musik wurden durch das Theater überwunden, in dem Tanz und Musik an der Tagesordnung waren. Die großen Gebäudekomplexe der Schulen führten zum Umgang mit Architektur und Architekten. Die Jesuitenschulen gewannen bald eine hohe gesellschaftliche Bedeutung, die zu wichtigen Kontakten mit der bürgerlichen Welt führten. Dieser anfänglich zurückhaltende Umgang mit der weltlichen Kultur wurde bald zu einem Merkmal des Jesuitenordens. Die religiöse Sendung blieb zwar grundlegend, doch als spezielle Form des Engagements im Lehrbereich sahen sich die Jesuiten nun auch mit einer kulturellen Sendung beauftragt.

Die Pädagogik der Gesellschaft Jesu bezieht ihre Grundsätze aus den Exerzitionen und Konstitutionen, also aus der ganzen Ordensverfassung. Drei zentrale Punkte sind dabei zu berücksichtigen, wie der Generaloberer der Jesuiten, Peter-Hans Kolvenbach SJ 1996 im Kolleg St. Blasien in seinem Festvortrag mit dem Titel "Heute für die Zukunft erziehen. Chancen und Möglichkeiten ignatianischer Pädagogik" hervorhob: "1. Im Mittelpunkt steht, welcher hohen Wert der Mensch und mit ihm die ganze Schöpfung in den Augen Gottes hat ... Sinn der Aussage von der Menschwerdung Gottes ist der Mensch, bin ich, sind wir und die Rettung unserer Würde - in Jesus Christus. Darauf gründet sich bei Ignatius sein durch und durch positives, lebensbejahendes Welt- und Menschenbild und seine Vorstellung von Erziehung. Alles ist wert, studiert, betrachtet und - nach kritisch reflektierender Unterscheidung - erlernt und zum Guten eingesetzt zu werden. 2. Der einzelne Mensch wird als ganzer wahrgenommen, nicht in nützlichen Ausschnitten oder interessanten Teilen. Ignatius ist nämlich überzeugt, dass Gott 'in allen Dingen zu suchen und zu finden' ist. Deshalb zielt jesuitische Pädagogik auf eine ganzheitliche Erziehung. Es geht um Geist und Leib, es geht um das Ich und das Wir; es geht um Zeit und Ewigkeit; es geht um Leben und Tod. Daher ist es so wichtig, unterscheiden zu lernen, wofür es sich zu leben lohnt und wofür nicht. 3. Der Mensch wird in seiner sozialen Dimension wahrgenommen. An den Schulen des Ordens steht die ganzheitliche Bildung im Dienst der sozialen Gerechtigkeit ... Das Ziel jesuitischer Erziehung ist ..., wie es das Dokument "Ignatianische Pädagogik" formuliert: 'Letzter Zweck und wahrer Grund für die Existenz unserer Schulen ist die Formung von Männern und Frauen für andere in der Nachfolge Jesu Christi, des Sohnes Gottes, des Menschen für andere par excellence' (Nr. 136). Wenn es in der Erziehungsarbeit der Kollegien je um Elite oder elitäre Ausbildung gehen sollte, dann ist immer gemeint eine Elite von 'Menschen für andere', die ihr Wissen und ihre Bildung für ihre Mitmenschen einsetzen, besonders für die Benachteiligten und die Armen. - ... Nur hohe Ideale stellen sicher, dass Erziehung immer als ein lebendiger Prozess gesehen wird ... Die Ideale des Ignatius bewirken, dass wir nie bei dem Erreichten stehenbleiben können; im-

mer wieder werden wir daran erinnert, dass es um den ganzen Menschen in seiner natürlichen und übernatürlichen Bestimmung geht."⁷

Das Bildungsziel des Ignatius war es, dass alle Wissenschaft so vorgetragen und gelehrt werden sollte, dass sie der Erkenntnis und Liebe des Schöpfers dient und zur größeren Ehre Gottes gereicht. Deshalb war großer Wert auf das Gebet, die Schriftbetrachtung und die Eucharistiefeyer zu legen. Ziel der ignatianischen Pädagogik war es, in die Grundhaltungen der Demut, Selbstbeherrschung und des Gehorsams einzuführen, ohne die Wissensvermittlung, das Gedächtnis und die Rhetorik zu vernachlässigen. Es ging um die Formung junger Menschen zu welthaft christlichen Menschen. - Jakob Rem lebte diese Erziehungsgrundsätze vor nach dem Motto "die beste Erziehungsmethode ist der gute Erzieher selbst".

⁷ Peter-Hans Kolvenbach, Heute für die Zukunft erziehen. Chancen und Möglichkeiten ignatianischer Pädagogik (Festvortrag anlässlich der Kollegsversammlung Pfingsten 1996), in: Kolleg St. Blasien, Kollegbrief 1996, 128-140; hier: 131f.

Elisabeth Hurth

Menschen vor Gericht Zum Phänomen der Gerichtsshows



Die Autorin: Elisabeth Hurth, geb. 1961, Studium der Amerikanistik, Germanistik und katholischen Theologie in Mainz und Boston, PhD 1988 in American Studies in Boston, Promotion 1992 in Germanistik in Mainz. Sie ist Dozentin, Lerntherapeutin und Publizistin in Wiesbaden.

Im Neuen Testament nimmt die Erwartung eines künftigen Gerichts, bei dem von jedem einzelnen Menschen Rechenschaft über seine Taten gefordert wird, einen breiten Raum ein. Von diesem Gericht wird die große Scheidung zwischen Gerechten und Gottlosen erwartet (Mt 13, 47-50,; 25, 31-46). Kriterium werden die "Früchte" sein (Mt 7, 16). Hans Werner Unkel hat in seiner Arbeit zur Theorie und Praxis des Vorsehungsglaubens gezeigt, dass Pater Kentenich die Stunde des Gerichts im Zusammenhang sieht mit der Vollendung der Welt und der Geschichte als Ganzes.¹ Diese wird vor allem bestimmt durch jene neutestamentlichen Aussagen, die das Gericht eng verbinden mit der Parusie (Mk 14, 62).

Die Stunde des Gerichts ist ungewiss, dass sie kommt, gewiss. Ihr Verlauf kann nicht vorausgesagt werden, er wird erst dann erhellbar, wenn Geschichte an ihr absolutes, von Gott herbeigeführtes Ende gelangt ist. Das Gericht ist so von der souveränen Verfügung Gottes abhängig. Für Pater Kentenich ist dieses Gericht Gottes kein Motiv, das religiöses Verhalten mit Angst besetzt. Es ist vielmehr ein Zeichen dafür, dass menschliches Leben nicht in den Rahmen des Beliebigen, Unverbindlichen gestellt ist, sondern Gott Rechenschaft darüber fordern wird. Gottes Handeln in Jesus Christus, seine alles durchwaltende Herrschaft, die das Widergöttliche entmachtet, bringt das Gericht mit sich, nicht als Droh- und Einschüchterungsbotschaft, sondern als Ort göttlicher Gerechtigkeit gegenüber den Mächten, die die Gottesherrschaft untergraben wollen.

Die Vorstellung eines Gerichts als endgültige, die Geschichte beendende Vollendung ist in der gegenwärtigen Gesellschaft ein ferner Gedanke geworden. Menschen werden heute von staatlichen Behörden, die die Gerichtsbarkeit aus-

¹ Vgl. Hans-Werner Unkel, Theorie und Praxis des Vorsehungsglaubens nach Pater Joseph Kentenich, Band 1, Vallendar-Schönstatt 1980, 40-47.

üben, zur Rechenschaft gezogen. Das Urteilen über die Handlungen des Menschen rückt dabei in den Zentrum des Interesses. In der Fernsehlandschaft boomen derzeit Gerichtsshow, die Schuld aufdecken und Schuldige verurteilen. Menschen richten vor laufender Kamera über andere Menschen und sprechen harte Strafen aus.

Nach biblischem Zeugnis ist das Gericht Gott, dem endzeitlichen Richter, allein vorbehalten, alles zwischenmenschliche Richten und Rächen wird untersagt (1 Thess 5, 15; Röm 12, 17-21; 1 Kor 4, 5). Die Botschaft Jesu fordert gerade zur Überwindung des gegenseitig aufrechnenden Verhaltens bis hin zur Feindesliebe auf (Mt 5, 38-48). Die Gerichtsshow sind dagegen so inszeniert, dass Rachegefühle befriedigt und Schuld retributiv vergolten wird. Die höchste Instanz hierfür ist die TV-Öffentlichkeit. Schuld vor Gott und damit sündiges Verhalten kennt diese Öffentlichkeit nicht.

Was ihr geboten wird und worauf sie anspricht, ist vielmehr eine Art Sozialrealismus. Ein Beispiel: Eine junge Frau klagt ihren Surflehrer an, sie mit seinem Motorboot angefahren zu haben. Der Angeklagte bestreitet die Vorwürfe. Nach heftigen Auseinandersetzungen stellt sich heraus, dass der Freund der jungen Frau am Steuer des Bootes saß und ihre Verletzungen billigend in Kauf nahm, weil er sich an ihr wegen einer angeblichen Affäre mit dem Surflehrer rächen wollte. Eine solche Szene könnte auch in einer turbulenten „Daytime“-Talkshow auftauchen. Doch die täglichen Nachmittags-Talkshows sterben aus. Von einst 13 sind noch 5 übriggeblieben. An ihre Stelle sind Gerichtsshow getreten, von denen derzeit 6 jeden Nachmittag zu sehen sind. Und so wird denn auch der oben genannte Fall von Fernsehrichter Alexander Hold entschieden, der in einer fiktiven Gerichtsshow auf SAT 1 den Hammer schwingt.

Das Konzept der Gerichtsshow - ein inszenierter Prozess vor echten Richtern - garantiert gegenwärtig hohe Einschaltquoten. Allein 1,6 Millionen Menschen sehen die Jugendrichterin Ruth Herz bei RTL täglich. Auf SAT 1 können sich Richter Alexander Hold und Richterin Barbara Salesch Marktanteile von bis zu 16 Prozent sichern. Vergleichbare Marktanteile erreichen auf RTL „Das Familiengericht“ und „Das Strafgericht“. Lediglich das ZDF brach mit seiner Gerichtsshow ein. Der Marktanteil der Gerichtsshow „Streit um Drei“ konnte zwar im Lauf der ersten 30 Folgen von 7,8 auf 11,5 Prozent gesteigert werden, konnte sich dann aber nicht gegen die aufkommende private Konkurrenz durchsetzen.

Alle dargestellten Fälle werden in den Gerichtsshow mit einem „Echtheits“-Siegel versehen. „Die Bodenhaftung“, so SAT 1-Sprecher Dieter Zurstraßen, „ist ein ganz starkes Kriterium. Alle Fälle sind authentischen Ursprungs.“ Zwar werden sie mit Schauspielern in der Rolle von Angeklagten, Zeugen und Sachverständigen nachgestellt, doch die Richterin Barbara Salesch etwa fällt ihr Urteil wirklich erst, nachdem der Fall vor der Kamera verhandelt worden ist. Wie im „echten“ Gericht eben. Show und Wirklichkeit gehen hier eine Symbiose ein, die TV-Richter Alexander Hold als sehr gelungen beschreibt. „Wir haben“, so Hold, „immer wieder Anfra-

gen von Gerichten, die in der Refendarausbildung auf Bänder von unseren Fällen zurückgreifen wollen.“ Am „wirklich Wirklichen“ gehen die Gerichtsshows jedoch vorbei. Sie inszenieren fiktive Prozesse und bearbeiten alle Fälle nach Seriengesetzen. Zwar wird auf „reale“ Ereignisse rekurriert, aber die Show folgt letztlich Inszenierungsregeln und der Dramaturgie der Regie. Wer im Gerichts-TV verurteilt wird, muss daher keine „reale“ Strafe fürchten, wohl aber die Zurechtweisung des Regisseurs wegen mangelnder Darstellungskunst.

Die sensationalistische Inszenierung der Prozesse überzieht die Bedeutung der verhandelten Fälle zum Teil ins Groteske. Es zählt nur der Nervenkitzel, der zum TV-Voyeurismus führt. Geert Mackenroth vom Deutschen Richterbund kritisiert entsprechend die vor allem durch die Bearbeitung des Regisseurs bewirkte Verzerrung der Realität. „Durch das Wegschneiden wird aus der realen Gerichtsreportage eine Sensationsgeschichte, die so im Gerichtsalltag nicht vorkommt. Es wird nicht nur getürkt, sondern durch das Weglassen verändert sich die ganze Geschichte, weg von der Suche nach der Wahrheit, hin zum Quotenschielen.“

Der Zuschauer wird zum Voyeur, der beim Verfolgen des Prozessgeschehens eher den Eindruck hat, eine Soap vorgesetzt zu bekommen. Da ist ein Arbeitsloser, der seine Ex vergewaltigt, ein geschiedener Ehemann, der seiner Verflorsenen einen Betrug unterschiebt und ein Alkoholiker, der seine eigene Familie überfällt. Ein Hauch von Seifenoper entströmt diesen Fällen der Gerichtsshows. Arbeitslosigkeit, Familienkrach, Seitensprung - alles wird wie in den Soaps personalisiert und privatisiert verpackt. Wer „Verbotene Liebe“ und „Marienhof“ regelmäßig sieht, bekommt täglich seine Dosis Schicksal. In den Gerichtsshows ist es nicht anders. Zu jedem Prozess gehört jede Menge Schicksalhafter: Ein Angeklagter hat eine missglückte Schönheitsoperation hinter sich, ein anderer ist kokainsüchtig, wieder ein anderer war Opfer einer Geiselnahme. Mit derlei massivem Ungemach für die Fernsehdarsteller der Gerichtsshows erweist sich das Gerichts-TV als Hybridgenre, das realitätsbezogenes Fernsehen mit Soapcharakter bietet.

So alltagsnah die Prozesse im Gerichts-TV konzipiert sind, so tendiert das Genre der Gerichtsshow dennoch zu Stereotypisierungen. Im Personal der Shows findet man daher nicht selten den Bösewicht oder das Unschuldslamm. Die klare Aufteilung in gute und böse Akteure lässt die Charaktere oft eindimensional erscheinen. Die Rollenverteilung ist nur allzu durchsichtig. Da ist etwa im „Jugendgericht“ der Vater eines Angeklagten nicht bloß ein achtloser Erziehungsverweigerer, sondern ein „Prolet“: Alkoholiker, arbeitslos, gewalttätig. „Halt die Klappe“, ruft er seinem eingeschüchterten Sohn zu, dem er ein Alibi besorgt. Er beschimpft zudem eine Nachbarin, die ebenfalls kräftig austeilte: „Du bist doch ‘n Schmarotzer!“ Auch bei Richter Ulrich Wetzel gehen die Kontrahenten frontal aufeinander los: „Du bist ein Loser auf der ganzen Linie! Du bist der totale Abzocker!“

Derlei Zank und Streit zeichnet seit Jahren die Nachmittagstalkshows aus. Verbale Auseinandersetzungen und Anfeindungen werden den ganzen Tag in einschlägigen Talk-Runden ausgehandelt, die mittlerweile ohne Hemmungen auf Kon-

frontation setzen. Die Gerichtsshowes kupfern den allnachmittäglichen Pöbeltalk ab: Die Prozessbeteiligten schimpfen und keifen nach Kräften, entblößen Intimes und Persönliches, das juristisch nicht von Belang ist, und zeigen den Angeklagten unter Tränen ihren heftigen Zorn. Der voyeuristische Thrill, auf den hier abgezielt wird, zeigt, dass sich hinter dem Label „Gerichts-TV“ lediglich ein weiteres Talkshow-Format verbirgt, das den gängigen Voyeurismus mit dem besonderen Reiz der Verurteilung durch Volkes Stimme unterlegt. Der Verfassungsrichter Winfried Hassemer kritisiert entsprechend die Justizshows als Vorwand für haarsträubende Talkshows: „Hier sollen die bekannten Kränkungen armseliger Menschen vor einer still feixenden Öffentlichkeit nun auch noch die Weihe der Entscheidung bekommen.“ Wie in den Talkshows ergötzt man sich an anderer Leute schmutziger Wäsche. Nur gehen hier keine unbedarften Zeitgenossen aufeinander los, sondern Laienschauspieler. Damit wird nichts anders oder besser. Die Schmuddelthemen bleiben. Es wird lediglich der Mantel der Seriosität - eine Robe - darüber gebreitet.

Dass die Gerichtsshowes nur ein Abklatsch der Tagestalkerei sind, zeigt auch die Besonderheit der verhandelten Fälle. Im Talk-Einerlei ist kein Thema unmöglich und nichts tabu – „anything goes“. Das Gewöhnliche wird durch absurde, bizarre und kuriose Ingredienzen angereichert und zum außergewöhnlichen und damit quotenträchtigen Ereignis aufgebläht. In den Gerichtsshowes sieht es nicht anders aus. Die Auswahl der verhandelten Fälle macht deutlich, dass es primär unterhaltsam zugehen soll. Im Vordergrund steht nicht der unspektakuläre Gerichtsalltag, sondern Absurdes und Skurriles. Hier ein Mann, der einen Hotelier wegen entgangener Liebesfreuden aufgrund untauglicher Betten verklagt, dort ein bislang unbescholtener Schlosser, der einen Postboten wegen der Lieferung heißer Sexware die Treppe herunterstößt. Trotz der juristischen Restriktionen, denen die TV-Richter unterworfen sind, bleibt der voyeuristische Reiz des Format für den Zuschauer erhalten, der in erster Linie mit Sexualdelikten konfrontiert wird und damit genau auf der Schiene unterhalten wird, auf der sich auch die einschlägigen Talkshows bewegen.

Die Gerichtsshowes lenken die Aufmerksamkeit der Zuschauer auf das Bedürfnis der Opfer nach Genußtuung. Strafe bedeutet hier Vergeltung. Wer übel gehandelt hat, soll dafür Übel leiden. Wer eine Norm verletzt, verdient eine Verletzung seiner Selbstbestimmung. Diese Straftheorie ist primär retributiv. Schwere der Tat und Größe der Schuld entscheiden über das Strafmaß. Gefordert wird eine Gleichheit von Straftat und Strafe gemäß dem Talionsprinzip: „Auge um Auge, Zahn um Zahn.“ Die TV-Richter und ihr Publikum sind fraglos davon überzeugt, dass ohne Strafe gar keine Ordnung möglich wäre, dass einzig durch die Strafe das Böse, das Unrecht daran gehindert wird sich auszubreiten.

Das Persönlichkeitsideal, das dieser Auffassung zugrunde liegt, ist weder das sittlich autonome Individuum noch der sozial determinierte Delinquent. Die TV-Richter haben es vielmehr immer wieder mit Angeklagten zu tun, die in einem verantwortungsflüchtigen Individualismus alles für erlaubt halten, was nicht explizit verboten ist. Nicht das eigene Gewissen bildet also die Grenze des Handlungshorizontes, sondern die Kalkulierbarkeit gesetzlicher Sanktionen. Von daher ist für die TV-

Richter öffentliche Strafe nötig, um Verbrechen als Verbrechen zu bezeichnen und das Böse als verwerflich zu identifizieren. Dass die Strafe gesetzlich bestimmt ist, entlastet normalerweise den Richter von moralischer Verantwortung. Nicht er hat über die grundsätzliche Strafwürdigkeit bestimmter Verhaltensweisen zu entscheiden, sondern das Gesetz hat diese Frage für ihn vorentschieden. Das Gesetz hat die Tat bereits gerichtet. Bei den TV-Richtern verhält es sich anders. Sie erscheinen als unantastbare moralische Instanz, als Statthalter der Ordnung, die das Richtige zum Maßstab des „Guten“ erheben. Als strafende Richter, die das Ungerechte gerecht machen, wirken die TV-Robenträger wie unverletzbar Übermenschen, deren Urteil unumstößlich ist. Sie repräsentieren eine Autorität, die moralisch sanktioniert und verlorene Normen wieder etabliert. In dem Erfolg solcher Autoritäten spricht sich vielleicht auch die Sehnsucht der Zuschauer nach einer harmonisierenden letzten Instanz aus, die dem „Guten“ zu seinem Recht verhilft.

Nicht wenige Zuschauer empfinden eine große Genugtuung, wenn derjenige, der schwere Schuld auf sich geladen hat, verurteilt wird. Diese Verurteilung geschieht in den Gerichtsshows ohne jede religiöse Begründung. Verfehlung als Sünde, als Vergehen vor Gott ist nicht Bestandteil des TV-Gerichts und seiner Rechtsprechung. Es bleibt nur die menschliche Strafe, die Schuld nicht aufhebt. Das Vergehen kann so letztlich auch nicht gesühnt werden. Versöhnung als ein Prozess, der die Umkehr und Einsicht des Betroffenen voraussetzt, bekommt der Zuschauer in den Gerichtsshows nicht zu sehen. Der Begriff „Schuld“ wird zum Etikett allein für Fragen des moralischen Fehlverhaltens. Schuld als solche wird jedoch nicht durch Moralisierungen getilgt, sie kann nur vergeben werden. Dies können die Gerichtsshows nicht einlösen. Die Talkmaster in Roben bleiben in den Shows lediglich in der Rolle von Moralaposteln.

BUCHBESPRECHUNGEN

Gerhard Ludwig Müller: Maria - Die Frau im Heilsplan Gottes (Mariologische Studien XV), Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2002, 278 S.

Die dem Präfekten der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, gewidmete Studie bringt als Sammelband verschiedene mariologische Untersuchungen von Gerhard Ludwig Müller. Dieser war von 1986 bis 2002 Professor für Dogmatik an der Ludwig-Maximilians-Universität München und ist seit Oktober 2002 Bischof von Regensburg. Als Theologe hatte sich Müller schon durch vielfältige wissenschaftliche Publikationen (über 100) einen Namen gemacht. Besonders hervorzuheben ist dabei die 2001 in 4. Auflage erschienene *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie* (Herder Verlag Freiburg) mit fast 900 Seiten. Auf dieses Werk nimmt Müller nun im Vorwort seiner mariologischen Studie Bezug:

„Gegenüber der Stellung der Mariologie in meiner ‘Katholischen Dogmatik’ (...) war gelegentlich die Frage erhoben worden, warum dieser Traktat denn an zentraler Stelle stehe und nicht irgendwo am Rande oder in den Fußnoten mitlaufe. Auch war einmal ermahmend angemerkt worden, der Traktat Mariologie umfasse ein paar Seiten mehr als die ‘Trinitarische Gotteslehre’, sozusagen als ob mir da aus Unachtsamkeit oder marianischem Übereifer ein Lapsus unterlaufen wäre.“ (9) Müller nimmt also in dieser Studie die Einwände auf, die gegen eine zu hervorgehobene Be-

handlung marianischer Themen im Bereich der Dogmatik vorgebracht werden und verdeutlicht ihnen gegenüber ganz bewusst seine eigene Position: „Wer sich aber die Mühe machte, den Aufbau und die Konzeption sich genauer anzuschauen, mußte merken, dass die Mariologie nicht nach althergebrachter Manier im Rahmen einer Abfolge von einzelnen Traktaten steht, sondern dass der ‘Katholischen Dogmatik’ ein anthropologischer Ansatz zugrunde liegt, von dem her die wesentlichen Aussagen der Offenbarung gemäß der Analogie des Glaubens im Nexus der Mysterien unter sich *cum fine hominis ultimo* (D 3016) entwickelt worden sind.“ (9f.)

Es geht Müller also darum, Maria und die damit verbundenen Themen in ihrer heilsgeschichtlichen Positionierung auf Jesus Christus hin zu sehen, eben so, wie es das Zweite Vatikanische Konzil auch getan hat, und weit davon entfernt, als ob es sich hierbei nur um ein schmückendes Beiwerk des christlichen Glaubens handeln würde. Müller ist sich bewusst, dass gerade die Wahrnehmung der Rolle Mariens im Heilswerk Christ dazu beiträgt, einer gnostischen Entgeschichtlichung des christlichen Glaubens entgegenzuwirken: „Denn es geht nicht in erster Linie um Ideenkonstruktionen, moralische Programme und soziale Strategien, sondern um den Menschen als Person vor Gott und in Gemeinschaft mit den anderen Menschen. Maria als historischer und in der Gnade vollendeter Mensch ist das Bild, an dem sich ‘Je-

sus, der Sohn Mariens' (Mk 6, 3) als die Hoffnung für jeden Menschen erschließt."(11)

Entsprechend dieser grundsätzlichen Positionierung sind nun auch die Themenreihen dieser Studie:

In der ersten Themenreihe geht es um Maria in Gemeinschaft mit den anderen Menschen, konkret ist damit die Heiligenverehrung im Kontext der theologischen Anthropologie und der Ekklesiologie gemeint. Neben drei bereits in anderen Zeitschriften und Büchern veröffentlichten Artikeln bringt Müller hier neu einen Artikel über *Maria - Urbild der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen*. (66-115)

Danach folgt die umfangreiche Einzelstudie *„Geboren aus Maria der Jungfrau. Die theologische Interpretation von der geistgewirkten Empfängnis Jesu“* (116-225). Hier steht Maria vor Gott als die Jungfrau, in der durch die Wirkung des Heiligen Geistes das Wort Fleisch angenommen hat. Sichtbar wird das „*Ereignis*, wodurch Gott die Existenz des Menschen Jesus und damit seine Heilspräsenz in der Welt verwirklicht.“ (118) Müller reflektiert nun diese „Ereignis-Wirklichkeit“ mit dem theologischen Instrumentarium. Er schreibt: „Die Jungfräulichkeit Marias in einem ganzheitlichen Sinn, die ihre geist-leibliche Existenz umfaßt, ist das reale Zeichen dafür, dass dieser Mensch Jesus, in dem sich Gott vergegenwärtigt, nicht aus der Potentialität der Kreatur hervorgehen kann. Die Jungfräulichkeit Marias ist freilich, wie besonders Lukas zeigt, keineswegs ein isoliertes somatisches Ereignis an Maria, sondern es bezeichnet ihre personale Relation zu Gott und zu Jesus. Diese Relation, die

im Ja-Wort ihres Glaubens gegeben ist, prägt ihre ganze geist-leibliche Existenz und ist auch Triebfeder ihrer Lebensgeschichte, die ein Weg der Nachfolge Jesu ist.“ (128) Die leibliche Wirklichkeit Marias als Jungfrau ist also nicht einfach eine „biologische“ Angelegenheit, sondern Symbol (im eigentlichsten Sinn des Wortes) für ihre personale Wirklichkeit als Gläubende. Sein und Berufung kommen bei ihr zur Deckung. Müller sieht dabei immer auch den größeren Rahmen theologischer Deutung: „Mariologie wird darum aber nicht zu einem selbständigen Element neben der Christologie, sondern sie ist bleibend ein Aspekt an ihr, wobei freilich die gnadentheologischen Aussagen christlicher Anthropologie und Ekklesiologie an Maria typologisch verdeutlicht werden können. Der eschatologische Selbstmitteilungswille Gottes, der in der aus Maria genommenen Menschheit Jesu geschichtliche Wirklichkeit wird, bedingt auch die eigenartige Relation Marias zu Gott als Jungfrau und Mutter.“ (128f.) An Maria werden also viele Aspekte christlichen Glaubensverständnisses sozusagen wie in einem Prisma zusammengeführt und können doch in unterschiedlichen Farben entfaltet werden: ihr Christusbezug, ihre Offenheit für die Gnade Gottes, ihr Menschsein im Leben aus dieser Gnade, im Blick auf die Gemeinschaft der Kirche und schließlich im Blick auf die endgültige Gemeinschaft Gottes mit den Menschen, die in Christus besiegelt ist.

Danach folgen noch kleinere Artikel, die Müller insbesondere im Marienlexikon, herausgegeben von Remigius Bäumer und Leo Scheffczyk, veröffent-

licht hat, so etwa über *Gottesmutter-schaft, Maria als Mittlerin der Gnade (mediatrix), Hypostatische Union*. Der Artikel *Jungfrauengeburt* erschien in der neuen (3.) Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche. Im L'Osservatore Romano erschien 1987 der Artikel *Anfang in Gnade. Zur Empfängnis der Gottesmutter Maria ohne Erbschuld*. Die Studie wird abgeschlossen mit der Rezension Müllers zur Mariologie des Bonner Dogmatikers Karl Heinz Menke, *Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche*, 1999 Pustet Verlag Regensburg. (Es spricht für ein gewisses Freundschaftsverhältnis beider Theologen, denn Menke hat in der Theologischen Revue Jahrgang 99 (2003), 494f. ebenso diesen neuen Sammelband Müllers rezensiert.)

Die Darlegungen Müllers zeichnen sich aus durch ein hohes Niveau theologischer Reflexion. Die Auseinandersetzung mit abweichenden Meinungen zeitgenössischer Theologen (verschiedener Konfessionen) wird in fairer Weise durchgeführt. Müller hat immer auch biblische Grundlagen und die Traditionszusammenhänge des Glaubens vor Augen. Dabei gerät der Adressat der christlichen Botschaft nicht aus dem Blick: Durch die Menschwerdung Christi aus Maria der Jungfrau teilt sich Gott in einer dem Menschen entsprechenden Weise dem Menschen mit. (59)

Otto Amberger

Wolf, Peter (Hrsg.), Erneuerte Kirche in der Sicht Josef Kentenichs. Ausgewählte Texte, Vallendar-Schönstatt 2004, 100 Seiten.

Nach den Textsammlungen über Gott Vater, Sohn und Heiligen Geist in der Vorbereitung auf die Jahrtausendwende erscheint nun im Patris Verlag eine Sammlung von Kentenich-Texten, die einen Zugang zum Kirchenbild des Gründers der Schönstatt-Bewegung ermöglicht. Die Vorträge, Predigten und Studien Josef Kentenichs aus den Jahren 1951-1968 werden vom Herausgeber Peter Wolf jeweils gut eingeführt und kurz zusammengefasst. Sie dokumentieren nicht nur in hervorragender Weise das Kirchenbild, wie es die Schönstatt-Bewegung seit 1914 zu realisieren versuchte, sondern spiegeln durch die zeitliche Korrespondenz mit den Konzilsjahren auch ein Stück der jüngsten Kirchengeschichte. In ihrer Gesamtheit belegen die hier veröffentlichten Aussagen Josef Kentenichs frappierend, wie tiefgreifend verwandt das in der Schönstatt-Bewegung gewachsene kirchliche Selbstverständnis dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils war und ist. Kentenich sieht in dieser Entsprechung einen selbstverständlichen Beleg für den einen Heiligen Geist, der in der Gesamtkirche wie in der schönstättischen Kirche weht und ein neues Pfingsten bewirkt.

Das Kernstück der Textsammlung bildet ein Vortrag vom 8. Dezember 1965. Am Nachmittag dieses historischen Tages - zeitgleich mit dem feierlichen Schlussakt des Konzils - legte Kentenich seine Sicht der Kirche dar in einem Vortrag zur „symbolischen

Grundsteinlegung“ des Rom-Heiligtums „Matri ecclesiae“. Die hier ausgeführten Charakteristika der neuen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil bilden auch den Leitfaden für die nun veröffentlichte Textsammlung. Die entsprechenden Überschriften lauten: „Beseelt traditionsgebunden – gelöst von erstarrten Formen“, „Brüderlich geeint – hierarchisch gelenkt“, „Seele heutiger und kommender Kultur und Welt“, „Marianische Kirche und Mutter der Kirche“, „Durch und durch vom Heiligen Geist regiert“ sowie „Eine arme Kirche“ und „Eine demütige Kirche“. Die durch und durch gelungene Zusammenstellung der Texte, die den gedanklichen Entwurf Josef Kentenichs in seiner Geschlossenheit und Stimmigkeit dokumentiert, verdankt sich der Auswahl durch die Mitglieder der Sektion Mittelrhein des Josef-Kentenich-Institutes.

Wenn in diesem Jahr – nach bald vierzigjähriger Vorbereitung – das damals anvisierte Rom-Heiligtum „Matri ecclesiae“ eingeweiht wird, kann es wohl keine sinnvollere geistige Vorbereitung auf dieses Ereignis geben als die Lektüre der hier zusammengestellten Kentenich-Texte. Die im Rom-Heiligtum intendierte Solidarität der Schönstatt-Bewegung mit der Gesamtkirche - und das heißt auch mit dem Heiligen Vater und der kirchlichen Hierarchie - wird hier schlüssig durch den Gründer der Bewegung vermittelt: eine Solidarität, die sich bleibend dem Reformwillen des Konzils verpflichtet weiß, die jeder Formversklavung den Willen zu beseelten Formen entgegensetzt, die Demokratie und Hierarchie in der kirchlichen Gemeinschaft zusammenzudenken weiß, die einer saturierten

Kirche eine missionarische und das heißt auch ursprünglich arme und demütige Kirche entgegensetzen sucht, eine Kirche, in der die Vaterschaft Gottes und die Mutterschaft Mariens durch menschliches Handeln erfahrbar werden. Ein Buch zur Lektüre in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten, um dem von Kentenich erschlossenen Coenaculumgeist nachzuspüren.

Daniela Mohr-Braun

Edith Stein, Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag. Bearbeitet von Maria Amata Neyer OCD und Beate Beckmann (ESGA 16), Freiburg: Herder Verlag 2001, XXIX u. 186 S.

Edith Stein (1891-1942), seit 1933 mit Ordensnamen Sr. Theresia Benediccia vom Kreuz OCD, wurde durch Papst Johannes Paul II. im Mai 1987 in Köln selig-, im Oktober 1998 in Rom heiliggesprochen. Seit 1999 ist sie zusammen mit Birgitta von Schweden und Katherina von Siena zur Mitpatronin Europas ernannt. Bekannt wurde sie als Husserl-Schülerin, Konvertitin, Verfasserin bedeutender phänomenologischer und spiritueller Werke, Übersetzerin (Thomas, Newman) und schließlich Opfer des Holocaust. Vom Internationalen Edith Stein Institut Witzsburg wird seit einigen Jahren unter wissenschaftlicher Mitarbeit von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Inhaberin des Lehrstuhls für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft der Technischen Universität Dresden, eine „Edith Stein Gesamtausgabe“ (ESGA) in vierund-

zwanzig geplanten Bänden herausgegeben. Unter der Abteilung „Schriften zur Anthropologie und Pädagogik“ erschien zum aktuellen Thema Bildung und Erziehung der Band 16.

Nachdem die mehr Frauen- und Mädchenpädagogischen Schriften der oft in ein falsches feministisches Licht gestellten Autorin bereits 2000 in einem eigenen Band (ESGA 13) erschienen sind, können nun die allgemeinpädagogischen Schriften in vorbildlicher Edition studiert werden. Von 1923-1931 war Edith Stein selbst als Lehrerin bei den Dominikanerinnen am klösterlichen Lyzeum und dem Lehrerinnen-Seminar in Speyer tätig, obwohl sie von ihrer intellektuellen Neigung her eher im Theoretischen als im Praktischen zu Hause war. Sie nützt diese Tätigkeit aber, um zu grundsätzlichen Einsichten für die Praxis zu kommen und ist eine vielgefragte Vortragsrednerin im gesamten deutschsprachigen Raum. Es sind vor allem diese Vorträge, die im hier anzuzeigenden Band dokumentiert werden: „Wahrheit und Klarheit im Unterricht und in der Erziehung“ (1926), „Zur Idee der Bildung“ (1930); „Eucharistische Erziehung“ (1930); „Akademische und Elementarlehrerin“ (1931); „Jugendbildung im Licht des katholischen Glaubens“ (1933); „Der Intellekt und die Intellektuellen“ (1930) und noch manches mehr, darunter auch eine hochinteressante Rezension der Schrift des Kapuziners Ingbert Naab „Der Kampf um den katholischen Lehrer“, in dem dieser sich frühzeitig (1929) nationalen Vereinnahmungen widersetzt. Von Inhalt und Form sind viele der Texte wohlthuend unzeitgemäß, einiges mag man auch als „zeitbedingt“ zurückstu-

fen, war es doch noch weitgehend eine Zeit ohne das medienbedingte „Verschwinden der Kindheit“ und „zu Tode amüsieren“ (Neil Postman). Kaum je überholbar sind Sätze wie: „Die Offenbarung muß die Quelle sein für die menschliche Natur, das Erziehungsziel, die Bedingungen und Grenzen des pädagogischen Aktes“; „Der Mensch ist frei und verantwortlich für das, was aus ihm wird. Der Mensch kann und soll seinen Willen mit dem göttlichen Willen in Übereinstimmung bringen.“ In diese Art „Schwebezustand“ der Freiheit, zwischen verschiedenen Möglichkeiten zu entscheiden, greift die erzieherische Arbeit formend ein. Mit der „Kraft der Gnade“ in der Erziehungsarbeit soll der junge Mensch „Gott-förmig“ und „Christus-förmig“ werden. Dabei muss der Erzieher auf die „je-individuelle Anlage der Kinder Rücksicht nehmen, damit jedes in der ihm gemäßen Art gebildet werde“. Deshalb ist ähnlich wie bei Maria Montessori, der Stein bei aller Wertschätzung „Fehlen des übernatürlichen Ziels“ und der sozialen Bedeutung der Familie vorhält, Freiheit ein Konstitutivum von Pädagogik (S. XIX) und die Schulwirklichkeit soll von Individualität und Vielfalt geprägt sein. Alles aber muß unter dem religiös-christlichen Vorzeichen stehen: „Wer sein Leben in Gottes Hand gibt, der kann sicher sein und nur der kann sicher sein, dass er ganz er selbst wird, d.h. daß er das wird, was Gott für ihn ganz persönlich vorgesehen hat“ (S. 7). Dafür muß der Erzieher herauszuspüren versuchen, welches persönliche Ideal Gott für das Kind vorgesehen hat und nicht einem unbestimmten Rousseau'schen Individualismus oder gar Anti-Autoritarismus

huldigen. Edith Stein macht ebd. gleich anschließend die Bemerkung: „Es gibt nichts Törichtereres als die Sorge um die Wahrung der Individualität und das ängstliche Forschen nach der Individualität, wie es unsere ganze moderne Pädagogik beherrscht“. Im Gegensatz zu ihrer Jugendzeit revidiert sie auch die Forderung nach der Koedukation und tritt für geschlechtsspezifische Erziehung ein. Sie betont, dass „der Unterschied der Geschlechter kein Mangel der Natur ist, der überwunden werden könnte und sollte, sondern eine positive Bedeutung und eine Bedeutung für die Ewigkeit hat“ (S. 82f). Wiederholt weist sie darauf hin, dass Frauen von Jesus nicht für ein Amt bestimmt sind: „Er überschüttet sie mit der Fülle seiner erbarmenden Liebe, er nimmt ihre Dienstleistungen an und freut sich ihrer Liebe, auch wenn sie sich in einer Form äußert, die den Menschen als Torheit und Ärgernis erscheint (Mt 26,6ff). Aber er gibt ihnen nicht das Amt seiner Stellvertretung, wie er es den Aposteln gegeben hat“ (ebd.). Abhängig ist Edith Stein in manchen Urteilen vom Wiener christlichen Psychologen Rudolf Allers und von der Gegensatzlehre Romano Guardinis - ob sie mit der in den zwanziger Jahren aufblühenden „Schönstatt-Pädagogik“ Pater Kentenichs Kontakt

hatte (Vgl. L. Penners, Eine Pädagogik des Katholischen, Vallendar-Schönstatt 1983), geht aus der Textsammlung leider nicht hervor. Ihre „Erziehung im Lichte des Ewigen“ (Bruno H. Reifenthat) wäre sicher auch eine mehr als tagespolitische Antwort auf den „Erziehungsnotstand“ (vgl. Horst Mensel, Erziehungsnotstand. Eine Streitschrift für Erziehungspolitik, Asendorf 2003) und die PISA-Bildungsmisere der Gegenwart. So kann man Beate Beckmann beipflichten, die ihre Einleitung mit dem Satz beschließt: „Steins Theorie der inneren Form des Menschen, die einerseits Teil des göttlichen Geheimnisses im Menschen ist, andererseits aber die erzieherische Einwirkung durch Natur und Gnade aufzunehmen fähig ist, birgt kreative Entfaltungsmöglichkeiten für Theorie und Praxis in sich, zu den die hier vorliegenden Texte vielfältige Anregungen bieten mögen“ (S. XXVII). Das Buch ist allen an Erziehungs- und Bildungsfragen Interessierten oder beruflich darin engagierten Christinnen und Christen sehr zu empfehlen. Vielleicht kann es auch darüber hinaus ein neues Interesse am schriftstellerischen Werk der großen Heiligen des 20. Jahrhunderts wecken.

Stefan Hartmann