

ZEICHEN DER ZEIT WIE KANN ZUSAMMENLEBEN GELINGEN?

Das Jahr 2009 begann mit dem Krieg zwischen Israel und der Hamas im Gaza-Streifen. Zeitgleich flammten die Kämpfe im nördlichen Kongo wieder auf. Beide Male geht es um langjährige Konflikte, in denen Menschen unterschiedlicher ethnischer und religiöser Herkunft nach der Fähigkeit zum Zusammenleben angefragt sind. Beide Male handelt es sich um scheinbar unlösbare Situationen. Gaza-Streifen (und der Rest des autonomen Palästinensergebietes) und die Region der Großen Seen in Zentralafrika stehen für die Probleme der Globalisierung unserer Welt. Der an Heiligabend 2008 verstorbene amerikanische Politikwissenschaftler Samuel Huntington sah in diesen Konflikten einen „Kampf der Kulturen“. In seinem 1996 erschienenen Werk prognostizierte er eine Verlagerung der internationalen Auseinandersetzungen von den Ideologien zu den Zivilisationen, die durch eine unterschiedliche Geschichte, Sprache, Werte und vor allem Religionen geprägt seien. Huntingtons These wurde heftig kritisiert, seit dem 11. September 2001 aber auch als willkommene Bestätigung westlicher Politik aufgenommen.

Doch lässt sich die Globalisierung auch anders sehen? Ist das Zusammenrücken unterschiedlicher Kulturen, Religionen und Zivilisationen nur als Bedrohung denkbar, als Verlustgeschäft in einem zusammengebrochenen System gegenseitiger finanzieller Abhängigkeiten? Die weltweit agierenden Bewegungen der christlichen Kirchen präsentieren ein anderes Bild: Globalisierung ist eine Chance und Bereicherung. Die Auseinandersetzung mit fremder Eigenart und Menschen aus anderen Kulturräumen führt zur Vertiefung der eigenen Identität. Das „Katholische“ gewinnt seinen Reiz in der Begegnung mit Christen aus anderen Ländern und Kontinenten. Das „Globale“ verliert seine Bedrohung in der längeren Kontaktnahme mit konkreten Menschen in deren heimatlicher Umgebung. Der Erfolg der Weltjugendtage und Weltfamilientreffen, aber auch die anziehenden Programme zum Austausch während Schulzeit und Studium, vor allem aber zwischen Ausbildungsphasen, zeugt von der Bedeutung solcher kultureller und menschlicher Begegnungen. Die Jugendgemeinschaften der Schönstatt-Bewegung wissen um die produktiven Chancen dieser Art von Globalisierung. Dadurch können auch jahrzehnte- und jahrhundertealte Wunden geheilt werden.

Die Bewegung Sant'Egidio, die vor wenigen Monaten ihr vierzigjähriges Bestehen feiern konnte, hat sich um solche kulturellen Begegnungen besonders verdient gemacht. Dass ihr Gründer, der italienische Zeithistoriker Andrea Riccardi, im Jahr 2009 den renommierten Aachener Karlspreis zugesprochen bekommt, ist deshalb zu begrüßen. In seiner jüngsten Publikation setzt er sich ausführlich mit der Globalisierung auseinander. Unter dem Titel „Die Kunst des Zusammenlebens“¹ analy-

¹ Andrea Riccardi, Die Kunst des Zusammenlebens. Kulturen und Völker in der globalisierten Welt, Würzburg 2008, 194 S.

sieht er Trennungs-, Verbindungs- und Identitätsgeschichten. Riccardi plädiert dafür, die Geschichte in ihrer Komplexität und in ihren Schattenseiten wahrzunehmen. Jede Nation lebt aus unterschiedlichen Quellen, die aber ein neues gemeinsames Ganzes bilden können. Im Blick auf Europa schreibt Riccardi: „Die Identitäten sterben nicht. [...] Das Umfeld macht uns zu Mischlingen oder bringt uns einander zumindest näher, denn es hebt das Gemeinsame hervor, auch wenn es die verschiedenen Charaktere nicht aufhebt.“ (S. 77-78)

Das besondere Interesse Riccardis gilt dem afrikanischen Kontinent. Er wird nicht müde, Belastungen Afrikas hervorzuheben: die epidemischen Krankheiten, die Migrationsbewegungen, Bürgerkriege und instabile Regierungen. Doch es ist nicht nur eine italienische Perspektive, wenn er hervorhebt: „Europa wird keinen Frieden haben, wenn Afrika in Unfrieden lebt.“ (S. 119) Ein solcher Satz ist Ausdruck des tiefen Wissens um die Solidarität unserer Welt im Guten und Bösen.

Auch der Islam wird von Riccardi unter dem Blickwinkel der Identitätsfindung gesehen. Er plädiert für eine Sichtweise dieser Weltreligion, welche die Unterschiede innerhalb der islamischen Welt zur Kenntnis nimmt: „Wenn die Pluralität der arabischen und islamischen Welt sichtbar wird, bedeutet dies die Niederlage des terroristischen und totalitären Dschihadismus.“ (S. 142)

Riccardi glaubt nicht an einen Sieg des Terrorismus. Seine Vision ist die einer „Kultur des Zusammenlebens“, der gemeinsamen Interessen, in der „kulturellen Revolution“ einer gebildeten Welt. Darin hofft er die „beiden großen christlichen Strömungen, die alte katholische Kirche und die junge neoprotestantische Bewegung“ (S. 170), zusammenzubringen.

Andrea Riccardi ist ein Visionär. Doch Gründer von Bewegungen brauchen solche Visionen. Wer denkt dabei nicht auch an die Vision P. Joseph Kenterichs vom Jahreswechsel 1941/42, als er aus dem Gefängnis Koblenz schrieb: „Am Horizont zeigen sich - langsam deutlich erkennbar - die großen Strukturlinien einer neuen Weltordnung; eine alte Welt ist am Verbrennen.“ Oder an den großartigen Satz vom Mai 1948, am Beginn der globalen Technisierung: „Die moderne Technik bringt die Menschen einander so nahe, dass ihre Schicksalsverwobenheit in einer Weise in Erscheinung tritt wie noch nie in der Weltgeschichte.“ Seine bange Frage damals lautete, ob die Zukunft von göttlichen oder dämonischen Kräften geprägt werde. Es ist die große Herausforderung an Geistliche Bewegungen als christliche „global players“, Modelle geglückten Zusammenlebens der Kulturen und Menschen zu entwickeln.

Joachim Schmiedl

JOACHIM SCHMIEDL

„DER ERLÖSTE MENSCH“

ZUR ANTHROPOLOGIE P. KENTENICHS IM ANSCHLUSS AN DEN RÖMERBRIEF

Weit über eine Million Fundstellen gibt Google für den Begriff „Erlösung“ an. Auch „Erlöser“ kommt noch auf fast eine halbe Million Treffer. Die Inhalte der entsprechenden Webseiten sind freilich sehr schillernd. Der religiöse Begriff „Erlösung“ hat den christlichen Inhalt weit überschritten. Es gibt selbsternannte Erlöser, die mit obskuren Theorien auf sich aufmerksam machen wollen. Die Verbindung zu alten Kulturen, vor allem zu Ägypten, ist auffallend. „Erlösung“ kommt im Zusammenhang mit nichtchristlichen Religionen vor. Anziehend wirkt der Buddhismus, für den Erlösung die Auflösung aller leidhaften Zustände ist.

Die Konjunktur von Erlösungsbegriffen verweist auf tiefe humane Erfahrungen. Der Mensch erlebt sich nicht nur als Gestalter und Macher, sondern auch als begrenztes Wesen, das Strukturen ausgeliefert ist und durch eigenes Tun – auch schuldhaft - zu diesen Strukturen beiträgt. Je nach weltanschaulicher Position versucht der Mensch, sich selbst aus der Begrenztheit des Seins zu erlösen oder auf einen mächtigen Erlöser(gott) zu vertrauen. Eigenmächtigkeit und Abhängigkeit spielen bei der Erlösung des Menschen und der Welt eng zusammen.

In den Jahren 1935 und 1936 stellte P. Joseph Kentenich die Thematik seiner Exerzitien unter das Motto „Der erlöste Mensch“. Damit griff er die Sehnsucht des Menschen nach Erlösung auf, verband sie mit zeitgeschichtlichen Dynamiken und stellte sie in den Rahmen einer Exegese des Römerbriefs des Apostels Paulus. Die vor fast 75 Jahren entstandenen und nun edierten Vorträge¹ stellen in Kurzform die Anthropologie P. Kentenichs dar, deren Relecture im Paulus-Jahr die Bedeutung von Erlösung auch für heute neu in das Blickfeld rückt. In vier Schritten soll eine Annäherung an die von P. Kentenich formulierte Erlösungslehre versucht werden.

Erlösungslehren des 20. Jahrhunderts

Als vor 150 Jahren Charles Darwin (1809-1882) sein Werk „On the Origin of Species by means of Natural Selection“ veröffentlichte, veränderte das den Blick der Menschen auf die Welt und auf sich selbst. Der Schöpfergott schien durch die Mächte und Kräfte der Natur abgelöst zu werden. Gleichzeitig erlebte sich der Mensch in der Spannung zwischen industriell-technischer Machbarkeit und Fortschrittsglauben auf der einen Seite und dem Ausgeliefertsein an diese Technik und die unkontrollierbaren Gesetzmäßigkeiten des Marktes und seiner fehlenden Rück-

¹ Vgl. KENTENICH, Joseph, *Der erlöste Mensch. Priesterexerzitien. Kommentiert und herausgegeben von Joachim Schmiedl*, Vallendar 2009. Die Seitenzahlen im Folgenden sind dieser Ausgabe entnommen.

sichtnahme auf die Schwächsten auf der anderen Seite. Ein ernster Pessimismus durchzieht Philosophie und Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts. Arthur Schopenhauers (1788-1860) Lehre von der Welt als Wille und Vorstellung machte ihn zum Wegbereiter des Buddhismus in Deutschland. Auch Richard Wagner (1813-1883) nahm Elemente der Schopenhauerschen Philosophie in seine musikalischen Meisterwerke auf.² Nicht zuletzt Friedrich Nietzsche (1844-1900) radikalisierte Schopenhauer in Richtung auf einen expliziten Atheismus, ja Gotteshass, verbunden mit einer Kritik an der christlichen Religion und der von dieser geprägten Kultur. Auf Nietzsche bezogen sich in der Folgezeit die meisten philosophischen Erlösungslehren. P. Kentenich nennt eine Reihe davon in seinen Vorträgen. Er hebt hervor, dass sie im Unterschied zu den monotheistischen Weltreligionen auf Selbsterlösung des Menschen setzen. Vier Grundformen säkularisierter Erlösungslehren unterscheidet er:

Erlösung werde durch politische und wirtschaftliche Umwälzungen erwartet. Kentenich bezieht sich dabei auf die gesellschaftlichen Ideologien seiner Zeit. Ausdrücklich nennt er „Marx, Engels, Kommunismus und andere verwandte Auffassungen“ (S. 46). Oft fasst er diese Systeme unter den Oberbegriff „Bolschewismus“, zeittypisch für die Jahre nach dem Ersten Weltkrieg, aber auch ein Tarnbegriff, der den Nationalsozialismus einbeziehen sollte, ohne ihn ausdrücklich zu nennen.

Erlösung könne auch durch Wissen geschehen. Kentenich schätzt die starke Konzentration auf Geistiges, sieht darin die Möglichkeit sich von Alltagsschwierigkeiten zu lösen, merkt aber gleichzeitig eine defizitäre religiöse Dimension an.

Kritischer zeigt er sich gegenüber einer Erlösungserwartung durch bloße Pflichterfüllung. Die Philosophen der Aufklärung und des deutschen Idealismus, wie Immanuel Kant (1724-1804) und Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), interpretierte er in dieser Hinsicht sicher etwas zu holzschnittartig, doch zieht sich durch das ganze Werk Kentenichs die Warnung vor einer Reduzierung des Menschen auf seine ethische und sittliche Dimension. Die Inanspruchnahme der konfuzianischen Philosophie durch die kommunistische Staatsräson Chinas zeigt bis heute die Berechtigung der Warnung Kentenichs vor der Eindimensionalität einer rein säkularen, ordnungspolitisch ausgerichteten Erlösungsvorstellung.

Am ausführlichsten setzt sich Kentenich mit Erlösungsvorstellungen auseinander, die er unter die Stichworte Gewalt und Macht subsummiert. Ausgehend von Friedrich Nietzsche und dessen Theorie vom Übermenschen skizziert Kentenich

² „Schopenhauer vollzog die *Trennung* des Erlösungsgedankens von der christlichen Weltanschauung und versuchte, diese Idee auf dem Hintergrund einer weder theistischen noch überhaupt positiv-religiösen Lehre zu entfalten. Wagner steht für die umfassende Auslotung der Probleme einer *Darstellung* der Erlösungsidee, ihrer vielfältigen Bezüge und Konstellationen sowie ihrer Einführung in die verschiedenen Sphären, vor allem in den Bereich des Ästhetischen.“ - OSTHÖVENER, Claus-Dieter, *Erlösung. Transformationen einer Idee im 19. Jahrhundert* (Beiträge zur historischen Theologie 128), Tübingen 2004, 180.

die Nachwirkung in vitalistischen Systemen. Freireligiöse Strömungen im Umfeld des Nietzsche-Archivs Weimar verbinden sich mit den Namen von Ernst (1871-1954) und August Horneffer (1875-1955), den Herausgebern der nachgelassenen Schriften Nietzsches. Beide waren in der Freimaurerei aktiv tätig, Ernst Horneffer zudem mit einem völkischen Einschlag, der ihn für den Nationalsozialismus empfänglich machte. Dass Kantenich in diesem Kontext auch den Freiburger Philosophen Martin Heidegger (1889-1976) nennt, mag mit dessen anfänglicher Sympathie für den Nationalsozialismus zusammenhängen, weist aber auch auf die existenzialistische Grundhaltung des Geworfenseins in die Welt und eines damit verbundenen Weltschmerzes hin. Und schließlich nennt Kantenich die so genannten „Deutschgläubigen“, die ein tragisches Lebensgefühl propagieren. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts gab es Gruppierungen, die unter Ablehnung der christlichen Erlösungslehre die Selbsterlösung des Menschen durch Einswerden mit einer Allseele propagierten. Diese Lehre war unter dem Einfluss des kulturkritischen, auch in katholischen Kreisen gern zitierten Schriftstellers Julius Langbehn (genannt der „Rembrandtdeutsche“, 1851-1907) mit einer Renaissance germanischer Religiosität verbunden.

Im Sinne des augustinischen Axioms aus *De vera religione* 8.15, nach dem auch die Häretiker durch ihre Irrtümer eine Bestärkung der katholischen Lehre und Lebensweise bewirkten, benannte P. Kantenich die religiösen und philosophischen Strömungen seiner Zeit, die er unter einer vierfachen Perspektive als Herausforderung für das Christentum betrachtete. Er sah eine Tendenz zur Beseitigung der Kirche als Erlösungsanstalt, der Heiligen Schrift als Erlösungsbuch, dem Gottmenschen als Erlösergott und der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen. Paradigmatisch umgesetzt wurden diese Strömungen in dem offiziellen Schulungshandbuch der nationalsozialistischen Ideologie, dem von Alfred Rosenberg (1893-1946) verfassten „Mythus des 20. Jahrhunderts“.

Auf diesem zeit- und philosophiegeschichtlichen Hintergrund präsentierte P. Kantenich in den Jahren 1935 und 1936 eine christliche Soteriologie. Als Grundlage seiner Ausführungen wählte er den Römerbrief des Apostels Paulus. In drei großen Abschnitten, die er mit Werden, Wesen und Wirken des erlösten Menschen betitelte, bot er gleichzeitig eine Kurzfassung seiner Anthropologie. Darauf soll im Folgenden Bezug genommen werden.

Das Werden des erlösten Menschen

Im Anschluss an die ersten fünf Kapitel des Römerbriefs schildert P. Kantenich die Dynamik des menschlichen Lebens als Abweg von Gott und Rückkehr zu ihm. In heilsgeschichtlicher Perspektive greift Kantenich die paulinische Gegenüberstellung zwischen Sündern und Erlösten auf. Im Menschen sei, so Kantenich im Anschluss an Max Scheler (1874-1928), eine „Gottesfunktion“ (S. 92) grundgelegt, die aber vielfach zur „Götterfunktion“ pervertiert sei. Kantenich sieht im Menschen einen Zug nach Gott wirksam, der sich vor allem im Empfinden einer großen Abhän-

gigkeit dem ganz Anderen gegenüber zeige. Kontingenz und das Bewusstsein der Kreatürlichkeit seien wichtige Wege zu Gott hin. Dabei könne dieses Kontingenzbewusstsein rational oder irrational gelebt werden. Die unterschiedlichen Erklärungsversuche von Religion weisen aber alle darauf zurück, dass dem Menschen ohne den Bezug auf ein höheres Wesen ein wichtiger Teil seiner Existenz verschlossen bleibe. Kontingenz zeigt sich für Kantenich jedoch auch in der Sündhaftigkeit des Menschen, der Signatur der gebrochenen Natur. In der Linie einer gemäßigt optimistischen Anthropologie hält Kantenich an der „Spannung zwischen der Freiheit und der Begrenztheit der menschlichen Freiheit“ (S. 106) fest. Gegenüber einem von Augustinus her kommenden Pessimismus, nach dem der Mensch in seinen natürlichen Fähigkeiten durch die Erbsünde so geschwächt sei, dass er gänzlich von der göttlichen Gnade abhängig ist, schlägt sich Kantenich auf die Seite des französischen Kirchenlehrers Franz von Sales, der eher nur eine „Verwundbarkeit der menschlichen Natur“ (S. 110) anzunehmen geneigt ist. Trotzdem zeichnet sich die Anthropologie Kantenichs gerade in dieser Hinsicht durch einen großen Realismus aus. Immer wieder betont er die Notwendigkeit eines gesunden Sündenbewusstseins, um gewissermaßen ex negativo die durch die Taufe grundlegende Beziehung zu Gott zu vertiefen.

Der Rückweg zu Gott steht für Kantenich im Anschluss an Paulus in der Perspektive der Erlösungsbedürftigkeit und –fähigkeit des Menschen. Er greift dabei die Kreuzestheologie des Apostels auf. Kreuz und Leid sind für ihn Teil eines dynamischen Umgestaltungsprozesses des Menschen. Dieser Prozess kann von Seiten des Menschen aus lediglich in einer offenen Grundhaltung begleitet werden. Das Entscheidende muss Gott tun. Er schenkt den Glauben, er wandelt die Disposition für die Gnade in aktuelle Gnade um – theologiegeschichtlich mit dem Wort „Rechtfertigung“ bezeichnet. Aus der spirituellen Theologie greift Kantenich ein Wort des spätmittelalterlichen Mystikers Johannes Tauler (um 1300-1361) auf, der von der „Kehr“ des Menschen zu Gott hin spricht. Wenn Verstand, Wille und Herz diese „Kehr“ zu Gott hin finden, ist der Rückweg zu Gott hin gesichert.

Das Wesen des erlösten Menschen

Mit der Exegese der ersten fünf Kapitel des Römerbriefs ist für Kantenich das Fundament gelegt für das Herzstück seiner Anthropologie. Die Schwerpunkte werden noch einmal deutlich ausgesprochen: Wenn vom „erlösten Menschen“ die Rede ist, geht es nicht um ethische und sittliche Hochwertigkeit, nicht um möglichst vollkommenes moralisches Handeln. Drei Charakteristika des „erlösten Menschen“ nennt er: die göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe; die Teilnahme am leidenden und verklärten Heilandsleben; die Gotteskindschaft und die Einwohnung des Heiligen Geistes. So kommt er zu folgender Definition: „Das Wesen des erlösten Menschen besteht in der Teilnahme am göttlichen Leben, das der in uns wohnende Heilige Geist uns schenkt, durch Jesus Christus, das neue

Haupt der menschlichen Gemeinschaft, der Gemeinschaft der Heiligen, des mystischen Leibes“ (S. 153).

In der Kommentierung von Röm 5-8 entwickelt Kentenich seine theologische Anthropologie. Dabei greift er durchaus die traditionellen Themen auf, wie sie in der Schultheologie und Aszese seiner Zeit gang und gäbe waren. Interessant sind die innere Verknüpfung der Inhalte und die Schwerpunktsetzungen. Sie zeigen sich sehr klar in seiner Art der Exegese. Die historisch-kritische Methode sah P. Kentenich immer nur als einen Teil der Bibelauslegung an. Gegen Ende seines Lebens nahm er, durchaus in positiver Rezeption, dazu Stellung. Wichtiger war ihm freilich eine Auslegung der Heiligen Schrift in dogmatisch-theologischer, lebenspraktischer und pastoraler Hinsicht. Der Dreischritt, den er im „Erlösten Menschen“ geht, bringt diese Interessenperspektive des Umgangs mit der Bibel gut zum Ausdruck. Auf den „Textsinn“ folgt der „Gegenwartssinn“, der eine Beleuchtung durch „Biblische Dogmatik“, „Biblische Aszese“ und „Biblische Pastoral“ erhält. Dadurch bekommen die biblischen Texte eine inhaltliche Anreicherung, theologische Situierung und lebensmäßige Anwendung. Vermutlich war es gerade diese Kombination aus theologisch verantwortetem Umgang mit der kirchlichen Tradition und der Umsetzung in die konkrete Alltagssituation, was die großen Exerzitenkurse der 1930er Jahre für viele Priester so anziehend und bereichernd machte.

In der konkreten Auslegung des Wesens des erlösten Menschen geht P. Kentenich streng nach den Kapiteln des Römerbriefs vor. Deshalb stehen am Anfang die Erörterungen über die göttlichen, übernatürlichen Tugenden. Glaube, Hoffnung und Liebe sind für Kentenich nicht in erster Linie zu erwerbende menschliche Qualitäten, sondern Geschenk Gottes, der dem Menschen eine Teilnahme an seinem göttlichen Leben schenkt. Es sind Gaben, durch die der Mensch erst fähig wird, seine guten Anlagen zur Entfaltung zu bringen. Die höchste Vollendung erfährt der Mensch durch die Liebe, die in die menschlichen Herzen durch den Heiligen Geist eingegossen ist. Erlösung ist deshalb, so P. Kentenich in der Linie des Römerbriefs und des Hohenlieds der Liebe von 1 Kor 13, zutiefst ein Geschenk des Heiligen Geistes. 1933 versuchte P. Kentenich in seinem Exerzitenkurs über die „Marianisch-priesterliche Lebensweisheit“ dieses Drängen und Gezogenwerden zu einem Leben aus und mit Gott mit dem Wortungetüm „Heiliggeisterfülltheitswirklichkeit“ stammelnd auszudrücken. Die konkrete Anwendung findet die Dynamik des Lebens aus dem Heiligen Geist in einem Lebensgefühl, das sich in der Überwindung eines proletarischen und eines selbstsicher-kapitalistischen Lebensgefühls durch Würde und Selbstbewusstsein auszeichnet – von P. Kentenich mit dem Stichwort „christlich-aristokratisch“ benannt.

Die zweite Eigenschaft des erlösten Menschen sieht P. Kentenich in seiner Verbundenheit mit Jesus Christus, ausgeführt unter dem Stichwort „Christusgliedschaft“. Aus Röm 5 übernimmt Kentenich die „Adam-Christus-Parallele“, mit der die heilsgeschichtliche Schicksalsverstrickung des Menschen von der Schöpfung bis zur Erlösung symbolhaft bezeichnet wird. In der Auslegung von Röm 6 entfaltet Kentenich seine Lehre von der Christusgliedschaft, ein Thema, das ihn seit Anfang

der 1920er Jahre in vielen Vorträgen beschäftigt und seinen Höhepunkt in den Christusexerzitien gefunden hat, die er im Gefängnis von Koblenz in den ersten Januar Tagen 1942 auf kleinen Zetteln formulierte („Sponsa-Gedanken“). Die Taufe auf Tod und Auferstehung Jesu wird für P. Kentenich zum Zeichen für die Teilnahme des Christen am göttlichen Leben, und zwar in der von Paulus angezielten doppelten Perspektive: Tod und Auferstehung, Kreuz und Verklärung gehören zur Transformation des Menschen in einen erlösten Christen dazu. Der Weg mit Christus schließt Leiden, Sterben und Auferstehen mit ein. Es ist der Weg, der in den Rosenkranzgeheimnissen heilsgeschichtlich gebetet wird und auf dem Maria als „Dauergefährtin und Dauergehilfin“ ihres Sohnes den getauften Christen, das natürliche und übernatürliche Ebenbild Gottes, begleitet.

Damit kommt P. Kentenich zum dritten Moment der Teilnahme am göttlichen Leben: „Wenn wir aus Gott geboren sind und an seiner Natur teilnehmen, müssen wir seine Kinder sein.“ (S. 185) Die Gotteskindschaft ist das große Thema von Röm 8. Wie bei den vorherigen Abschnitten greift P. Kentenich auch hier auf die Evangelien zurück, besonders auf das Johannes-Evangelium. Die Neugeburt durch die Taufe macht den Christ zum Kind Gottes. In immer neuen Anläufen macht P. Kentenich darauf aufmerksam, dass der Christ sich als Königskind betrachten dürfe, als Miterbe, als von Gott Erwählter.

Die Gedanken zur trinitarischen Existenz des Menschen, zum göttlichen Leben, zur Christusgliedschaft und Gotteskindschaft finden ihre Zusammenfassung in der Aussage, dass dadurch Gemeinschaft gestiftet wird. Die Kirche ist der mystische Leib Christi – so hat es besonders die Ekklesiologie der Zwischenkriegszeit gesehen. Über eine soziologische Zugehörigkeit zu einer Institution hinaus ist für P. Kentenich die Beziehungsstruktur mit dem dreifaltigen Gott entscheidend. Auch in dieser Hinsicht zeigt sich Kentenich als origineller Rezipient der Theologie seiner Zeit: Natur und Gnade gehören zusammen, bauen aufeinander auf und bedingen sich gegenseitig.

Das Wirken des erlösten Menschen

So kann P. Kentenich im dritten Teil seiner Paulus-Exerzitien die praktischen Folgerungen ziehen. Gegen Selbsterlösungstendenzen, gegen den Rassedünkel des „arischen Menschen“ und gegen eine eindimensionale Sicht des Menschen setzt Kentenich die gegenseitige Durchdringung von Natur und Gnade. Das Religiöse darf kein angeklebtes Etikett bleiben. In drastischen Bildern ausgedrückt: Weder „religiöser Garderobenständer“ noch Papierkorb voller „Gnadenschnitzelchen“, sondern Ausrichtung an einem Lebensideal und konkrete Gestaltung des Alltags. Dass P. Kentenich in dem Kurs über den erlösten Menschen ausführlich wie kaum an anderer Stelle über das Persönliche Ideal spricht sowie über die Umsetzung dieses Ideals in den Alltag in der Form einer Geistlichen Tagesordnung und mit Hilfe eines Partikularexamens, verwundert nicht. Es ist die Konkretisierung der hohen Theologie und tiefgründigen Mystik, die er in den Vorträgen zuvor seinen Zuhörern

nahegebracht hat. Ziel des menschlichen Lebens ist, in eine Ganzheit hineinzuwachsen, die Zerstückerlungen seiner Persönlichkeit zu überwinden und auf einen zentralen Wert hin zu leben. Das Persönliche Ideal ist nach Kantenich ein Abbild der Vollkommenheit, die sich in Gott widerspiegelt.

Auf der Grundlage eines an der göttlichen Uridee vom Menschen und der Führungsgeschichte des eigenen Lebens orientierten Ideals möchte Kantenich seine Zuhörer ermuntern, klar Position zu beziehen: für eine theologisch fundierte Anthropologie, die von einem ganzheitlichen Menschenbild ausgeht, in dem die natürlichen Anlagen (Natur) nicht von der Erlösung (Gnade) getrennt sind, sondern sich gegenseitig bedingen und bereichern. Und das ist auch nach fast 75 Jahren noch aktuell.

MICHAEL BOLLIG

DIE BEKEHRUNG DES PAULUS – ODER: WAS GESCHAH WIRKLICH VOR DAMASKUS?

GEDANKEN ZUM THEMA „BERUFUNG“ AM BEISPIEL DES PAULUS



Der Autor: Michael Bollig, geb. 1967, ist Dozent für Dogmatik und seit 2006 Regens am Studienhaus St. Lambert in Lantershofen.

Von den Ereignissen um die Bekehrung des Paulus berichtet uns Lukas im 9. Kapitel der Apostelgeschichte (Apg 9,1-31). Nach Auskunft der Exegese bedient sich Lukas hier der Stilmittel einer gängigen Bekehrungsgeschichte. Mit Hilfe dieser Stilmittel beschreibt Lukas, wie er sich die Bekehrung des Apostels vorstellt. Dabei greift er auf stilistische Elemente zurück, die in der frühchristlichen Verkündigung durchaus gängig waren. So wird Jesus z.B. als der dargestellt, „*der erschienen ist*“, was einer Formulierung des frühchristlichen Bekenntnisses entspricht.

Auch die Beschreibung, dass Paulus erblindet und drei Tage nichts isst und trinkt, darf als theologische Anspielung auf die drei Tage von Jesu Tod und Auferstehung gelten und muss nicht unbedingt als historische Tatsachenbeschreibung angesehen werden. Lukas möchte hier möglicherweise die Berufung bzw. Bekehrung des Paulus als Auferstehungsereignis erzählen. Für die Rekonstruktion dessen, was wirklich vor Damaskus geschah, ist die Überlieferung der Apostelgeschichte eher nicht brauchbar.³

Wenn wir Paulus selber nach dem Damaskusereignis befragen, so finden wir in allen seinen Schriften nirgends einen Bericht darüber. Das, was in Damaskus geschah, beschreibt Paulus mit seinen eigenen Worten im ersten Kapitel des Galaterbriefes. Dort sagt er:

„Als aber Gott, der mich schon im Mutterleib auserwählt und durch seine Gnade berufen hat, mir in seiner Güte seinen Sohn offenbarte, damit ich ihn unter den Heiden verkündige, da zog ich keinen Menschen zu Rate; ...“ (Gal 1,15)

³ Vgl. Joachim Gnllka, *Wie das Christentum entstand*, Band 2: *Paulus* von Tarsus, Freiburg 2004, 41.

Wir wollen dieses Wort des Paulus etwas genauer unter die Lupe nehmen. Paulus spricht hier von Offenbarung. Was ist Offenbarung eigentlich? Offenbarung meint „die göttliche Enthüllung eines Sachverhaltes, der Menschen schlechterdings (von sich aus) unzugänglich ist.“⁴ Das also, was vor Damaskus geschehen ist, ist für Paulus etwas, das allein von Gott kommt und nicht auf des Paulus eigenes Bemühen zurückgeführt werden kann. Es ist reine Gnade.

Paulus schreibt, dass Gott ihm seinen Sohn mitgeteilt hat. Ort dieser Mitteilung ist sein Innerstes, so dass man hier von einem mystischen Erlebnis sprechen kann.⁵ Der Inhalt der Mitteilung ist die Erkenntnis Christi als des Sohnes Gottes. D.h. Paulus hat hier erkannt, dass Christus die Wahrheit ist, auf die sein Glaube und sein Leben sich beziehen. Auf die Umstände dieser Erkenntnis (Sturz vom Pferd, Erblindung usw.) geht Paulus nicht ein.

Dies betont auch Papst Benedikt XVI. in seiner Ansprache zur Generalaudienz am 3. September 2008, wenn er sagt: *„Paulus erzählt nicht die Details, sondern er spricht nur vom Zentrum des Ereignisses, davon, dass der Auferstandene ihm mit unwiderstehlicher Evidenz begegnet ist, in sein Leben eingegriffen hat und ihm den Auftrag zum Apostolat gab, so dass die Maßstäbe seines Lebens sich umkehrten und er Christi Zeuge wurde ...“*⁶

Was diese „unwiderstehliche Evidenz“ der Begegnung mit Jesus ist und wie man sie verstehen kann, darum soll es im Folgenden gehen. In sieben Punkten möchte ich versuchen, etwas Licht hinter die wirklichen Ereignisse vor Damaskus zu bringen und sie zu unserer eigenen Berufungsgeschichte in Beziehung setzen.

Erkennen und Lieben

Paulus spricht in Gal 1 von einer inneren Erkenntnis Jesu, die der Vater in ihm bewirkt hat. Diese innere Erkenntnis nun hat für Paulus Konsequenzen. Paulus beginnt sein Leben von Grund auf umzuwerten. Die Maßstäbe seines Lebens verändern sich. Er setzt neue Prioritäten. In Phil 3,7f. schreibt er:

„Doch was mir damals ein Gewinn war, das habe ich um Christi Willen als Verlust erkannt. Ja mehr noch: ich sehe alles als Verlust an, weil die Erkenntnis Christi Jesu meines Herrn, alles übertrifft. Seinetwegen habe ich alles aufgegeben und halte es für Unrat, um Christus zu gewinnen und in ihm zu sein.“

Was geschieht hier? Paulus erkennt vor Damaskus etwas. Er gewinnt eine neue Einsicht. Es geht ihm etwas auf. Diese neue Erkenntnis bleibt bei ihm aber nicht nur auf der kognitiven Ebene. Es ist nicht nur eine neue Glaubens-Information, die er erhalten hat. Vielmehr bewirkt diese Erkenntnis etwas in ihm. Sein Leben verändert sich von Grund auf. Alles wird neu.

⁴ Gnllka, Paulus, 43.

⁵ Vgl. Eugen Biser, Paulus. *Zeugnis* – Begegnung – Wirkung, Darmstadt 2003, 29.

⁶ L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 38. Jg., Nr.36 vom 5. September 2008, 1.

Eugen Biser beschreibt dies folgendermaßen: „Was ihm (Paulus) ... ins Herz gesprochen worden war, hatte eine völlige Metamorphose seiner Existenz zur Folge.“

Paulus selber beschreibt dies in Gal 2,20 „nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Soweit ich aber jetzt noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat.“

Und im dritten Kapitel des Philiperbriefes schreibt er über die Sehnsucht nach der vollen Gemeinschaft mit Christus folgendes: „Nicht, dass ich es schon erreicht hätte oder dass ich schon vollendet wäre. Aber ich strebe danach, es zu ergreifen, weil auch ich von Christus Jesus ergriffen worden bin.“(Phil 3,12)

Es wird deutlich: Gotteserkenntnis strebt danach, ins Leben umgesetzt bzw. übersetzt zu werden, sie strebt danach, von der kognitiven Ebene in die existenzielle überführt zu werden, anders gesagt: vom Kopf ins Herz zu gelangen. Wer erkannt hat, wer Jesus ist, der wird auch mit ihm leben wollen, der wird sein Leben von ihm prägen lassen wollen. Paulus lehrt uns, dass wir Christus nicht kennen können ohne ihn zu lieben. Beides geht für ihn zusammen. In dem Augenblick, in dem ihm aufgegangen ist, wer Jesus ist, ist er zugleich von einer tiefen Liebe zu ihm erfasst worden.

Hier kann man von echter Berufung sprechen. Berufung ist die gelebte Einheit von Kopf und Herz. Berufung ist Erkenntnis, die zur Tat wird, ist Einsicht, die zur Verwandlung des Lebens führt. Umgekehrt gesagt: Eine Berufung, die nicht zur Veränderung des Lebens führt, ist möglicherweise keine Berufung, sondern eine Täuschung.

Mit dem Herzen sehen

Paulus spricht selber davon, dass er den Herrn gesehen hat. Er betont das, damit ihm seine Apostelwürde nicht abgesprochen wird. „Habe ich nicht Jesus, unseren Herrn, gesehen?“ sagt er in 1 Kor 9,1. Und später betont er: „Als letztem von allen erschien er auch mir, dem Unerwarteten, der Missgeburt.“(1 Kor 15,8). Was meint dieses Sehen und Erscheinen?

Vielleicht bekommen wir Antwort in einem Vers des 2. Korintherbriefes. Dort schreibt Paulus: „Denn Gott, der sprach: Aus Finsternis soll Licht aufleuchten!, **er ist in unseren Herzen aufgeleuchtet, damit wir erleuchtet werden zur Erkenntnis des göttlichen Glanzes auf dem Antlitz Christi.**“(2 Kor 4,6)

Hier wird wieder das Herz als Ort der Erkenntnis und des Sehens angesprochen. Es gibt ein Sehen mit dem Herzen, das viel tiefer reicht als jedes rein optische Sehen.

Eine alte Tradition der Kirche, die auf den Heiligen Augustinus zurückgeht, bestätigt dies, wenn sie das *Sehen des Herrn* mit der *Erkenntnis der Wahrheit* gleichsetzt. Das Gesicht des Herrn ist nach Augustinus die „*facies veritatis*“, d.h. das *Ge-*

⁷ Biser, Zeugnis, 30.

sicht der Wahrheit. Das bedeutet: Christus sehen, heißt die Wahrheit erkennen. Für Augustinus ist Jesus der „*magister interior*“, der „*innere Meister*“, das meint die a priori (von vorne herein) in der Menschenseele wohnende Wahrheit.⁸ Diese Wahrheit, die Christus ist, kann niemand jemals zum Schweigen bringen. Sie wird sich in dem Maße melden, als man sich Christus nähert.

Dies ist ein weiterer wichtiger Berufungsaspekt. Wer sich Christus nähert, wer ihn mit dem Herzen erkennt, der wird unweigerlich mit der Wahrheit seines Lebens in Kontakt kommen. Er wird schmerzlich spüren, wo er gegen die Wahrheit lebt, wo es Lüge und Unwahrheit gibt. Christus kann man nicht täuschen. Mit Christus kann man nicht leben, wenn man die Wahrheit ausblendet.

Was aber ist Wahrheit? Hier gibt wiederum Augustinus die Antwort: „*veritas est, quod est*“, sagt er: „*Die Wahrheit ist das, was ist.*“ Und damit legt er eine erste wichtige Spur. Mit Christus leben heißt folglich, sich der Wahrheit des eigenen Lebens stellen. Und das fängt damit an, dass ich zunächst einmal offen und ehrlich wahrnehme, was ist, was meine ganz persönliche Wahrheit ist. Was geht in mir vor? Welche Gedanken beschäftigen mich? Welche Sehnsüchte treiben mich um? Dieses alles gilt es dann mit Jesus ins Gespräch zu bringen. In diesem Gespräch wird mir dann deutlich werden, ob *mein* Leben vereinbar ist mit der Liebe zu Jesus, die Paulus so entschieden gelebt hat. In dem Maße, in dem ich dieses Gespräch führe, mich auf den lebendigen Dialog mit Jesus einlasse, werde ich zu mir selber finden, zur Wahrheit meines Lebens. Christus erkennen heißt nämlich auch, sich selbst erkennen, der eigenen Wahrheit immer tiefer auf die Spur kommen.

Der Franziskaner Richard Rohr definiert den Begriff der Kontemplation als das illusionslose Schauen auf die eigene Wirklichkeit, „auf den armen Menschen in uns.“⁹ Kontemplation leitet den Blick also nicht weg von mir und meinem Leben, sondern tief hinein bis in die Abgründe meines Lebens. Dort werde ich mir meiner Wahrheit bewusst. Diese Wahrheit ist der entscheidende Ort der Christusbegegnung.

Von Christus empfangen

In Gal 1,11f. sagt Paulus: „*Ich erkläre euch, Brüder: Das Evangelium, das ich verkündigt habe, stammt nicht von Menschen; ich habe es ja nicht von einem Menschen übernommen oder gelernt, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi empfangen.*“

Paulus selbst ist nicht von Anfang an Lehrer gewesen. Er war auch Schüler, hat die Schriften studiert, sich wissenschaftlich gebildet, war bewandert in der Lehre der Väter und antiken Philosophen. Sein Heimatort Tarsus war eine antike Metro-

⁸ Klaus Müller / Jürgen Werbick, Art. Augustinus, in: LThK, Bd. 10, Freiburg 2006, 929-933, hier: 930.

⁹ Richard Rohr, Vom Glanz des Unscheinbaren, Franziskanische Spiritualität, München 2007, 7.

pole, die für ihre intellektuelle Kultur bekannt war.¹⁰ Was Christus betrifft, so betont er aber, dass er nichts von Menschen, sondern sein Wissen, seine Erkenntnisse, sein Evangelium von Jesus selbst empfangen hat.

Das Studieren der Theologie ersetzt nie und nimmer das Bemühen, von Jesus selber Einsicht und Erkenntnis zu empfangen. Die größten Denker der Kirche waren zugleich große Beter, d.h. Menschen, die ihre theologischen Einsichten durch den Filter ihrer Jesus-Beziehung im Gebet sickern ließen. Das ist unverzichtbar. Man kann nicht *hier* Theologie studieren und *dort* beten. Beides muss vielmehr zu einer Einheit werden. Christus muss unser erster Lehrer sein. Das Studieren der Theologie will nichts weiter als eine Brücke zum lebendigen Christus sein.

Wir müssen unser Evangelium, das wir zu den Menschen tragen, von Jesus selber empfangen. Dies geschieht im Gebet, im betenden Überdenken dessen, was wir studieren. Es geschieht ferner im Betrachten der Heiligen Schrift, deren Worte ich in mich einsinken lasse, damit sie zum Nährboden neuer Erkenntnisse werden.

Das Studieren soll uns zum tieferen Beten führen und das Beten zum studierenden Suchen ermutigen. All dies im engen Dialog mit Jesus selbst. Nur so können wir seine Boten werden.

Der Gnade den Vorrang geben

Was vor Damaskus geschah, war für Paulus völlig unableitbar. Da brach etwas über ihn herein, was er selber nicht bewirkt hat, ja, was mit seinem bisherigen Leben nicht vereinbar war, was nicht dazu gepasst hat, sondern völlig neu gewesen ist. Für ihn gibt es dafür ein Wort: *Gnade*. Dieses Wort ist ein Zentralbegriff seiner Botschaft. In zahlreichen Zusammenhängen rühmt Paulus diese Gnade. Am schönsten vielleicht in 1 Kor 15,10, wo er schreibt:

„Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin und sein gnädiges Handeln an mir ist nicht ohne Wirkung geblieben.“

Das Wort *Gnade* hat es in sich. Es ist das völlig unberechenbare und völlig unplanbare Handeln Gottes. Gott geht in unverfügbar freier Weise auf die Menschen zu. Er bietet uns ohne alle Voraussetzungen Freundschaft und Hilfe an. Gnade ist Zuwendung, Liebe und Lebenserfüllung, die wir von Gott erhalten, ohne sie selber machen oder gar verdienen zu können. Gott wartet hierbei nicht auf Vorleistungen des Menschen.¹¹ Er braucht keinen Grund, um uns seine Zuwendung zu geben. Er gibt sie uns, weil er uns liebt und dies ungeachtet dessen, ob wir irgendetwas für ihn tun können oder jemals getan haben.

Gnade heißt, dass für uns gesorgt ist und zwar in jeder Hinsicht und lange bevor wir irgendetwas dafür tun können. Vielleicht meint das der Dichter Jochen Klep-

¹⁰ Vgl. Gnilka, Paulus, 21-27.

¹¹ Siehe hierzu: Gisbert Greshake, Gnade, in: Praktisches Lexikon der Spiritualität, hrsg.v. Christian Schütz, Freiburg 1996, 532ff.

per in dem Vers, den er Gott in den Mund legt und der lautet: „Lasst nun euer Fragen, Hilfe ist genug, denn ich will euch tragen, wie ich immer trug.“

Gott handelt an uns, deshalb dürfen wir den verzweifelten und oft so krampfhaften Versuch, aus uns selber etwas zu machen, aufgeben. Gott wird etwas aus uns machen. Mehr vielleicht, als wir je selber aus uns machen können. Wir müssen nur der Gnade vertrauen.

Richard Rohr schreibt hierzu: „Menschen, die nach dem Evangelium leben, brauchen sich an nichts zu hängen. Sie stolpern nicht unablässig über ihr eigenes Ich. Sie verhalten sich gerade deshalb in der Welt anders, weil sie es nicht nötig haben, sich zu profilieren. Sie brauchen nirgends die Ersten zu sein, sie brauchen nicht wichtig zu sein, sie müssen nicht überall vorne dran sein. Sie müssen nicht reich, beliebt sein und so können sie frei für das sein, was Gott ihnen aufträgt. Sie können ihm gehorchen. Gott kann durch sie machtvoll wirken. Darum hat die Spiritualität immer mit dem Loslassen zu tun.“¹²

Das gilt auch und vor allem dort, wo wir unserer Schwächen gewahr werden. An sich selbst und an seinem Leben zu verzweifeln ist ein Zeichen dafür, dass man sich nicht hingeben kann an die Gnade Gottes, sondern vielmehr den zweifelhaften Willen in sich trägt, aus eigenen Kräften das Leben meistern zu können. Wer an sich selber und an den eigenen Schwächen übermäßig leidet, der hat die Umkehr noch nicht vollzogen, die darin besteht, von sich weg und auf Gott hin zu blicken, mit Gott zu rechnen und sich in sein unverfügbares Gnadenwirken hinein zu geben.

Was Gnade heißt, wird mir an einem Wort von Dietrich Bonhoeffer deutlich, der folgendes schreibt: „Wenn man völlig darauf verzichtet hat, aus sich selbst etwas zu machen – sei es einen Heiligen, einen bekehrten Sünder oder einen Kirchenmann (eine so genannte priesterliche Gestalt!) einen Gerechten oder Ungerechten, einen Kranken oder Gesunden ... dann wirft man sich Gott ganz in die Arme, ... und ich denke, das ist Glaube ...“¹³

Ja, ich stimme Bonhoeffer zu: An die Gnade glauben heißt, sich Gott ganz in die Arme werfen, sich selber loslassen können, aufhören damit, den eigenen Weg durch übermäßiges Planen festzulegen, sondern frei werden für das, was Gott mit uns vorhat.

Sich betreffen lassen

Vor Damaskus wurde Paulus von Gott überwältigt und in Dienst genommen. Aber er ließ sich auch von ihm in Dienst nehmen. „Das Betroffen-werden und das

¹² Richard Rohr, Vom Glanz des Unscheinbaren, Franziskanische Spiritualität, München 2007, 12.

¹³ Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. v. Eberhard Bethge, München 1970, 401f. Siehe auch: Rainer Mayer / Peter Zimmerling, Dietrich Bonhoeffer aktuell, Gießen 2001, 213.

Sich-betreffen-Lassen gehören unzertrennlich zusammen.“¹⁴ So kann Paulus in Phil 3,7f schreiben:

„Doch was mir damals ein Gewinn war, das habe ich um Christi willen als Verlust erkannt. Ja noch mehr: ich sehe alles als Verlust an, weil die Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn, alles übertrifft. Seinetwegen habe ich alles aufgegeben und halte es für Unrat, um Christus zu gewinnen und in ihm zu sein.“

Trotz aller Gnade erfordert Berufung auf der Seite des Berufenen ein entschlossenes Mitwirken. Für Paulus besteht dies darin, dass er auf Distanz geht zu den Dingen, die ihm vorher „als Gewinn“ erschienen. Er nimmt sein Leben kritisch in den Blick und bewertet die Dinge neu. Die Erkenntnis Jesu führt bei ihm dazu, dass er die Dinge seines Lebens neu ordnet und damit beginnt, neue Prioritäten zu setzen.

Berufung heißt eben: Loslassen, neu ordnen, von vorne beginnen. An der eigenen Berufung mitarbeiten bedeutet, sich von alten Gewohnheiten verabschieden, festgetretene Wege verlassen und neue Wege wagen. Das ist schwer. Aber es ist notwendig. Die frühen Christen wurden „Anhänger des neuen Weges“ genannt noch bevor das Wort „Christ“ sich etabliert hatte. Christsein bedeutet also von Anfang an Aufbrechen in den neuen Weg mit Jesus hinein. Dieser Aufbruch muss täglich neu vollzogen werden. Er ergibt sich nicht von selbst, sondern erfordert ständig Überwindung und Disziplin. Aufgeschlossenheit für das Neue, das u.U. ganz anders ist als das vertraute Alte, ist nicht nur ein Kennzeichen geistiger Flexibilität, sondern zugleich ein Kennzeichen des christlichen Weges.

Ich denke aber, dass man bei aller Entschlossenheit hier behutsam vorgehen muss. Man kann nicht alles auf einmal neu machen. Vielmehr geht es darum, an einem Punkt langsam anzufangen – diesem Punkt dann aber treu zu bleiben und den eingeschlagenen Weg nicht mehr zu verlassen. Zu schnell zu viel von sich zu verlangen führt zu Frustrationen und birgt die Gefahr, alles hinzuschmeißen. Also: Langsam und beharrlich vorgehen. Lieber weniger mit Geduld als zu viel mit Ungeduld.

Es ist, wie es in einer geistlichen Weisung heißt: *„Lebe das, was du vom Evangelium verstanden hast. Und sei es noch so wenig, das aber lebe entschlossen und treu.“* Dann wird man allmählich auch Fortschritte machen können auf dem neuen Weg mit Jesus.

Einer der Namen des Teufels ist „Luzifer“, das heißt übersetzt „Lichtträger“. Es ist eine besonders subtile Wirkweise des Satans, dass er uns das Gute in seiner ganzen Vollkommenheit zu tun vor Augen hält. Damit werden wir aber überfordert und wenden uns ab und glauben womöglich, zum Guten nicht fähig zu sein. Niemand aber kann alles auf einmal richtig machen. Aber er kann damit beginnen, an einem kleinen Punkt damit anzufangen und an diesem Punkt nicht mehr davon abzulassen. Das wird Frucht bringen.

¹⁴ Gnllka, Paulus, 45.

Das Buch der Nachfolge Christi des Thomas von Kempen, das zu den größten Schätzen der christlichen Literatur gehört, gibt den Rat, jedes Jahr einen (!) Fehler zu bekämpfen. Dann kommt man stetig voran.

„Sei immer bescheiden, verlang nie zuviel. Dann kommst du zwar langsam, aber sicher ans Ziel.“

Der innere Kampf

Nach seinem Damaskuserlebnis ist Paulus keineswegs ein fertiger Christ und Apostel gewesen. Er war vielmehr erst an den Anfang eines neuen und für ihn schweren Weges gestellt. In Phil 3,12ff. schreibt er:

„Nicht, dass ich es schon erreicht hätte oder dass ich schon vollendet wäre.

Aber ich strebe danach, es zu ergreifen Brüder, ich bilde mir nicht ein, dass ich es schon ergriffen hätte. Eines aber tue ich: Ich vergesse, was hinter mir liegt, und strecke mich nach dem aus, was vor mir ist.“

Paulus hat sich selber als gespalten und zerrissen erfahren. Er war ergriffen von der Sehnsucht nach Christus, hat aber auch erfahren müssen, dass es vieles in seinem Leben gab, was ihn von Christus entfernte. Paulus hat einen inneren Kampf und ein hartes inneres Ringen durchstehen müssen. Im 7. Kapitel des Römerbriefes schreibt er davon:

„Ich aber bin Fleisch, das heißt: verkauft an die Sünde. Denn ich begreife mein Handeln nicht: Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse, ... das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen. Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, dann bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde. ... in meinem Inneren freue ich mich am Gesetz Gottes, ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, dass mit dem Gesetz meiner Vernunft im Streit liegt und mich gefangen hält im Gesetz der Sünde, von dem meine Glieder beherrscht werden. Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich aus diesem dem Tod verfallenen Leib erretten? ... Es ergibt sich also, dass ich mit meiner Vernunft dem Gesetz Gottes diene, mit dem Fleisch aber dem Gesetz der Sünde.“

Paulus spricht hier vom gespaltenen Menschen, der das Gebot Gottes als gut erkannt hat und auch halten will, aber immer wieder versagt. Was besagt das? Wer einen geistlichen Weg einschlägt, wird diese Erfahrung des Paulus machen. Das mag uns trösten. Der Weg des Glaubens wird ist immer ein Ringen, ein Ringen und Kämpfen nach der vollen Gemeinschaft mit Jesus, die wir aber nie erreichen bzw. aus der wir immer wieder durch uns selbst herausgerissen werden.

Es kommt aber darauf an, diesen Kampf nicht verloren zu geben, sondern ihn auszuhalten in der Hoffnung, dass Gott uns einst zur Gemeinschaft mit Jesus und zum Einssein mit uns selber führen wird. Genau das ist Treue: auszuhalten, uns selber auszuhalten mit unserer Zerrissenheit und Gespaltenheit, die wir bei bestem

Willen nicht zu überwinden vermögen. Diese Zerrissenheit kann sogar eine besondere Brücke zu Christus sein.

Die Gnade Gottes setzt nicht bei unseren Idealen an, sondern bei unserer Schwachheit. Glauben heißt deshalb, sich einüben in die Gnade. Für diesen Weg der Einübung in die Gnade rät der heilige Augustinus folgendes: *„Tue, was du kannst; bete um das, was du nicht kannst; und Gott wird dir geben, dass du es kannst.“*¹⁵

Einübung in die Gnade bedeutet nicht, zuerst die eigene Vollkommenheit suchen, sondern die Barmherzigkeit Gottes, von der der Heilige Benedikt sagt, dass wir nie – auch im größten Scheitern nicht – an ihr verzweifeln sollen.¹⁶

Hierzu schreibt der Frankfurter Jesuit Michael Schneider: *„Jede Askese wird den Menschen an einen Nullpunkt führen, wo seine Kräfte zusammenbrechen, wo er seiner eigenen Schwachheit begegnet und ihr nicht mehr gewachsen ist. Doch die Erfahrung der eigenen Ohnmacht und des Scheiterns an sich und den eigenen Kräften ist eine Stunde der Gnade, wenn sie den Menschen für Gott öffnet.“*¹⁷

Der Heilige Bernhard von Clairvaux schreibt: *„Man muss viel leiden, um die Liebe zur Welt zu opfern. Man muss noch mehr leiden, um die Selbstliebe zu opfern. Man muss unendlich viel leiden, um sich völlig der Gottesliebe zu opfern.“*¹⁸

Jede Krise, die uns schmerzhaft unsere Grenzen vor Augen führt, trägt in sich die große Chance, die Freundschaft mit Jesus tiefer zu erfahren.

Der Mystiker Johannes Tauler, der im 14. Jahrhundert in Straßburg lebte, bringt es in einem Bild anschaulich und sogar etwas humorvoll auf den Punkt:

„Das Pferd macht den Mist in den Stall und obgleich der Mist Unsauberkeit und üblen Geruch an sich hat, so zieht doch dasselbe Pferd denselben Mist mit großer Mühe auf das Feld; und daraus wächst der edle schöne Weizen und der edle süße Wein, der niemals so wüchse, wäre der Mist nicht da. Nun, dein Mist, das sind deine eigenen Mängel, die du nicht beseitigen, nicht überwinden noch ablegen kannst, die trage mit Mühe und Fleiß auf den Acker des liebevollen Willens Gottes in rechter Gelassenheit deiner selbst. Streue deinen Mist auf dieses edle Feld, daraus sprießt ohne allen Zweifel in demütiger Gelassenheit edle, wonnigliche Frucht auf.“

Nach „Tarsus“ zurückkehren

In Apg 9,30 wird berichtet, dass Paulus nach den Ereignissen vor Damaskus nach Tarsus zurückgekehrt ist. Der durch die Begegnung mit Jesus verwandelte Paulus kehrt in seine Heimat zurück. Man kann dies geistlich deuten: Nach der Begegnung mit Jesus stellt sich Paulus seiner Geschichte neu. Tarsus steht für diese

¹⁵ Zitiert nach Michael Schneider, *Das Neue Leben*, Freiburg 1987, 57

¹⁶ Siehe hierzu das überaus lesenswerte Buch von Esther de Waal, *Gottsuchen im Alltag. Der Weg des heiligen Benedikt*, Münsterschwarzach 1992.

¹⁷ Michael Schneider, *Leben*, 60.

¹⁸ Zitiert nach Michael Schneider, *Leben*, 61.

seine Geschichte. Paulus stellt sich seiner Vergangenheit und arbeitet diese nun im Licht Jesu auf. Das wird für ihn nicht einfach gewesen sein.

Paulus war ein Verfolger, ein Christenhasser, ein Fanatiker, der über Leichen gegangen ist. Und nun ist er durch Christus ein anderer geworden. Er kann aber seine Vergangenheit nicht einfach ablegen oder gar verdrängen. Er kann nicht vor sich selber davon laufen, sondern er muss sich, nun mit Jesus an der Seite, seinem Leben und seiner Vergangenheit stellen. Die innere Zerrissenheit, das Leiden an sich selbst, die innere Not und Verzweiflung, die Paulus im Römerbrief beschreibt, sind Teil dieses Läuterungsprozesses, der mit dem Aufarbeiten der eigenen Geschichte zu tun hat.

In Damaskus hat Paulus das unbedingte Angenommensein durch Christus erfahren. Er der Verfolger, der hasserfüllte Fanatiker ist von Christus nicht angeklagt, sondern bedingungslos angenommen worden. Das hat ihn verändert.

Und im Licht dieses Angenommenseins kann Paulus sich mit seiner Vergangenheit, mit seinem „Tarsus“ versöhnen.

Hier leuchtet ein ganz wesentlicher Aspekt von Berufung auf. Von Christus berufen werden, das heißt nicht von jetzt auf gleich ein völlig neues Leben beginnen. Das wird keinem von uns gelingen. Wir nehmen unsere Geschichte immer mit, auch in die Beziehung mit Jesus hinein. Wir können vor uns selber nicht davon laufen.

Die Erfahrung des Angenommenseins von Jesus will auch uns zurückführen in unsere Geschichte, damit wir uns ihr ehrlich stellen und mit ihr versöhnen. Reifung bedeutet, auch die eigenen Schattenseiten zu integrieren, das eigene Versagen und Scheitern anschauen zu können und es nun neu zu durchleben auf der Basis des Angenommenseins durch Jesus. Gewiss, das ist mitunter nicht leicht, aber es wird zu unserer Läuterung und zum geistlichen Wachstum beitragen.

Wer ganze Phasen seines Lebens ausblendet, wer seine Vergangenheit verdrängt, wer sich dem eigenen „Tarsus“ nicht stellen kann, den wird seine Vergangenheit irgendwann bitter einholen. Reifung ist aber etwas anderes: Im Licht des Angenommenseins durch Jesus dürfen wir uns auch selber annehmen lernen, dürfen wir uns mit uns selber versöhnen, müssen wir nicht ein anderer sein als wir sind. Zu diesem Versöhnen mit uns selber gehört aber auch, dass wir uns mit den Menschen versöhnen, die unsere Lebensgeschichte mit geprägt haben. Auch sie machen unser „Tarsus“ aus.

Modern gesprochen könnte man sagen: Es geht um Biographiearbeit. Als Priester hat man es ganz wesentlich mit menschlichen Biographien zu tun. Seelsorge ist immer Biographiearbeit. Dazu werde ich in dem Maße fähig, in dem ich mich meiner eigenen Biographie stellen und sie im Licht des unbedingten Angenommenseins durch Jesus neu erkennen kann.

Zum Schluss: „Was geschah vor Damaskus?“

Vielleicht ist uns deutlich geworden, dass das Damaskusereignis des Heiligen Paulus sehr vielschichtig ist. Es muss als Prozess begriffen werden, in den Paulus hineingeführt wurde. Ein Prozess, der ausgelöst wurde von der Erfahrung des unbedingten Angenommen- und Bejahtseins durch Jesus. Dies hat Paulus verändert.

Paulus ist ergriffen worden. Er ist bis in Mark erschüttert worden, er ist zu Boden gestürzt, d.h. er ist geerdet worden. Jesus hat ihn, den hochfliegenden Idealisten und Fanatiker, auf den Boden der Tatsachen zurückgeholt, auch auf den Boden der Tatsachen seines eigenen Lebens.

Paulus hatte die Kraft, dies alles tief zu reflektieren und im Glaubensgespräch mit seinen Gemeinden immer neu zu entfalten. So sind Menschen und Völker aller Zeiten von seinem Glauben inspiriert worden und er selber ist zu einem mächtigen Werkzeug geworden in der Hand Gottes. Wohl keiner hat den christlichen Glauben so geprägt wie der Heilige Paulus.

Papst Benedikt XVI. sagt im Blick auf ihn:

„Das Christentum ist nicht eine Ansammlung von Ideen oder ein Moralismus, Christentum ist das Ereignis, dass Gott im fleischgewordenen Christus in die Welt hereingetreten ist und in unser Leben hereintritt. ... das Entscheidende ist die Begegnung. Es war für Paulus so, und es bleibt so. Die Neuheit des Christentums ist, dass nicht wir etwas ... erdacht und erkannt haben, sondern dass Gott in Christus auf uns zugeht. Wer dies erkennt, dem geht es wie Paulus: seine Maßstäbe sind von Christus her geordnet.“¹⁹ Und weiter sagt der Heilige Vater: „Bitten wir, dass der Herr, der Paulus sein Licht hat schauen lassen, ihn sein Wort hat hören lassen und sein Herz im Innersten angerührt hat, auch uns sein Licht schauen lasse, damit auch unser Herz von seinem Wort berührt werde und auch wir der Welt von heute das Licht des Evangeliums und die Wahrheit Christi, nach der sie so sehr dürstet, bringen können.“²⁰

Am Fest der Bekehrung des Heiligen Paulus, dem 25. Januar betet die Kirche:

*„Gott, du Heil aller Völker,
du hast den Apostel Paulus auserwählt,
den Heiden die Frohe Botschaft zu verkünden.
Gib uns, die Gnade, uns deinem Anruf zu stellen
und vor der Welt deine Wahrheit zu bezeugen.
Darum bitten wir durch Jesus Christus, unseren Herrn. Amen.“*

¹⁹ L'Osservatore Romano, a.a.O., 1.

²⁰ L'Osservatore Romano, a.a.O., 3.

MICHAEL GERBER
IM DIALOG MIT...
BERUFUNG AUS THEOLOGISCH-PSYCHOLOGISCHER PERSPEKTIVE



Der Autor: *Michael Gerber*, geboren 1970, Studium der Kath. Theologie in Freiburg und Rom. 1997 Priesterweihe, anschließend Tätigkeit in der Pfarrseelsorge und in der Hochschulpastoral. Ab 2001 in der Priesterausbildung der Erzdiözese Freiburg tätig, seit 2006 verantwortlich für die der Priesterweihe vorausgehende Pastoralbildung sowie für die Berufseinführung der Vikare. Mitglied im Schönstatt-Institut-Diözesanpriester.

Die im Herbst 2008 von der vatikanischen Bildungskongregation veröffentlichten „Leitlinien für die Anwendung der Psychologie bei der Aufnahme und Ausbildung von Priesterkandidaten“¹ heben – wie bereits frühere kirchliche Dokumente² – die Notwendigkeit hervor, den Vorgang Berufung auch aus psychologischer Perspektive zu betrachten. Was hier explizit für die Priesterausbildung gesagt wird, kann in analoger Weise auch für Berufswege im weiteren Sinne gelten. Damit stellt sich die Frage nach praktikablen Ansätzen und Wegen. Was der Gründer der Schönstattbewegung, P. Josef Kentenich (1885-1968), und der italienische Jesuit, Theologe und Psychologe P. Luigi M. Rulla SJ (1922-2002), diesbezüglich auf ihre je eigene Weise entwickelt haben, kann hierzu einen fruchtbaren Beitrag leisten.³

Zu den Wesensmerkmalen des jüdisch-christlichen Glaubens gehört die Überzeugung, dass Gott selbst mit dem Menschen in einen Dialog eingetreten ist. Wo dieser Dialog so erfahren wird, dass er auf die ganze Existenz eines Menschen zielt, sprechen wir von Berufung. Das biblische Zeugnis, etwa die Berufungsgeschichten der Propheten und der Jünger, lassen den Schluss zu, das „Berufung“ weniger ein einmaliges Ereignis, sondern vielmehr ein lebenslanger Dialog von Ruf

¹ Vgl. Kongregation für das katholische Bildungswesen: Leitlinien für die Anwendung der Psychologie bei der Aufnahme und Ausbildung von Priesterkandidaten. Rom 2008.

² Eine Einbeziehung entsprechender Wissenschaften fordert bereits das Zweite Vatikanische Konzil. Vgl. das Dekret über die Ausbildung von Priestern OPTATAM TOTIUS, 2. Siehe weiterhin Johannes Paul II.: Nachsynodales Apostolisches Schreiben PASTORES DABO VOBIS Rom 1992, 66.

³ Der vorliegende Artikel gibt einige zentrale Erkenntnisse einer vergleichenden Analyse beider Autoren wieder, die 2008 veröffentlicht wurde. Vgl. Gerber, Michael: Zur Liebe berufen. Pastoraltheologische Kriterien für die Formung geistlicher Berufe in Auseinandersetzung mit Luigi M. Rulla und Josef Kentenich. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge Bd. 72) Würzburg 2008.

und Antwort ist. Damit stellt sich die Frage, wo und wie dieser Ruf vernehmbar ist und welche Voraussetzungen gegeben sein müssen, damit der Einzelne – oder auch eine Gemeinschaft bzw. die Kirche insgesamt – den Ruf hören und darauf eine angemessene Antwort geben kann. In diesem Sinne schließt der Vorgang „Berufung“ einen Dialog auf mehreren Ebenen ein: Grundlegend ist der Dialog mit Gott, besonders in der Feier der Sakramente und im Gebet. Hinzu kommt der Dialog des Menschen mit seiner Umwelt, besonders mit seinen Mitmenschen. Denn der Anruf Gottes wird sich in der Regel „vermittelt“, in seiner Schöpfung – hier besonders in seiner Kirche - und durch sie zeigen. Eine weitere und nicht zu unterschätzende Herausforderung ist der „Dialog mit mir selbst“, d. h. das Wissen um die eigenen Stärken und Grenzen, der Zugang zur eigenen Gefühlswelt. Notwendig ist ein realistisches Bild gegebenenfalls vorhandener eigener seelischer Verletzungen und Einschränkungen, gerade auch auf dem Gebiet der Wahrnehmungsfähigkeit. Dies ist eine Grundvoraussetzung, damit ein Anruf Gottes überhaupt in rechter Weise vernommen werden kann. Eine in diesem Sinne „mehrdimensionale“ Dialogfähigkeit ist ein wichtiges Kennzeichen menschlicher Reife. Diese ist nach Johannes Paul II. ein entscheidendes Fundament eines gelingenden Berufungsweges.⁴

Welche Voraussetzungen müssen also im Menschen gegeben sein, dass dieser den Anruf Gottes vernehmen und darauf eine Antwort geben kann? Mit dieser Frage deutet sich die Notwendigkeit an, das Phänomen „Berufung“ nicht nur aus theologisch-spirituellen, sondern auch aus humanwissenschaftlicher und hier vor allem aus psychologischer Perspektive zu betrachten. Das bedingt die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Psychologie und damit die Frage der Anwendung von psychologischen Methoden im kirchlichen Kontext. Die Geschichte dieser Verhältnisbestimmung ist dabei alles andere als unbelastet.⁵

Die Psychologie hat es – bei aller Unterschiedlichkeit der jeweiligen Ansätze und Schulrichtungen - mit der Wahrnehmung von Phänomenen zu tun, die ihrerseits einer gewissen Interpretation bedürfen. Sowohl bei der Wahrnehmung als auch bei der Interpretation spielen genuin psychologische als auch weitere humanwissenschaftliche Erkenntnismethoden eine Rolle. Jedoch eine sehr entscheidende Frage kann die Psychologie mit der ihr eigenen Methodik nicht beantworten. Es ist die Frage, was eigentlich unter gelungenem Menschsein zu verstehen ist. Diese Frage ist jedoch als Horizont der Humanwissenschaften von eminenter Bedeutung. Denn sie wird im Hintergrund mitentscheiden, ob ein bestimmtes Phänomen als für den Menschen förderlich oder hinderlich angesehen wird. Jeder psychologische

⁴ Vgl. Johannes Paul II., *Pastores dabo vobis*, 43f.

⁵ Vgl. hierzu auch Gerber, *Zur Liebe berufen*, 253-267. In der Vergangenheit wurden im kirchlichen Kontext nicht selten psychologischen Praktiken und Methoden unkritisch rezipiert, was im Einzelfall zu sehr problematischen Folgen führte. Vgl. etwa die Beispiele in Costello, Timothy: *Forming a Priestly Identity: Anthropology of Priestly Formation in the Documents of the VIII Synod of Bishops and the Apostolic Exhortation Pastores dabo vobis*. (Analecta Gregoriana Bd. 287) Rom 2002, 253-264. Derartige Erfahrungen mögen *ein* Grund sein für eine in manchen kirchlichen Kreisen tief sitzende Skepsis gegenüber „der“ Psychologie.

Ansatz ist damit auf Vorgaben und Grundoptionen angewiesen, die mit der eigenen Methodik allein nicht erreicht werden können. Vielmehr geht diese Grundoption – reflektiert oder unreflektiert – sowohl der Wahrnehmung als auch der Interpretation voraus. Die Frage nach gelingendem Menschsein verweist auf die Bereiche der philosophischen und der theologischen Anthropologie.

Damit ist eine Brücke geschlagen zur Frage der Eignung psychologischer Ansätze im kirchlichen Kontext. Jedoch muss sich die Theologie selbst vor Grenzüberschreitungen hüten. Der scholastische Grundsatz „*gratia (prae-)supponit naturam*“ kann hier eine wichtige Verstehenshilfe sein. Er geht einerseits von einem gnadenhaften Handeln Gottes aus. Andererseits achtet dieses Handeln die Disposition der (menschlichen) Natur.⁶ Damit ergibt sich auch aus theologischer Perspektive ein gewichtiger Grund für die Integration humanwissenschaftlicher Methoden und Interpretationsmuster einerseits und konsequenterweise die Beachtung psychodynamischer Eigengesetzlichkeiten andererseits bei der Gestaltung von Berufungswegen.⁷

Das hier angedeutete Zueinander von Theologie und Humanwissenschaften auf dem Hintergrund der Frage nach einem angemessenen Verständnis von Berufung erweist sich als einigermaßen komplex. Der Weg, den L. Rulla geht, kann hierbei eine wichtige Orientierung bieten, da er einerseits Grundfragen aufgreift und andererseits praktikable Ansätze bietet.⁸ Bei der Frage, worin das letzte Ziel gelingenden Menschseins zu suchen ist, wozu der Mensch, sich gleichermaßen selbst transzendieren soll, lassen sich nach L. Rulla die anthropologischen Entwürfe der letzten Jahrhunderte und auch der Gegenwart in drei grundlegenden Kategorien unter-

⁶ J. Ratzinger bemerkt dazu: „Bei dem ersten Auftreten unseres Axioms trägt es zunächst einen ganz einfachen ontologischen Sinn. Es will bedeuten, daß die Gnade kein für sich bestehendes, selbständiges Geschöpf ist, sondern daß sie ein Tun Gottes an einem schon vorhandenen Geschöpf darstellt, daß sie also nicht selbst Substanz, sondern Ereignis ist, das einen Träger, einen Beziehungspunkt der Ereignung ‚voraussetzt‘ (= praesupponit!).“ (Ratzinger, Joseph: Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 168.)

⁷ Die Frage kann hier leider nicht erörtert werden, ob es nicht alles andere als ein Zufall ist, dass die Art und Weise, wie sich die Humanwissenschaften – und im weiteren Sinne die Naturwissenschaften überhaupt – im europäisch-abendländischen Kulturraum entwickelten, eine gewichtige Ursache in dem hier angedeuteten Verständnis von Natur und Gnade hat.

⁸ Luigi M. Rulla, zunächst Chirurg, später als Jesuit und Psychologe in Italien, Kanada und den USA ausgebildet, entwickelt seinen Ansatz in der Zeit unmittelbar nach dem Konzil. Zu Beginn der 70er Jahre gründet er an der päpstlichen Universität „Gregoriana“ ein Institut, das seither zahlreiche Personen für ihre Arbeit in der Priester- oder Ordensausbildung vorbereitet hat. Der Ansatz L. Rullas kann hier nur auszugsweise und stark verkürzt wiedergegeben werden. Vgl. hierzu auch Baumann, Klaus: Das Unbewusste in der Freiheit: Ethische Handlungstheorie im interdisziplinären Gespräch. (Analecta Gregoriana 270) Rom 1996., 243-289. Weiterhin Gerber, Zur Liebe berufen, 38-137.

scheiden.⁹ Eine „egozentrische Selbsttranszendenz“ findet das letzte Ziel im Menschen selbst. Dieser hat demnach die Aufgabe, die in ihm grundgelegten Anlagen möglichst vollkommen zu entwickeln. Viele anthropologische Entwürfe der gegenwärtigen (westlichen) Welt und somit auch viele psychologische Ansätze weisen in diese Richtung. Ein dazu konträrer Ansatz, das Verständnis einer „sozialphilanthropisch orientierten Selbsttranszendenz“, liegt de facto vielen Totalitarismen zugrunde. Er geht davon aus, dass der Einzelne sich bis zur Selbstaufopferung voll und ganz den Zielen der menschlichen Gemeinschaft unterzuordnen hat.

Die beiden hier angeführten Formen der Selbsttranszendenz sind mit dem christlichen Menschenbild nicht vereinbar. Versuche, den „perfekten Menschen“ oder die „vollendete Gesellschaft“ zu schaffen, haben gerade in der jüngeren Vergangenheit zu verheerenden Auswirkungen geführt. L. Rulla beschreibt ein weiteres anthropologisches Leitbild, welches er als „theozentrische Selbsttranszendenz“ bezeichnet: Der Mensch richtet sich auf Gott aus und versucht die von Gott geoffenbarten Werte zu verwirklichen. In dem Maße, wie ihm dies gelingt, verwirklicht der Mensch auch sich selbst. Eine Selbstverwirklichung wird nicht unmittelbar angestrebt, sondern ergibt sich aus der Ausrichtung auf Gott hin. Letztes Ziel des Menschen soll sein die Nachfolge Christi und die Vereinigung mit Gott.¹⁰ Diese Zielumschreibung deutet an, dass die erste und ursprüngliche Transzendenzbewegung nicht vom Menschen, sondern von Gott ausgeht und dass das Streben des Menschen als Antwort darauf verstanden werden will.

Auf dem Hintergrund dieses „Wertehorizontes“ untersucht L. Rulla das menschliche Motivationsgefüge. Neben den Motiven, welche dem Menschen bewusst sind, ist dieser bei seinem Handeln auch entscheidend von unbewussten Motiven geprägt. Sie stehen in engem Zusammenhang mit Grundbedürfnissen, die im je konkreten Menschen unterschiedlich stark vorhanden sind. Für die Unterscheidung (psychogener) Grundbedürfnisse kann L. Rulla auf Autoren zurückgreifen, die nicht notwendigerweise den oben beschriebenen Wertehorizont teilen. Jedoch geht L. Rulla hier einen Schritt weiter und kommt von einer bloßen Klassifizierung zu einer Qualifizierung der Grundbedürfnisse. Er setzt diese den genannten „Zielwerten“ gegenüber. Daraus schließt er, welche Grundbedürfnisse dann, wenn sie eine gewichtige „Zugkraft“ haben und zugleich der konkreten Person unbewusst bleiben, für die Verwirklichung der eigenen Berufung eher hinderlich sind.¹¹

Ein Beispiel mag den Zusammenhang erläutern:

Eine junge Frau entscheidet sich nach Schule und Ausbildung für den Eintritt in eine karitative Ordensgemeinschaft. Sie hat die ehrliche und ihr bewusste Motivation, in der Nachfolge Christi den kranken und armen Menschen beizustehen.

⁹ Vgl. Rulla, Luigi M.: *Anthropology of the Christian Vocation*. Bd. 1: *Interdisciplinary Bases*. Rom 1986, 145-150. L. Rulla greift dafür einen Gedanken des ital. Philosophen Battista Mondin auf. Siehe dazu auch Gerber, *Zur Liebe berufen*, 40f.

¹⁰ Hier orientiert sich L. Rulla am Konzilsdekret über die Erneuerung des Ordenslebens PERFECTAE CARITATIS. Vgl. ebd., 2e. Vgl. auch Rulla, Luigi M.: *Depth Psychology and Vocation: A Psycho-social Perspective*. Rom/Chicago⁴ 1990. 70.

¹¹ Vgl. hierzu auch Gerber, *Zur Liebe berufen*, 63-65.

Zugleich hat diese Frau als Kind in Familie und Schule erfahren müssen, dass sie immer wieder im Schatten erfolgreicher Mitschüler bzw. Geschwister stand. Dies hat im Laufe ihrer Lebensgeschichte ein Bedürfnis nach Anerkennung stark werden lassen. Die damit verbundenen schmerzhaften Erfahrungen einerseits und ihre Motivation andererseits, sich selbstlos für andere einzusetzen, verbieten es ihr, dieses Bedürfnis als Teil ihrer Persönlichkeit anzuerkennen. Die Frau steht also hinsichtlich eines wesentlichen Momentes ihrer Persönlichkeit nicht „im Dialog mit sich selbst“. Das Bedürfnis bleibt unbewusst, spielt jedoch für das Motivationsgefüge eine zentrale Rolle. Nach dem Noviziat wird die junge Schwester mit der Stationsleitung des ordenseigenen Krankenhauses betraut. Sie geht in ihrer Arbeit auf und spürt dennoch eine latente Unzufriedenheit. Ihr unbewusstes Bedürfnis nach Anerkennung erfährt nicht die entsprechende Bestätigung. Nach einiger Zeit wird die Schwester von ihrer Oberin gebeten, weitere zusätzliche Aufgaben zu übernehmen. Sie akzeptiert dies aufgrund der inneren Einstellung, Jesus habe bei seinem Dienst an den Menschen ja auch keine Arbeitszeitbegrenzung gekannt. Doch zugleich entfaltet eine unbewusste Triebkraft ihre eminente Wirkung. Diese zielt darauf, mit der höheren Arbeitszeit auch ein höheres Maß an Anerkennung zu erreichen. Es ist zu erwarten, dass sich in der Folge die latente Unzufriedenheit verstärkt, ohne dass deren genaue Ursache erkannt wird. Diese wird die Frau zunehmend in äußeren Strukturen vermuten, etwa im eigenen Orden. Zwei Konsequenzen zeichnen sich ab, sofern sich im Motivationsgefüge der Frau nichts ändert. Entweder die Frau verlässt den Orden und nimmt diese Grundspannung mit, beispielsweise in eine Partnerschaft oder sie bleibt zwar im Orden, igelt sich dort jedoch ein und tut nur noch „Dienst nach Vorschrift“.¹²

Das hier angeführte Beispiel kann zur Veranschaulichung einer weiteren wichtigen Unterscheidung dienen. Was eingangs mit dem Begriff „menschliche Reife“ bezeichnet wurde, ersetzt nicht einfach den klassisch asketisch-moralischen Begriff des „Strebens nach Heiligkeit“. Auf der moralischen Ebene betrachtet, müht sich die Frau ernsthaft um ein Leben der Nachfolge, strebt also nach Heiligkeit. Die unbewussten Spannungen können (zunächst) kein Faktor sein, wenn es darum geht, das Streben der Frau nach moralischen Gesichtspunkten zu bewerten.¹³ Allerdings können diese unbewussten Triebkräfte auf Dauer sehr wohl einen Einfluss auch auf das „Streben nach Heiligkeit“ haben, wie es die aufgezeigten Entscheidungsmöglichkeiten andeuten.¹⁴

Gerade für die Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft ergeben sich hier neue Herausforderungen. So sind wichtige soziale Strukturen, die den einmal eingeschlagenen Berufungsweg stabilisieren und unterstützen, weggebrochen. Wer heute einen solchen Weg einschlägt, erlebt sich, ob als Priester, Ordensmensch oder überzeugtes christliches Ehepaar, oft „wie auf einer Insel“ ohne oder nur mit we-

¹² Bezüglich L. Rullas Charakterisierung möglicher Wege im Umgang mit eigenen – unbewussten – Bedürfnisse vgl. auch Gerber, 98-104.

¹³ L. Rulla qualifiziert diesen Zustand als „unverschuldeten Irrtum“. Vgl. Rulla, Anthropologie I, 180.

¹⁴ Vgl. Gerber, Zur Liebe berufen, 80f.

nigen Gleichgesinnten. Der Abbruch eines solchen Weges wird heute mehr denn je toleriert, oft auch vom unmittelbaren Umfeld aktiv unterstützt. Gleichzeitig steht der seine Berufung lebende Christ vor der Herausforderung, seine Werte angesichts eines andersdenkenden Umfeldes zu behaupten. Dieser „Selbstbehauptungsdruck“ birgt die Gefahr, dass die jeweilige Person eine weitere wichtige Auseinandersetzung aus dem Blick verliert. Es ist dies die Frage, welche Bedeutung der postulierte Wert für das bewusst-unbewusste Motivationssystem hat. Ein weiteres Beispiel kann dies erläutern:

Ein Vikar äußert relativ bald nach seiner Priesterweihe den Wunsch, promovieren zu wollen. Darin sieht er – in ehrlicher Absicht – die Möglichkeit, seine Studien zu vertiefen und dies letztlich auch wieder der Kirche bzw. den Menschen, mit denen er später zusammenarbeiten wird, zugute kommen zu lassen. Gerade die Notwendigkeit einer theologischen Standfestigkeit angesichts pluralistischer Gesellschaftsentwürfe ist für ihn ein gewichtiges Argument. Bei genauerer Nachfrage ergibt sich im konkreten Fall, dass der Vikar trotz aller Bemühungen in der Pastoral bisher nur wenig Fuß fassen konnte. Es drängt sich die Frage auf, ob der in sich durchaus positive Wert „theologische Weiterqualifikation“ unbewusst nicht auch eine andere Funktion hat. L. Rulla spricht in diesem Zusammenhang von der Möglichkeit einer „Nützlichkeitsfunktion“ oder „Ich-Verteidigungsfunktion“ eines Wertes.¹⁵ Das bedeutet, unbewusst ergibt sich hier für den Vikar eine „elegante“ Möglichkeit, dem Misserfolg, in der Pastoral keine fruchtbaren Beziehungen gestalten zu können, zu entkommen. Der postulierte Wert legitimiert eine Flucht aus der Pastoral. Somit wird verhindert, dass der Vikar an seiner eigentlichen „Baustelle“, nämlich der Beziehungsfähigkeit arbeitet. Diese wiederum wäre – zusammen mit entsprechender theologischer Kompetenz – eine notwendige Voraussetzung, um die gewünschte Überzeugungsarbeit leisten zu können.

Die Schwierigkeit besteht nun darin, dass der postulierte Wert „an sich“ einerseits in sich gut ist, andererseits jedoch wenig Aufschluss über seine *tatsächliche* Funktion im Motivationsgefüge eines Menschen gibt. Denn der gleiche Wert kann ja durchaus ein Wachstum einer Person fördern.¹⁶ Somit genügt es nicht, bei der Begleitung und Förderung von Berufungswegen lediglich auf die von der Person postulierten und angestrebten Werte „an sich“ zu achten. Vielmehr muss – im Interesse des Wachstums der jeweiligen Persönlichkeit – auch das zugrundeliegende Motivationssystem in den Blick genommen werden, der Mensch also im tieferen Sinne in einen „Dialog mit sich selbst“ eingeführt werden.

Oft gibt die Art und Weise, wie ein Wert vertreten wird, schon erste Anhaltspunkte über die „Funktion“ dieses Wertes im jeweiligen Motivationsgefüge. Kritisch zu beobachten ist, ob ein Wert mehr oder weniger rigide vertreten wird und inwie-

¹⁵ Zu den „Funktionen“, die Werte nach L. Rulla im bewusst-unbewussten Motivationsgefüge haben können, vgl. Gerber, Zur Liebe berufen, 66f.

¹⁶ L. Rulla spricht in diesem Zusammenhang von der „Wissensfunktion“ und von der „Funktion, Werte auszudrücken“. Vgl. ebd. In diesem Fall würde sich auch bei Analyse des Unbewussten innerhalb des Motivationssystems zeigen, dass die Werte tatsächlich vornehmlich den Zielen dienen, die bewusst angestrebt werden.

fern auf berechnete oder auch unberechnete Einwände sachlich oder polemisch reagiert wird. Es stellt sich die Frage, ob die Person die Fähigkeit besitzt, anderslautende Meinungen nachzuvollziehen, auch wenn die eigene Meinung eine andere bleibt. Nicht zuletzt die Notwendigkeit, in einer pluralistischen Gesellschaft christliche Werte überzeugend zu vertreten, konstruktiv in den gesellschaftlichen Diskurs einzubringen, muss Anlass sein, Menschen in diesem Sinne zur Dialogfähigkeit zu führen.

L. Rulla entwickelt Wege und Ausbildungskonzepte, welche dem Kandidaten bzw. der Kandidatin – möglichst zu Beginn eines Ausbildungsweges – helfen sollen, in einen inneren Dialog mit den eigenen Triebkräften zu kommen und diese – soweit als möglich - zu integrieren.¹⁷ Der falschen Erwartung, man sei nach genügender Formung frei von derartigen Spannungen, gilt es vorzubeugen. Spannungen begleiten den Menschen ein Leben lang. Wenn der Mensch sich jedoch mit ihnen in freier Weise aktiv auseinandersetzen kann, sind wichtige Weichen gestellt, damit seine Art der Nachfolge für seine Mitmenschen und für die Kirche fruchtbar werden kann.

In der Auseinandersetzung mit seelisch-affektiven Brüchen und Verletzungen, die auf unbewusste Weise die Persönlichkeit beeinflussen, sieht auch J. Kantenich einen Schwerpunkt seiner Arbeit.¹⁸ Die Anschaulichkeit und Bildhaftigkeit, mit der er seinen Hörern die Bedeutung solcher unbewusster „Bruchstellen“ vor Augen führt, lassen Rückschlüsse darauf zu, wie konkret J. Kantenich in seiner seelsorglichen Tätigkeit mit entsprechenden Phänomenen konfrontiert wird.¹⁹ Er zeigt mit dem biblischen Bild vom barmherzigen Vatergott einen Horizont auf, der dazu ermutigt, mit diesen seelischen Verletzungen in Dialog zu treten. So kann die Schwachheit des Menschen zu dem Ort werden, an dem sich Gottes Barmherzigkeit zeigt (vgl. auch 2 Kor 12, 9f).²⁰ Der Mensch, der sich von Gott bedingungslos angenommen weiß, wird befähigt und ermutigt, sich selbst und seine Schattenseiten anzunehmen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen.

Bei all dem, was im Menschen unbewusst verborgen ist, kann J. Kantenich zugleich einen großen Reichtum entdecken. Er prägt in diesem Zusammenhang den Begriff „Persönliches Ideal“. Darunter will er eine Dynamik verstanden, die geprägt ist von einer eher habituell wirkenden seelischen Grundstimmung, die sich wiederum in einem aktuellen Grundzug manifestiert. Dieser hat seinerseits auch eine prägende Funktion für die Grundstimmung.²¹ Wo diese Grundstimmung aufgegriffen wird, hat sie eine den Menschen zentrierende Funktion. In ihr steckt eine

¹⁷ Dies fordern auch die eingangs erwähnten Leitlinien für die Anwendung der Psychologie. Vgl. ebd., 8f.

¹⁸ J. Kantenich verwendet dabei immer wieder den Terminus „Bruchstelle“. Vgl. Kantenich, Vortrag 1963; in King, Herbert (Hg.) Joseph Kantenich – ein Durchblick in Texten. Bd. 1. Vallendar-Schönstatt 1998, 381.

¹⁹ Vgl. Gerber, Zur Liebe berufen, 218-222.

²⁰ Darauf bezieht sich J. Kantenich immer wieder. Vgl. die entsprechenden Zitate in Wolf, Peter (Hg.): In der Schule des Apostels Paulus. Vallendar-Schönstatt 2008, 79-91.

²¹ Vgl. Gerber, Zur Liebe berufen, 224f.

wesentliche vitale Triebkraft der Person. Ein Beispiel aus der Spiritualitätsgeschichte kann dies veranschaulichen:

In seiner Autobiographie „Der Bericht des Pilgers“ beschreibt Ignatius von Loyola zunächst das Ziel seiner Jugendjahre. Er wollte als Ritter in den Dienst einer Dame treten. Diese „war nicht von gewöhnlichem Adel oder bloß Gräfin oder Herzogin, sondern ihr Stand war viel höher als all dieses.“²² Nach J. Kentenich könnte man diese Vision vom „Dienst an einer sehr hohen Dame“ als aktuellen Grundzug interpretieren. In der Folgezeit ändert sich mit der inneren Bekehrung des Ignatius dieser Grundzug. Nun ist es sein Ziel „barfuß nach Jerusalem zu gehen und nur noch wilde Kräuter zu essen und alle anderen Kasteiungen auf sich zu nehmen (...).“²³ Bei aller inhaltlicher Verschiedenheit zeigt dieser Grundzug einige formale Parallelen zum vorherigen: Wie zuvor beim Ritterideal handelt es sich um das anspruchvollste Ziel, das die Kategorie „Pilgern“ zu jener Zeit zu bieten hat. Ignatius hätte schließlich auch – ohne Fasten und mit einem Reittier – nach Santiago oder Rom pilgern können. Diese formalen Parallelen lassen auf eine gemeinsame Grundstimmung schließen. Später, nach weiteren Entwicklungen und Läuterungen wird Ignatius diese Tendenz seiner Seele, alles für „das Größte“ einzusetzen, ins Wort bringen: „omnia ad maiorem dei gloriam“.

Das Beispiel deutet an: Grundzug und Grundstimmung korrespondieren mit einer bestimmten Werteempfindlichkeit. Dabei ist es durchaus möglich, dass zunächst nicht zentrale Werte des christlichen Glaubens in den Blick genommen werden.²⁴ Der Wunsch, nach Jerusalem zu pilgern, ist zwar ein durchaus anerkanntes Projekt, gehört aber nicht gerade zum Kernbestand christlicher Glaubensüberzeugung. Jedoch erfüllt dieser Grundzug eine wichtige Funktion. In ihm ist eine tief sitzende und in ihrem Kern sehr positive seelische Kraft des Ignatius – das Streben nach etwas sehr Großem – mit der christlichen Wertewelt in Berührung gekommen. Dieser Grundzug soll nun nach J. Kentenich nicht dialektisch ergänzt werden nach dem Motto: „Dir fehlt noch etwas, stell das mit dem Pilgern mal hinten...“ Vielmehr soll der Grundzug aufgegriffen, verstärkt und geläutert werden, so dass der hierbei zuerst angestrebte Wert zu einem Wertekomplex ausreift, worin dann letztlich auch die zentralen Werte christlicher Glaubensüberzeugung ihre ihnen zukommende Stellung haben.²⁵

²² Ignatius von Loyola: Der Bericht des Pilgers, 6.

²³ Ebd., 8.

²⁴ Vgl. Kentenich, Ethos und Ideal in der Erziehung, 214f. Weiterhin ders., Der heroische Mensch (1936) in King, Herbert: Joseph Kentenich – ein Durchblick in Texten. Bd. 5. Vallendar-Schönstatt 2005, 396.

²⁵ J. Kentenich beschreibt dies am Leben der Kleinen hl. Theresa: „Von Jugend auf hatte sie eine ganz ausgeprägte persönliche Lebensform: Das kindhafte Verhältnis zum Vater. Das wurde in der religiösen Ausweitung ihres Wesens übertragen auf den himmlischen Vater: Kind des Himmelsvaters ist darum das Ideal, das ihr immer vorschwebte. Und dieses Ideal gab ihr Antwort auf alle Schwierigkeiten, war so starker Wertkomplex, dass es alle anderen Aufgaben in Bewegung gesetzt hat.“ (Kentenich, Der erlöste Mensch; in King, Durchblick Bd. 5, 443.)

Der Ansatz beim Grundzug bzw. der Grundstimmung bietet die Möglichkeit, dass vitale seelische Kräfte in den Berufungsvorgang integriert werden. Doch J. Kentenich ist weit entfernt von einem unkritischen Vitalismus. Richtschnur bei der Frage, ob ein Grundzug als „gottgewollt“ interpretiert werden kann, ist für ihn die Offenbarung.²⁶ Dass diese Entfaltung, Läuterung und Integration nur mit Hilfe der Gnade geschehen kann, steht für ihn außer Zweifel.²⁷

Für diesen Ansatz bei der Dynamik von seelischem Grundzug und seelischer Grundstimmung gibt es einen theologisch-psychologischen Grund. J. Kentenich verweist darauf, dass die jeweilige individuelle Dynamik wesentlich durch Erbanlagen und biographische Eindrücke mitgeprägt ist.²⁸ Die Psychologie verweist uns ebenfalls darauf, dass biographische Eindrücke ihre tiefsten Spuren in der affektiven und hier besonders in der unbewussten Dynamik eines Menschen hinterlassen.²⁹ Interpretiert man Geschichte – auch individuelle Lebensgeschichte – theologisch als Geschichte des Wirkens Gottes in und mit dem Menschen, so enthält diese Dynamik – vorbehaltlich einer notwendigen Läuterung – wichtige Momente des Anrufes Gottes an den Menschen. Den – gottgewollten – Grundzug aufzugreifen, heißt also, in einen tieferen lebensgeschichtlichen und seelischen Dialog mit Gott einzutreten.³⁰

Mehrere Grundfragen, die viele Menschen bewegen, die sich heute mit der Frage der persönlichen Berufung auseinandersetzen, können durch diesen Ansatz aufgegriffen werden:

- Die Frage nach einem Ernstnehmen der eigenen Originalität und Geschichte: Den heutigen Menschen kennzeichnet das Anliegen, sich in seiner Originalität, gerade auch mit seiner Lebensgeschichte angenommen und ernst genommen zu wissen. Eine Begleitung von Berufungswegen muss sich demzufolge die Frage stellen lassen, inwiefern sie die originelle Geschichte und Persönlichkeit im Lichte eines Dialogs zwischen Gott und Mensch interpretiert. Gleichzeitig muss die Kirche sich dort einbringen, wo die Lebensgeschichte entscheidend geprägt wird, besonders in der Kindheit. Hier werden wesentliche Weichen gestellt, die darüber entscheiden, ob jemand zu einer innerlich freien Persönlichkeit heranwächst, ob er in der Lage ist, Entscheidungen zu treffen und seinen schöpferischen Beitrag in Kirche und Gesellschaft zu leisten. Damit ist die Rolle der Familie und der Kindererziehung angesprochen. Konsequenterweise kreisen die Äußerungen J. Kentenichs immer wieder um diesen Themenbereich. Gelingende Beispiele und beson-

²⁶ Vgl. Kentenich, Allgemeine Prinzipienlehre der apostolischen Bewegung von Schönstatt. Vallendar-Schönstatt 1999, 172. Er misst dabei dem Gebot von Gottes- Selbst- und Nächstenliebe die zentrale Bedeutung zu.

²⁷ Vgl. seine „psychologische Definition“ des Persönlichen Ideals in ebd., 139.

²⁸ Vgl. ders., Daß neue Menschen werden, 42f.

²⁹ Vgl. Gerber, Zur Liebe berufen, 72f.

³⁰ J. Kentenich nennt „Seele“, „Zeit“ (Geschichte) und „Sein“ (in unserem Zusammenhang etwa das Gebot von Gottes- Nächsten und Selbstliebe) als wichtige Erkenntnisquellen, um den Ruf Gottes zu erkennen. Vgl. ders., Texte zum Vorsehungsglauben, 212-221.

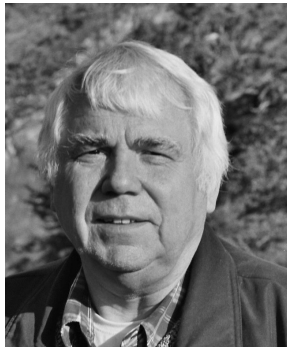
ders Erfahrungswissen gilt es zu kommunizieren und die darin sich verbergenden Gesetzmäßigkeiten zu reflektieren.

- Die Frage nach einem Ernstnehmen der eigenen Vitalität und der seelischen Mentalität: Der Mensch der Gegenwart (zumindest im westlichen Kulturkreis) übernimmt Werte weniger, weil sie ihm durch eine ehrwürdige und bewährte Institution vermittelt werden, sondern, „weil sie ihm entsprechen“. J. Kentenichs Ansatz mit der Verbindung von affektiv-individueller Dynamik und objektiven Werten kann hier eine Brücke aufzeigen.

- Die Frage nach der Dynamik der Geschichte: Menschen heute erfahren sich in einer Situation des permanenten Wandels und Umbruchs. Dies gilt nicht zuletzt auch im kirchlichen Bereich. Ehepaare, die ihren Weg als Berufung leben, sind herausgefordert, vor, während und nach der Kinderphase ihre ursprüngliche Berufung neu zu entdecken und neu zu leben. Priester und Ordensleute können nur wenig darüber sagen, wie konkret sich ihr Alltag in 20 oder 30 Jahren gestalten wird. Die – bleibende – Dynamik von Grundzug und Grundstimmung zeigt, dass Berufung kein „statischer“ Zustand, sondern ein sich fortsetzender Dialog ist. Umbrüche können so als Gottes Anruf an mich verstanden werden, die ursprünglich getroffene Entscheidung in veränderter Umwelt neu zu leben. Was zunächst als schmerzhaft herausfordernd erfahren wird, kann sich auf Dauer als Bereicherung und weitere Ausprägung des Wertekomplexes erweisen und die eigene Grundstimmung vertiefen.

Im Dialog mit... – L. Rullas und J. Kentenichs Ansatz ermutigen dazu, die psychologische Perspektive in die Auseinandersetzung mit dem Phänomen „Berufung“ zu integrieren. Wer so einen Zugang zu der verborgenen Dynamik seiner Seele findet, dem können neue Kräfte zuwachsen, seine persönliche Berufung fruchtbar in und für die Kirche zu verwirklichen.

HANS M. CZARKOWSKI
CHRISTSEIN EXPERIMENTELL UND EXISTENZIELL
REFLEXIONEN ZUM AKTUELLEN PROFIL DER SÄKULARINSTITUTE



Der Autor: Hans M. Czarkowski, geb. 1942, Dr. phil., ist Mitglied des Schönstatt-Instituts Marienbrüder. Er lebt und arbeitet als Journalist in Brasilien und Deutschland.

Vitalität entdecken - Statistik der Säkularinstitute

Das spirituelle Zentrum „Casa Oración Nazaret“ war vom 19. bis 23. November 2008 Treffpunkt der alle vier Jahre stattfindenden Weltkonferenz der Säkularinstitute - CMIS - (Conference Mondiale Instituts Seculiers). Repräsentanten von 82 Säkularinstituten aus aller Welt versammelten sich in der ruhig gelegenen weitläufigen Begegnungsstätte in Ixtlahuacan de los Membrillos in der Nähe von Guadalajara im Bundesstaat Jalisco in Mexiko.

Die bisherige Präsidentin der Konferenz der Säkularinstitute (2004 bis 2008), Ewa Kusz aus Polen, präzisierte in Guadalajara die Interpretation der 2007 in Rom von ihr erstmalig vorgelegten statistischen Studie über die Säkularinstitute mit dem Vergleich der Daten von 1995 bis 2006. Sie betonte in ihrem Kommentar, die Vitalität der Säkularinstitute liege nicht primär in den Zahlen. In der Tat sind in den zehn Jahren von 1995 bis 2006 die Fakten nüchtern zu bewerten: die Zahl der Mitglieder der Säkularinstitute ist insgesamt um 2.619 auf 32.653 zurückgegangen, auch die Zahl der Kandidatinnen und Kandidaten hat sich um 135 auf 2.103, d.h. um 6,3 Prozent, verringert, das ist noch nicht dramatisch, verweist aber auf kritisch zu prüfende Veränderungen.

Zeichen des Aufbruchs seit 1995 sind in Lateinamerika zu verzeichnen und bei den Mitgliedern und vor allem bei den Kandidaten der Laieninstitute für Männer. Dort ist ein deutlicher Anstieg festzustellen (die Mitgliederzahlen stiegen von 431 auf 508, d.h. um 15,5 Prozent und die Kandidatenzahl wuchs von 97 auf 128, d.h. 31,9 Prozent). Dieser Prozess weckte in Guadalajara auch den Plan, die Männerinstitute möglichst bald zu einer ersten informellen Konferenz in Rom zusammen zu führen.

In Osteuropa ist nach der politischen Wende ein Wachstum bei den Säkularinstituten zu verzeichnen, dagegen gibt es deutliche Rückgänge in Westeuropa, und global besonders bei den Frauen- und Priesterinstituten. Auffallend ist, dass aber auch immer wieder neue Institute gegründet werden.

In den gut 60 Jahren seit ihrer kirchenrechtlichen Positionierung im Jahr 1947 sind die Säkularinstitute zu einem festen Bestandteil geistlichen, Gott geweihten Lebens geworden.

Doch es bleiben Fragen offen, vor allem nach dem aktuellen Profil und nach den Perspektiven für die Zukunft. Diese sollen auf dem Hintergrund der Weltkonferenz der Säkularinstitute in Guadalajara nachfolgend reflektiert werden.

Experimentell leben - der Versuch als Weg

Christsein, das drängt die Säkularinstitute von innen heraus, das Leben heute in allen möglichen Situationen zu entwerfen, keine ethisch verantwortbare Praxis von vornherein auszuschließen, sondern sie schöpferisch und professionell im Dienste des Gemeinwohls der Menschen zu entwickeln. Dabei verzichten sie auf viele Sicherungen des Ordenslebens, insbesondere auf eine verbindliche Dach- und Tischgemeinschaft.

Mit der Bejahung ihres Weges und der kirchlichen Annahme der Säkularinstitute durch Pius XII. im Jahr 1947, wurde dieser Zug hinein in die Welt kirchenrechtlich legitimiert. Dabei war allen bewusst, dass dieser alternative Weg gegenüber den Ordensleuten, die christliches Zeugnis durch den Weltverzicht garantiert sahen, ebenso Herausforderung ist, wie gegenüber den normalen Laien, die ihr Christsein ohne diese radikale Ganzhingabe zu leben wissen.

Die Herausforderung an die Männer und Frauen, die sich für den Weg der „welthaften Ganzhingabe an Gott inmitten der Welt entscheiden“, wird daher von Papst Benedikt XVI. als ein „experimenteller Vorgang“ bewertet. Es sei das besondere Charisma der Säkularinstitute, dass ihre Mitglieder gleichsam Laboratorien für den Dialog mit der Welt schaffen können: „Versuchslaboratorien, in denen die Kirche die konkreten Möglichkeiten ihrer Beziehungen zur Welt einer Probe unterzieht“ (vgl. Paul VI. Ansprache an die Weltkonferenz der Säkularinstitute, 25.08.1976). Bene

dikt XVI. nennt nach diesem Verweis auf Paul VI. konkret Experimentierfelder in den „Alltagsbeziehungen“, die die Mitglieder der Säkularinstitute „in den familiären und gesellschaftlichen Verbindungen, in der beruflichen Tätigkeit, im Gefüge des Gemeinwesens und in der kirchlichen Gemeinschaft“ knüpfen (vgl. Rom 3.2.2007). Das „Charisma der Säkularinstitute“ verwirkliche sich nicht von außerhalb der Wirklichkeit, sondern aus ihrem Inneren, durch ein vollständiges Involviertsein“ (s.o. 3.2.2007).

Auf der Weltkonferenz der Säkularinstitute in Guadalajara vermittelten besonders die Gespräche in den Arbeitskreisen einen Einblick in diese „experimentelle Tätigkeit“. Aber es entstand auch der Eindruck, dass diese Experimentierfelder

noch nicht systematisch bearbeitet werden, das viele Versuche noch im Vorstadium sind, zumal auch kein Bereich grundsätzlich ausgespart wird, die Pluralität verblüfft. Die zentrale These aber bleibt: die Säkularinstitute sind am Ufer unseres neuen Jahrtausends eine „Speerspitze“ welthafter christlicher Existenz in der postmodernen Welt¹.

Risiken der Welt ausreizen - existenzielle Horizonte

Das Leben dieser „Weltchristinnen“ und „Weltchristen“ ist immer in einer Spannung, die ihre ganze Person ergreift, einerseits ganz im Beruf und in den sozialen Beziehungen unserer postmodernen und globalisierten Welt zu leben und doch die Begegnung mit Christus, das Entdecken des göttlichen Willens und die Suche der Nähe Gottes damit ständig zu vernetzen. Die damit verbundene „Lebenslage“ und aufkommenden „Lebensfragen“ lassen sich mit J. Kentenich, dem Gründer der Säkularinstitute Schönstatts, als „Existenz“ der Mitglieder der Säkularinstitute bezeichnen, samt den „Nöten, Komplikationen und Schwierigkeiten, die mit der heutigen Zeitsituation gegeben sind“²

Das existenzielle Leben als Mitglied eines Säkularinstituts kann sich daher nicht im Befolgen von Regeln, sei es für feste Gebetszeiten und Lebensstilfragen, sei es allein oder in der Gruppe erschöpfen, dafür sind die gesellschaftlichen Bedingungen zu komplex. Deren Ebenen überlagern sich ständig. Giorgio Mario Mazzola, Ingenieur und Verantwortlicher des Männerinstituts Cristo Re, brachte es in Guadalupe (2008) auf den Punkt: wir wollen nicht anders als die Menschen heute sein und zugleich doch ganz mit Christus verbunden lebt. Eine solche Ausrichtung verlange eine hohe Risikobereitschaft, diese Spannung aushalten zu wollen. So engagiert und radikal als Christ zu leben, finde nicht ohne weiteres die Zustimmung der Kollegen und Kolleginnen. Mitglieder der Säkularinstitute können daher keine etablierte, bürgerliche Existenz unbedacht leben, sondern müssen vielmehr fähig sein, um einer christlichen Ethik willen aus sozialer Sicherheit mit nachhaltigen Perspektiven ausbrechen zu wollen und zu können. Da sie den Weg der evangelischen Räte, ehelos, solidarisch und mit einem einfachen Lebensstil gemeinsam und nicht

¹ Vgl. Punta de lanza ante el mundo. Buenos Aires 1960. Nicht ediert: „Mi viaje significa, por una parte - B. Aires -, tu exigencia de que sea, como Hermano de María, representante y punta de lanza ante el mundo. Por la otra – Santa María -, la de que me empaque nuevamente en el ambiente cálido de nuestra familia, cuyo hálito lo siento ahora un tanto lejano... Creo que este es el contenido fundamental de mi mes de Septiembre de 1960: la polaridad de mi vida como Hermano de María y tu mensaje en esto: vivir en el mundo como consagrado, estar en el mundo sin pertenecer a él, perteneciendo sólo a Cristo, por tu intermedio... (Mario Hiriart. Diario. 28.08.1960).

² Josef Kentenich. Kleine Handreichung für Berufsberatung angehender Marienbrüder (1954). Nicht ediert.

bloß individuell gehen wollen, begeben sie sich, wie es Peter Wust ausdrückte, in den existenziellen Spannungsbogen zwischen „Ungewissheit und Wagnis“.

Es trifft offensichtlich zu, dass sich die Säkularinstitute, in den vergangenen Jahrzehnten öffentlich intensiv mehr mit den kirchlich juristischen Fragen ihrer Lebensform befasst haben, und es sehr lange gedauert hat, bis sie sich jetzt insgesamt zu diesem existenziellen Verständnis ihrer selbst durchgerungen haben. Damit wollten eine Reihe von Personen aus den Gründungszeiten der Säkularinstitute gleichsam Ergebnisse ihres experimentellen Weges juristisch antizipieren und sichern. Es ist sicher ein Verdienst der Schönstätter Institute, dass dieser Weg offen geblieben ist und jetzt in dieser Offenheit mit Rücksicht auf das Charisma von J. Kentenich kirchlich bejaht, aber vermutlich noch nicht ganz verstanden wird. Dass es aber letztlich nur die existenzielle Lösung als ein mittelfristiges Modell geben kann, darauf hatte bereits 1968 Alexander Menningen in seiner damals durchaus noch apologetisch konzipierten Studie „Christ in welthafter Existenz“ verwiesen: „der besagte Dualismus zwischen den beiden Komponenten der christlichen und welthaften Existenz des Laien (ginge), statt in die Sackgasse eines intellektuellen Antagonismus zu geraten, in die übergreifende Spannungs- und Ordnungseinheit des Gestalt gewordenen Lebens über“³.

Sich universal ausrichten - weltweite Präsenz

Die soziologische Struktur der Säkularinstitute hat erstmalig Ewa Kusz, im Februar 2007 in Rom und jüngst erneut in Guadalajara im November 2008 in der bereits erwähnten statistischen Studie skizziert. Die Mitglieder der 215 kirchlich diözesan (143) oder päpstlich (59) anerkannten Institute sind in allen Kontinenten präsent. Zugleich entstehen neue Institute, aber einige ältere Gründungen haben keinen Nachwuchs mehr. In den Instituten sind Männer und Frauen in zahlreichen Berufen und in einer Vielfalt pastoraler Dienste tätig. Diese Pluralität der Dienste und der kulturellen Verankerung erschwert die Systematisierung der Wirkungsweise der Institute, zumal die Zeugnisse und Erfahrungen vielfach nur im Ansatz vorliegen. Es gibt z.B. noch keine Statistiken, in welchen Berufen die Mitglieder der Institute tätig sind. Daher kommt - darauf hat in Aparecida die Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe (2007) aufmerksam gemacht - den gelebten Modellen einzelner Mitglieder der Institute besondere Bedeutung zu. In der Schönstatt-Bewegung in Lateinamerika wird in diesem Zusammenhang besonders auf den chilenischen Ingenieur Mario Hiriart (1931-1964) verwiesen. Sein Seligsprechungsprozess wurde von Chile aus in Gang gebracht. Über ihn machte J. Kentenich schon früh die Aussage, dass Mario Hiriart, Ingenieur und Dozent einer Katholischen Universität, als ein Modell des modernen Mannes, in der Lebensform der Säkularinstitute zu bewerten ist (vgl. J. Kentenich, Milwaukee, 1964).

³ Alexander Menningen, Christ in welthafter Existenz. Vallendar. 1968, 86.

Charismatisch leben - paulinische Dimension der Nachfolge Christi

Mit dem Paulus-Jahr 2008/2009 kommt die biblische Begründung der Existenz der Säkularinstitute neu in den Blick. Die paulinischen Horizonte eines Lebens in Ehelosigkeit und der verschiedenen Charismen einer christlichen Gemeinde werden miteinander verbunden. Das Charisma des Weltdienstes und die Nachfolge Christi miteinander stimmig zu integrieren, ist eine neue zeitgemäße Antwort auf das Leben in der Moderne und der noch weiter von Gott und christlicher Ethik entfernten Postmoderne.

In Guadalajara hat der neu gewählte Präsident des Exekutivrates der Weltkonferenz der Säkularinstitute, Fernando Martín Herráez, vom Männerinstitut Cruzados de Santa Maria, darauf aufmerksam gemacht, dass die Säkularinstitute dem Mysterium der Inkarnation, der Menschwerdung Gottes in Christus auf die Spur kommen möchten. Sie wollen mit ihm verbunden, die Welt von Innen her durchdringen. Nun wird sich bei den Mitgliedern das Ergriffensein von Christus normalerweise nicht durch ein außergewöhnliches Ereignis einstellen, sondern ein ständiges Suchen und Bemühen verlangen. Die Christusnähe ist zwar durch den Glauben vorgegeben, verlangt aber eine beharrliche Mitwirkung derer, die sich für die Berufung der Gotthingabe inmitten der Welt entscheiden. Das Teilen der spirituellen Erfahrungen hat daher, wie es Fernando Martín Herráez in seinem Beitrag in Guadalajara betonte einen hohen Stellenwert für den Austausch in den Säkularinstituten (vgl. Fernando Martín Herráez, Manuskript, Guadalajara, 20.11.2008). Es überrascht nicht, dass nicht nur in den Namen der Institute, sondern auch in den in der Gebetspraxis und im Lebensstil eine ausgeprägte „marianische Modalität“ aufscheint.

Andere inspirieren - Partner in Kirche und Gesellschaft

Daher können gerade die Mitglieder der Säkularinstitute andere Gruppen und Personen inspirieren, auch die neuen geistlichen Bewegungen. Sie können aus der eigenen Erfahrung leicht Trainingsmodelle entwickeln, wie sich junge Menschen zur Annahme dieser Sendung hinführen lassen. Dabei kommt es darauf an, dass nicht nur Interessentinnen und Interessenten für die Säkularinstitute auf diese zugehen, sondern dass sich die Institute selbst für junge Männer und Frauen öffnen und ihnen für ihre welthaften Existenz einen Horizont der öffnen. Auf diese Weise können sie auch die Volksfrömmigkeit derer beseelen, die von religiösen Erlebnissen und Wallfahrten angezogen werden oder im Sinne der charismatischen Bewegung geistliche Erfahrungen suchen. Die Säkularinstitute werden daher leicht zum orientierenden Partner der zum Teil (zeitweise) nach den evangelischen Räten lebenden Kernkreise der neuen kirchlichen Gemeinschaften.

Bei diesem Dienst geht es aber nicht primär um die organisatorische Selbstaufbauung der einzelnen Institute, sondern um die Profilierung für den Dienst in ei-

ner experimentierbereiten und existenziellen Welthaftigkeit. Das verlangt auch ein neues Miteinander von Frauen und Männern, von Priestern und Laien in den Säkularinstituten, wie es sich auf der Weltkonferenz der Säkularinstitute in Mexiko in groben Linien abgezeichnet hat als ein Netzwerk der Charismen welthafter Existenz, das von einer lebendigen Christuserfahrung - wie im Leben und Wirken des Völkerapostels Paulus - inspiriert ist. Sie tragen gegenseitig zum vitalen Aufbau ihrer Gemeinschaften bei, werden zum einem apostolischen Verbund in Kirche und Welt. Die Absicht, mehr in der Internetkommunikation aktiv zu werden, liegt in der Richtung dieses Trends.

Nicht überall in der Weltkirche wird schon mit diesem Potential der Säkularinstitute gerechnet, wie das chilenische Ehepaar Luis Jenssen und Pilar Escudero de Jenssen in einem Gespräch berichtete. Beide hatten auf Einladung von Papst Benedikt XVI. als Experten an der Versammlung in Aparecida teilgenommen. Emilio Tresalti informierte in Guadalajara von zeitweisen strukturellen Änderungen bei der Kongregation für das gottgeweihte Leben und für die Vereinigungen des apostolischen Lebens in Rom, bei denen die Säkularinstitute strukturell in den Hintergrund träten. Damit wurden auch resignative Tendenzen gegenüber den Säkularinstituten angesprochen und die gesteigerten römischen Erwartungen an die neuen geistlichen Bewegungen und ihre Kernkreise berücksichtigt.

HERTA SCHLOSSER „DAS KAPITAL“ NEU GELESEN

Die Autorin: Herta Schlosser, geb. 1926, Dr. phil., ist emeritierte Professorin für Philosophie. In mehreren Veröffentlichungen setzte sie sich mit dem Kommunismus und der marxistischen Philosophie auseinander.

Reinhard Marx¹ geht in acht Kapiteln aus christlicher Sicht auf aktuelle Probleme ein. Eingeleitet wird das Buch mit einem Brief an seinen ‚Namensvetter‘ Karl Marx: „Statt einer Einleitung - Marx schreibt an Marx“. Beendet wird das Buch mit dem Schlusskapitel „Um des Menschen willen - Für eine Globale Soziale Marktwirtschaft“. Diese Überschrift des Schlusskapitels fasst die Thematik des Buches in wenigen Worten zusammen.

Reinhard Marx nimmt Stellung zu Fragen von Wirtschaft und Politik aus der Sicht der Katholischen Soziallehre. Er verweist auf die Prinzipien. Das christliche Menschenbild - Personalität - ist der „Dreh- und Angelpunkt der kirchlichen Soziallehre“. In diesem Zusammenhang geht Reinhard Marx auf den Personbegriff und damit auf das Thema Trinität ein: das Verhältnis von Selbststand und Relation. Das ist auch Ausgangspunkt der christlichen Anthropologie.

Das gilt auch für den Staat. Der Sozialstaat, „der nicht nur den Einzelnen, sondern die Menschen in ihrem Miteinander sieht, setzt im Grunde voraus, dass das Prinzip der Personalität, wie es im christlichen Menschenbild vorgestellt wird, als Orientierungs- und Handlungsrahmen im politischen, ökonomischen, gesellschaftlichen Leben und auch als Wertmaßstab im persönlichen Leben stark bleibt“. Auch die Marktwirtschaft ist kein Selbstzweck. „Zweck an sich ist nur der Mensch mit seiner Personwürde“. Der Markt ist ein Mittel im Dienst des Menschen.

Ein falsches Menschenbild, umgesetzt in ein politisches Programm, richtet sich gegen den Menschen „mit furchtbaren Auswirkungen“. Das zeigt das politische Programm von Karl Marx, hinter dem ein bestimmtes Menschenbild steht. „In seinen frühen Schriften spricht er von der ‚Selbsterzeugung‘ des Menschen in seiner Arbeit. Damit meinte er aber nicht die individualistische Vorstellung von der tätigen Selbstverwirklichung des Einzelnen, sondern er sprach von einem ‚gegenständlichen Wesen‘ des Menschen, das sich in dem ‚werk tätigen Gattungsleben‘ realisiert. ... Nicht der Einzelne steht im Vordergrund, sondern die Gattung, das Kollektiv; und nicht Vernunft, Geist oder Seele machen das Wesen des Menschen aus, sondern seine Arbeit unter dem Regime der herrschenden Produktionsverhältnisse. Der Mensch ist Schöpfer seiner selbst.“ Karl Marx wollte einen ‚neuen Menschen‘ schaffen und neue Formen des menschlichen Zusammenlebens. Die Familie bei-

¹ Reinhard Marx: Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen. Unter Mitarbeit von Dr. Arnd Küppers, München 2008.

spielsweise war für ihn auch eine „konservative Institution, einer der tragenden Stützpfeiler der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsordnung, die er bekämpft hat“. Der Gegensatz zwischen Christentum und Marxismus ergibt sich aus dem Menschenbild.

Reinhard Marx liegt vor allem die Freiheit am Herzen, das christliche Freiheitsverständnis ist ihm sehr wichtig. Er geht auf das Verständnis von Freiheit ein im Marxismus, Liberalismus und Christentum.

Der klassische Liberalismus betrachtete den Staat „als eine ständige potenzielle Bedrohung für die Freiheit“. Dieses Misstrauen will Reinhard Marx nicht verwerfen, denn auch die Kirche hat „hinreichend leidvolle Erfahrungen mit staatlichen Ein- und Übergriffen in ihre ureigensten Angelegenheiten sammeln können“. Karl Marx anerkannte die liberale Position nicht, der politische Liberalismus garantiere lediglich eine formelle Freiheit.

Freiheit darf selbstverständlich nicht mit Beliebigkeit verwechselt werden. Freiheit ist gebunden an das Wahre und das Gute, das ist das Freiheitsverständnis des Christen. Die Freiheit - auch Forschungsfreiheit und wirtschaftliche Freiheit - wird unter anderem „von der Menschenwürde und dem Gemeinwohl markiert“. Die Frage der Freiheit steht „auch im Mittelpunkt der kirchlichen Sozialverkündigung“.

Reinhard Marx hebt allerdings hervor, dass „Freiheit, auch Marktfreiheit, nur durch die staatliche Autorität gesichert werden kann“. Auch Papst Johannes Paul II. hat die „Idee der Freiheit als den zentralen Konstruktionspunkt seiner Sozialverkündigung bezeichnet, die sich besonders in den drei großen Sozialzyklen *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) und *Centesimus annus* (1991) niedergeschlagen hat“.

Die Marktwirtschaft schuf zwar die Grundlage für den Wohlstand. Aber die freie Marktwirtschaft bedarf eines gewissen Maßes „an staatlichen Eingriffen und Regulierung“. Reinhard Marx verweist auf sein sozialetisches Denken, das von der kirchlichen Soziallehre geprägt ist, „die seit jeher Solidarität und Subsidiarität“ als ‚Baugesetze der Gesellschaft‘ versteht. Das heißt, neben dem genannten Personprinzip gehört das Solidaritätsprinzip und das Subsidiaritätsprinzip zum Inhalt der Katholischen Soziallehre. Das Subsidiaritätsprinzip wurde in der Sozialzyklika ‚Quadragesimo anno‘ (1931) formuliert.

Reinhard Marx verteidigt aus der Sicht der Katholischen Soziallehre „das Eigentum und die Rechte der Eigentümer, auch der Kapital-Eigentümer“. Das Kapital gehört den Menschen. Die Katholische Soziallehre sieht „die Begriffe der Gerechtigkeit und der Solidarität in engem Zusammenhang mit dem Gemeinwohl“.

Neben den prinzipiellen greift Reinhard Marx auch viele geschichtliche Aspekte auf, vor allem die Bedeutung von Karl Marx. Dieser setzte nicht auf Reform, sondern auf Revolution. Anders als Bischof Ketteler hielt sein Zeitgenosse Karl Marx „einen ‚dritten Weg‘ zwischen Kapitalismus und Kommunismus nicht für möglich“. Aber das Modell der Zentralverwaltungswirtschaft ist gescheitert. Reinhard Marx erinnert daran, dass Papst Benedikt XVI. in seiner Enzyklika ‚Deus Caritas est‘ von

2005 „Ketteler als einen der wichtigsten Wegbereiter der kirchlichen Soziallehre“ würdigt.

Karl Marx glaubte nicht an die „soziale Verantwortung gegenüber den eigenen Mitarbeitern und dem ganzen Gemeinwesen“ seitens der Unternehmer. Wohl ging es ihm um die Zusammenarbeit aller Nationen und Völker. Deshalb hatte er bereits 1864 die *Erste Internationale* gegründet. Aber für Karl Marx und seine Anhänger war Solidarität bloß Klassensolidarität (Arbeiterklasse).

Reinhard Marx zitiert ausführlich aus der Schrift *Das Kapital* von Karl Marx, weil dieser sich die Frage stellt, wie es zum Kapitalismus hat kommen können und er bezieht sich dabei auf die „Legende vom theologischen Sündenfall“. Der Kapitalismus ist für Karl Marx in sich schlecht, er teilt die Menschheit in zwei Klassen: „einerseits die Klasse der Ausbeuter und andererseits die im Lauf der Geschichte immer weiter anwachsende Klasse der Ausgebeuteten“. Wenn Karl Marx recht gehabt hätte mit seiner Analyse, dann wäre die Marktwirtschaft abzulehnen. Ist der Kapitalismus ein in sich schlechtes System? Dass Unternehmergeist erstickt wurde, ist ein „wesentlicher Grund dafür, dass die kommunistische Zentralverwaltungswirtschaft gescheitert ist“.

Reinhard Marx ist „ein entschiedener Gegner“ der Theorien von Karl Marx. Reinhard Marx bleibt Bischof Ketteler treu, der sich wie Karl Marx „gegen einen primitiven und grenzenlosen Kapitalismus gewendet hat, der das marktwirtschaftliche System aber nicht abschaffen, sondern sozial weiterentwickeln wollte“.

Reinhard Marx betont, die Wirklichkeit ist komplexer und daher ist zu differenzieren. Als These vertritt er: „Die Arbeit und die arbeitenden Menschen haben Vorrang vor dem Kapital.“ Eigentum soll nicht aufgehoben werden, sondern es verpflichtet. Aber es gilt -wie gesagt - das Prinzip des Vorranges der Arbeit vor dem Kapital, weil die Arbeit Anteil an der Würde des Menschen ist. Die vielen Möglichkeiten auf globaler Ebene „haben in dem alten Konflikt zwischen Arbeit und Kapital die Gewichte eindeutig zu Gunsten des Kapitals verschoben“.

Nach der Auffassung von Reinhard Marx ist die Soziale Marktwirtschaft auch heute der richtige Weg „ohne vernünftige Alternative“. Er verweist auf die der katholischen Weltkirche eigene globale Perspektive. Es geht bei der kirchlichen Soziallehre um den „Dreiklang“ von lehramtlicher Verkündigung, wissenschaftlicher Reflexion und sozialer Bewegung der Gläubigen“.

Reinhard Marx weist auf den von der christlichen Sozialethik formulierten ‚Dritten Weg‘ hin zwischen liberalem Individualismus und sozialistischem Kollektivismus. Das ist eine Position zwischen den Extremen, aber mit einer ‚Schlagseite‘ zum Liberalismus“, das heißt die Betonung der Freiheit. Marktwirtschaft muss in einem Ordnungsrahmen stattfinden, „der gemeinwohlorientiert ist und Raum lässt für eine institutionalisierte Solidarität in einem funktionierenden Sozialstaat, und zwar im Blick auf das ‚Weltgemeinwohl‘“. Es geht um die Beziehung zwischen Marktwirtschaft und Sozialstaat.

Daher hält Reinhard Marx ein Umdenken im Bereich der staatlichen Sozialpolitik für erforderlich, der traditionelle Sozialstaat bedarf der Reform. Es geht um das

Verständnis von sozialer Gerechtigkeit als *Beteiligungsgerechtigkeit*, das heißt, um Selbstständigkeit und Eigenverantwortung, nicht um den ‚Versorgungsstaat‘. Reinhard Marx plädiert „für einen kraftvollen Staat, der verlässliche Rahmenbedingungen setzt, für ein Gemeinwesen, das jedem eine Chance gibt“.

Der Prozess der Globalisierung hat uns allerdings „an einen Wendepunkt unserer Wirtschafts- und Sozialgeschichte geführt“. Die Globalisierung der Märkte muss von einer durchdachten Ordnungspolitik begleitet werden. Die Globalisierung ist „eine menschliche Gestaltungsaufgabe“. Für Reinhard Marx ist die universale Ausrichtung des christlichen Glaubens entscheidend. Es bedarf eines fairen politischen Ordnungsrahmens für den Globalisierungsprozess. Reinhard Marx betont, dass ihm klar ist, dass das von ihm „skizzierte Modell der Beteiligungsgerechtigkeit nicht so konkret ist, dass bestimmte Reformschritte aus diesem unmittelbar abgeleitet werden könnten“. Dennoch wäre seinem Buch *Das Kapital* ein Einfluss zu wünschen wie dem gleichnamigen Buch *Das Kapital* seines ‚Namensvetters‘ Karl Marx.

BUCHBESPRECHUNGEN

Gott denken und bezeugen. Festschrift für Kardinal Walter Kasper zum 75. Geburtstag. Hrsg. von George Augustin und Klaus Krämer. Herder Verlag, Freiburg / Basel / Wien 2008.

Diese Festschrift wurde im Jahr 2008 Kardinal Walter Kasper zu seinem 75. Geburtstag in Schönstatt im Rahmen eines in der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar veranstalteten dreitägigen Symposiums feierlich überreicht. Auf dem Symposium selbst wurde über Gott theologisch auf höchstem Niveau reflektiert und kritisch disputiert. Gleichzeitig konnte auch der vierte Band der Reihe „Walter Kasper. Gesammelte Schriften“ (WKGS) herausgegeben und unter Mitwirkung des an der genannten Hochschule etablierten „Kardinal Walter Kasper Instituts“ dem Geehrten feierlich überreicht werden: die zuerst vor 25 Jahren erschienene und inzwischen zum theologischen Klassiker avancierte Gotteslehre Kaspers mit dem Titel „Der Gott Jesu Christi“ (vgl. meine Besprechung in dieser Zeitschrift). An dieser Gotteslehre orientiert sich die vorliegende Festschrift in Inhalt und Aufbau. Sie besteht außer dem Geleitwort Papst Benedikts XVI. und dem Vorwort der Herausgeber aus vier Teilen: Im ersten wird die Frage nach Gott gestellt, im zweiten Teil kommt das christliche Gottesverständnis zur Sprache, während im dritten konkrete Formen christli-

cher Spiritualität und im vierten abschließenden Teil stärker die ebenso differenzierte wie globalisierte Weltgesellschaft als Adressat der Weitergabe des Wortes Gottes in den Blick genommen wird.

Zunächst also wird nach Gott gefragt (13 – 126). Dabei treten so unterschiedliche Fragesteller auf wie Eberhard Jüngel, Bruno Forte, Magnus Striet, Bernd J. Hilbert, Annette Schavan und schließlich Jürgen Werbick. Sodann wird unter der Überschrift „Der Gott, den wir glauben“ der Gott Jesu Christi thematisiert (127 – 314). Der ehemalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Kardinal Lehmann, reflektiert dabei über Gott als das bleibende Geheimnis, Roland Kany über die Suche Augustins nach Gott und Hermann J. Pottmeyer über ein zentrales Anliegen der Gotteslehre Walter Kaspers: über die Vermittlung der Gotteslehren des Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzils. Jochim Schmiedl untersucht ebenfalls die Gotteslehre des Vat. II und verortet sie behutsam im komplex-komplizierten Kontext der Gegenwart. Peter Hünemann indes kritisiert die Trinitätslehre und ihre Begrifflichkeit, greift dabei auf Thomas von Aquin zurück und kreiert schließlich „Sprachregeln für die heutige Verkündigung“ des dreifaltigen Gottes. Otto Wahl indes bedenkt die biblischen Erscheinungsformen Gottes, während Thomas Söding kenntnisreich das „Hauptgebot in der Ver-

kündigung Jesu“ im Blick auf die Synoptiker untersucht. Abgeschlossen wird dieser zweite Hauptteil einerseits mit einem Beitrag von Günther Wenz über den Dekalog in Luthers Katechismen und andererseits von Dorothea Sattler, die eine in der Tat unvertraute Frage stellt: „Lebt Gott mit ökumenischen Erwartungen?“

Dass das Nachdenken über und das Reden von Gott einmünde in das immerwährende Gotteslob, in das denkende Danken und das Reden mit Gott, in die Eucharistie und generell in ein dichtes spirituelles, womöglich mystisches Leben, das seinerseits wiederum die Theologie neu inspiriert und allererst in Form bringt, war und ist vielfach erklärte Option Walter Kaspers. Insofern ist es durchaus folgerichtig, dass auch in seiner Festschrift zwei weitere Themenkreise angefügt werden, die genau diese doppelte Ausrichtung der Theologie Kaspers berücksichtigen: Sie stehen unter der Überschrift „Gott, den wir erfahren“ (315 – 478) und „Gott, den wir bezeugen“ (481 – 639). Während Alois M. Haas über die „Gotteserfahrung der Mystik“ reflektiert, vergleicht Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz die philosophischen Elemente der Gotteserkenntnis bei Meister Eckhart und Edith Stein. Paul Rheinbay thematisiert die Nacht des Glaubens, aber, bedenkenswert: nicht, wie so oft, im Blick auf den einzelnen Glaubenden, sondern im Blick auf die Kirche in ihrer universalen Weite.

Bedenkenswert auch das, was Markus Schulze zum Problem der himmlischen Gottesschau bei Tho-

mas von Aquin zu sagen weiß. Hier zeigt sich wieder einmal das, was ich schon an anderer Stelle betont habe: Dass, wer sich mit den „Alten“ auseinandersetzt, darauf gefasst sein muss, dass er Entdeckungen macht, die die oft selbstgenügsame Ruhe der Gegenwart stören. Wir sehen es: Der Aufsatz von Schulze, diesem ausgewiesenen Thomas-Kenner, enthält geistigen Sprengstoff. Denn was wird gesagt? Problematisiert wird unsere menschliche Gotteserkenntnis; und zwar nicht nur die in hiesiger, sondern auch die in jenseitiger Existenz. Hätten die Herausgeber selbst Schulzes Aufsatz aufmerksam gelesen, hätten sie womöglich Konsequenzen ziehen müssen. So hätten sie z. B. vorsichtiger bei der Formulierung der Überschrift dieses dritten Teils, vielleicht sogar zurückhaltender bei der Titulatur der Festschrift selbst sein dürfen:

Können wir „Gott denken“, wenn Gott erklärtermaßen doch jene Wirklichkeit ist, worüber hinaus, wie Thomas mit Anselm von Canterbury sagt, nicht nur nichts Größeres gedacht werden kann, sondern vor allem jene Wirklichkeit ist, die größer ist als all unser Denken? Wir können Gott nur kraft des Heiligen Geistes erkennen, keineswegs aber kraft unserer eigenen Vernunft. Und was ist mit der viel zu oft und heute allzu leichtsinnig in den Mund genommenen Rede von der Gotteserfahrung? „Gott, den wir erfahren“, so lautet die Überschrift des dritten Hauptteils des vorliegenden Buches. Recht naiv formuliert, kann man nur sagen, wenn man den Artikel von Schulze

erst nimmt. Wir Menschen erfahren dieses und jenes, aber erfahren wir Gott? Können wir ihn überhaupt erfahren? Natürlich: Wir nehmen teil am Leben Gottes, aber nur, wie George Augustin richtig darlegt, weil er selbst uns „daran“, d. h. an sich selbst, teilnehmen lässt: durch Christus im Heiligen Geist. Unsere Teilnahme ist Teilhabe am Leben Gottes. Sie fundiert wiederum auf einer vorausliegenden Teilgabe Gottes an uns. „Gotteserfahrung“ ist, wenn es sie gibt, „Christuserfahrung“, die wiederum nur im Glauben, d.h. kraft des Heiligen Geistes möglich ist. Nicht von ungefähr verweist Helmut Hoping in seinem Beitrag auf die „Theozentrik und Christozentrik in der Liturgie“ und Manfred Probst fragt kritisch, wie weit die nachkonziliare Liturgiereform diese Aussage, dass „all das in der Kraft des Heiligen Geistes“ (SC 6) geschieht, überhaupt schon eingeholt habe.

Der letzte und vierte Hauptteil ist mit „Gott, den wir bezeugen“ überschrieben (479 – 639). Hier wird von Bischof Kurt Koch über die Gottesfrage in Gesellschaft und Kirche nachgedacht, während Bischof Gerhard Müller mit gewohnt kritischem Blick nach dem vergessenen Gott fragt und die „Gotteserfahrungen in unserer Zeit“ als Versuche entlarvt, den „Faktor Gott“ in die „reine Innerweltlichkeit“ herunterzuziehen. Erst in der „Begegnung mit Jesus Christus“ und seiner Teilnahme an seinem Sein erfahre ich Gott. Bedenkenswert auch, weil von radikaler Wahrhaftigkeit geprägt (hier ist bes. auf seine „Nachbemerkung“ hinzuwei-

sen, S. 540 f.), der Beitrag von Hans Kessler, dem ehemaligen ersten Assistenten Walter Kaspers in Münster. Kessler setzt sich mit dem Atheisten Burkhard Müller so auseinander, dass dieser ihn verstehen kann: nicht so sehr binnentheologisch, sondern stark anthropologisch und religionsphilosophisch argumentierend.

Auf den Kreationismus, dem Intelligent Design und dem Darwinismus konzentriert sich Armin Kreiner, indes Heribert Niederschlag auf das Leben und Wirken der Gründerin der Franziskanerinnen von Waldbreitbach, Margaretha Rosa Fleisch, verweist, die durch ihre täglich-tätig gelebte Nachfolge Christi den Gott der Liebe und des Lebens bezeugt hat. Peter Walter stellt die Gotteslehre des Raimundus Lullus vor und belegt nochmals: sich mit den „Alten“ zu beschäftigen, ist alles andere als Zeitverschwendung: Es ist für die Wahrheitssuche absolut notwendig. So wird z. B. im Blick auf die Darlegungen des mittelalterlichen Laientheologen aus Mallorca die Frage wach, ob es überhaupt möglich ist, dass Gott als Gott sich ein für allemal offenbaren kann, wenn er nicht als der dreimal eine Gott zur Geltung kommt. André Ritter greift diese Frage auf und führt sie in den christlich-islamischen Dialog der Gegenwart ein, die Bedeutung des trinitarischen Gottesverständnisses für Offenbarung unterstreichend.

Auch der letzte Beitrag verdient noch einmal alle theologische Acht- und Aufmerksamkeit, auch die des Systematikers. Er stammt von Günter Riße und verweist auf eine Per-

son, von der in der Gotteslehre Kaspers keine Rede ist: auf Maria von Nazareth. Auch sie, ja gerade sie bezeugt Gott. Als „Gott demütig ergebene“ Frau und als „Mutter des Propheten Jesus“ genießt sie im Islam höchstes Ansehen und tiefe Verehrung. „Maria – Grenzgängerin im Gottes-Glauben von Christen und Muslimen“ sollte in der Tat stärker innerhalb des Dialogs zwischen Christen und Muslimen ins Gespräch gebracht werden. „Maria ist den Gläubigen aus beiden Religionen Vorbild und Ermutigung im Glaubenszeugnis. Als eine vollkommene Heilige ist sie ein Biotop des Heils für unsere Zeit“ (639). Allerdings: nachdenklich stimmt mich die Beobachtung, die ich vor einigen Monaten in Ephesus, im „Haus der Maria“, machte. Wer dort sichtlich innig und hingebungsvoll zu Maria betete, waren Muslime, keine Christen. Die Christen gingen mehr oder weniger ratlos und achtlos an ihrem Bild vorbei, eine Beobachtung, die leider auch andere gemacht haben und machen und mir von Kennern der Szene bestätigt wird. Mit anderen Worten: Das Konzept, Maria gleichsam als „Brückenschlag“ zwischen den Religionen einzuführen, geht nur auf, wenn Maria auch im Christentum wieder als die Frau entdeckt und verehrt wird, als die sie das Zweite Vatikanische Konzil erneut vorgestellt hat. Doch wer spricht heute noch von ihr? Wer kennt ihre heilsgeschichtliche Stellung und Sendung? Hier ist noch viel zu tun.

Leider fehlt ebenso ein auf den Anmerkungsapparat rekurrerendes

Literaturverzeichnis wie ein die wissenschaftliche Arbeit mit diesem Buch erleichterndes Personen- und Sachregister. Das angehängte Mitarbeiterverzeichnis ist nicht ganz fehlerfrei (z. B. muss es auf S. 641 „Pottmeyer“ nicht „Pottmever“ heißen). Dennoch: Alles in allem eine facettenreiche Festschrift mit über dreißig Beiträgen zur Gotteslehre auf höchstem theologischen Niveau, für die den Herausgebern nur zu danken ist.

Manfred Gerwing

KASPER, Walter: Der Gott Jesu Christi. Freiburg / Basel / Wien 2008 (= Walter Kasper. Gesammelte Schriften Bd. 4).

Nach 25 Jahren erscheint nun – innerhalb der unter Mitwirkung des „Kardinal Walter Kasper Instituts für Theologie, Ökumene und Spiritualität“ (Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar) herausgegebenen „Walter Kasper. Gesammelte Schriften (= WKGS) – eine Neuauflage jenes Werkes vom jetzigen Kardinal, das eine ganze Generation von Theologie Studierenden beeinflusst hat und inzwischen zweifellos zum theologischen Klassiker avancierte: sein Buch vom Gott Jesu Christi. Und es lohnt sich in der Tat, dieses Buch nach Jahren erneut in die Hand zu nehmen und das dort Ausgeführte unter inzwischen gewandelter Perspektive zu bedenken. Der Autor selbst fordert dazu in seinem umfangreichen „Vorwort zur Neuauflage“ (9 – 38) auf: „Die Theologie“, so heißt es dort, könne ihre Relevanz

„im Haus der Wissenschaften, in der Welt der Kultur und im Leben der Kirche“ nur wahren, „wenn sie ihre unverwechselbare Identität als Theologie, d. h. als Rede von Gott bewahrt, und wenn Theologie und Kirche nicht zu ethisch-moralischen Anstalten verkommen. Es ist darum Zeit, von Gott zu reden“ (9).

Das Wort ist heute aktueller denn je: Im Zuge gegenwärtiger Studien- und Universitätsreform, von flächendeckender Modularisierung und Durchsetzung von Bachelor- und Masterabschlüssen auch in der Theologie müssen die Akzente richtig gesetzt werden. Was vielfach und gerade innerhalb des „theologischen Alltagsgeschäfts“ gar nicht so einfach ist; denn auch hier herrscht – ebenso wie in allen geisteswissenschaftlichen Disziplinen – das durch Politik, Wirtschaft und finanzkräftigen Interessenverbänden forcierte pragmatische Wissenschaftsverständnis vor.

Dieses geht davon aus, dass ein Studium um so „wissenschaftlicher“ ist, je mehr und je unmittelbarer es die Menschen zu situationsgerechtem Handeln qualifiziert. In der Tat geht es heute vorwiegend um Erkenntnisse mit „qualifikatorischer Kompetenz“ und „qualifikatorischen Effekten“. Dabei wird aber die Wirklichkeit vornehmlich unter der Perspektive ihrer Handhabbarkeit und Anwendbarkeit in den Blick genommen. Es geht um Berechnung und Berechenbarkeit, verbunden mit der stark ausgeprägten Tendenz, alles, was noch nicht handhabbar und berechenbar ist, handhabbar und berechenbar zu machen, nicht selten mit

der bösen Folge, dass jene Wirklichkeitsbereiche gar nicht mehr als solche wahr- und ernst genommen werden, die sich gegenüber Handhabbarkeit und Berechenbarkeit sperren.

Theologie, die noch wirklich Theologie im von Kasper genannten Sinn ist, gehört zu diesen „sperrigen Disziplinen“. Sie hat es ja mit einer Wirklichkeit zu tun, die gerade nicht „handhabbar“ und „berechenbar“ ist, mit einer Wirklichkeit auch, die sich, wie Anselm von Canterbury bereits betont hat, gerade dadurch auszeichnet, dass der Mensch sie nicht „in den Griff“ und unter den Begriff bekommen kann, mit einer Wirklichkeit nämlich, „worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“ (Prosl. 2), ja mit einer Wirklichkeit, die „größer ist als alles, was gedacht werden kann“ (Prosl. 15).

Doch kurz zurück zum Vorwort vorliegender Neuausgabe! Hier schwindelt der Kardinal ein wenig. Das Vorwort zur Neuausgabe ist nämlich gar kein „Vorwort“. Es ist eine ausführliche Hinführung zu einem Werk, das vor einem Vierteljahrhundert geschrieben wurde und heute in seiner provozierenden Herausforderung nur verstanden wird, wenn es neu zur Geltung kommt. Mit anderen Worten: Es geht dem Vf. in seinem „Vorwort“ darum, zu einer Relecture des Klassikers anzuregen. Und, um es vorweg zu sagen: Es gelingt ihm meisterhaft.

Zunächst bestimmt er „den Ort und die Relevanz der Gotteslehre“. Und in seiner Kritik an den vielen Missverständnissen, Verkürzungen und Besudelungen Gottes in unserer

Zeit nimmt er kein Blatt vor den Mund. Da ist die leichtfertige Rede von den vielen „Gotteserfahrungen“, die man angeblich gemacht habe bzw. immer noch mache. Da ist die verniedlichende Rede vom ach so „lieben Gott“, die gerade auch im Raum kirchlicher Frömmigkeit gepflegt werde, aber nichts mehr von jener Wirklichkeit ahnen lasse, die „dem Mose im lodernden Feuer erschienen“ sei, von jenem Gott auch, der Herr ist über Leben und Tod. Dieser Gott aber ist es, „den kein Auge gesehen“, von dem aber der Sohn Kunde gebracht hat (Joh 1,18): der Sohn, der das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ ist und von dem gilt, dass, wer ihn, den Sohn, sieht, den Vater sieht (Joh 14,9).

Entsprechend diesem hier nur angedeuteten dezidiert christologischen Ansatz seiner Gotteslehre verfährt Kasper im vorliegenden Buch: „Die Frage nach Gott heute“, wie der Titel des ersten Teils des vorliegenden Bandes überschrieben ist (45 – 225), kann letztlich nicht durch philosophische Analysen und (Gegen-)Argumente beantwortet werden, sondern einzig und allein mit dem, der uns überhaupt ermächtigt, von Gott zu sprechen: Jesus von Nazareth.

Nicht von ungefähr konzentriert sich der zweite Hauptteil, der zugleich das Zentrum des Buches bildet, auf die „Botschaft vom Gott Jesu Christi“ (229 – 361). Denn um es deutlich zu sagen: Christen sprechen nur deswegen von Gott, weil sie diesen Jesus von Nazareth als den Christus bekennen. Dass dieser

Jesus von Nazareth aber der Christus ist, erkennt niemand, weil er so „schlau“ oder so „fromm“ ist. Nein, der Mensch erkennt die Wahrheit des Wortes Gottes, insofern er sich dem Geist öffnet, insofern er „vom Heiligen Geist“ erfüllt wird. Kraft des Heiligen Geistes wird, angesprochen vom inkarnierten Wort Gottes, die Wahrheit des Wortes Gottes, d. h. das Wort Gottes als Wort Gottes und damit Gott selbst erkannt. Damit werden die trinitätstheologischen Zusammenhänge bereits in diesem zweiten Hauptteil vorliegenden Werkes grundgelegt, können aber erst im dritten Teil, überschrieben mit „Das trinitarische Geheimnis Gottes“ (363 – 479), ausgeführt, dogmengeschichtlich entfaltet und gegenwartsorientiert erörtert werden. Dabei unterstreicht Kasper: „Der Gott Jesu Christi, der Gott also, der sich durch Jesus Christus im Heiligen Geist zu erkennen gibt, ist die letzte, eschatologische-endgültige Bestimmung der unbestimmten Offenheit des Menschen; er ist demnach auch die christliche Antwort auf die Situation des modernen Atheismus“ (478).

Mit anderen Worten: Kasper lässt sich in seiner Theologie vom „modernen Atheismus“ herausfordern. Ihm, dem „modernen Atheisten“, will Kasper Rede und Antwort stehen, ihm vor allem will er Rechenschaft von seinem Glauben geben (vgl. 1 Petr 3,15). Wer diese Zielrichtung aus dem Blick verliert, wird dem theologischen Anliegen des jetzigen Kardinals nicht gerecht. Doch wie stellt sich der „moderne Atheismus“ heute dar? Nicht mehr so wie noch

vor 25 Jahren, nicht mehr so sehr „systemisch“ verankert und gleichzeitig strukturell am Ende. Heute organisiert sich der Atheismus weltweit neu und – vor allem: mit neuer Aggressivität. Das theologische „Antwort-Programm“ jedenfalls, das Kasper vor 25 Jahren vorgelegt hat, hat es in sich und muss heute weiter gedacht werden: Es ist das Programm einer „theologischen Theologie“, d. h. einer Theologie, die all jenen Theologen eine durchaus polemisch formulierte Absage erteilen will, die meinen, nicht mehr von Gott, schon gar nicht vom dreifaltigen Gott, sondern vielmehr vom Menschen reden zu müssen.

Kasper hingegen unterstreicht: Theologie muss Theologie bleiben, gerade dann, wenn es um den Menschen geht. Eine reine Anthropologie fällt in sich zusammen. Sie muss umfassen und gehalten werden von der Theologie: von der „theologischen Theologie“, d. h. von einer expliziten Trinitätstheologie. Soll die Antwort auf die Frage nach dem Menschen „nicht auf halbem Wege stecken bleiben und soll sie den Gott Jesu Christi voll zur Geltung bringen, dann ist das nur in Form des trinitarischen Bekenntnisses möglich“ (479). Kasper hat Recht: Wir dürfen nicht, wie es heute bereits in der Theologie gar nicht so selten geschieht und vor allem im Blick auf den in der Tat notwendig zu führenden Dialog mit den Weltreligionen propagiert wird, trinitätstheologisch und christologisch „abrüsten“, sondern im Gegenteil: Wir müssen die Stärken unseres Gottesverständnisses ins Gespräch

bringen: Christen glauben an einen Gott, der Liebe ist (1 Joh 4,8). In diese Liebe hinein ist der Mensch aufgenommen: in die Liebe zwischen Vater und Sohn, die der Heilige Geist selbst ist. Der dreimal eine Gott ist selbst der Grund dafür, dass, wie Joseph Kantenich formulieren konnte, Gott uns „nicht liebt, weil wir so brav sind, sondern weil er so gut ist“.

Dem Verlag wie auch dem Kardinal Walter Kasper Institut der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar sei für diese sorgfältig erstellte Neuauflage aufrichtig gedankt!

Manfred Gerwing

TREUTLEIN, Josef, Maiandachten. Modelle und Anregungen, Freiburg: Herder 2009, 80 S.

Josef Treutlein, u.a. bekannt als Initiator des „Fränkischen Marienweges“ und Mitherausgeber einer vierbändigen Reihe von Marienandachten im Echter Verlag, hat nun im Herder Verlag ein Buch mit Vorschlägen für Maiandachten angeboten. Es werden sieben Modelle zu verschiedenen Themen vorgestellt: Maria, die Makellose, die offene Tür, die Pilgerin, die Schützerin des Lebens, die Aufmerksame, die Begleiterin, die Mutter der Kirche. Nicht alle Andachten stammen vom Herausgeber selbst. Besonders sichtbar wird Treutleins persönliche Handschrift in der dritten Andacht: Die Pilgerin - oder: Mit Maria unterwegs. Auch wenn man die Andachten nicht wortwörtlich übernimmt, sie können Anregungen für eine kreative Gestal-

tung von Maiandachten bieten. Wie Treutlein in der Einführung betont, ist ihm eine gute Verknüpfung von Marienverehrung und Anbetung Gottes wichtig. Er schreibt: „Maria selbst ist das beste Beispiel, wie ein Mensch aus ganzem Herzen Gott anbetet. Echte Marienverehrung führt hin zur Anbetung Gottes und zu einem Le-

ben nach seinem Willen.“ Entsprechend gehören zu den von ihm vorgestellten Modellen auch Anbetungsgebete und Segensbitten.

Eine CD-Rom zum Bearbeiten und Ausdrucken der Texte ist beigelegt.

Otto Amberger