

MICHAEL HOCHSCHILD

NOTRE DAME: EINE POSTMODERNE LEKTION IN HEIMATKUNDE

Der Autor: Michael Hochschild, Forschungsdirektor und Professor für postmodernes Denken, Time-Lab Paris

Seit einigen Monaten ist Paris ein Dementi seines Ortes und geschichtlichen Ranges, denn statt wie eh und je auf den Champs-Élysées zu flanieren und dabei das Leben von seiner charmantesten Seite zu genießen, gleichsam wie Gott in Frankreich, wütet hier mit den Protesten der gelben Westen regelmäßig eine Art neuer Klassenkampf; links- wie rechtsextreme Kreise machen mit dem gemeinen Volk der Abgehängten gemeinsame Sache gegen die Zumutungen einer V. Republik, in der der Präsident fast wie ein Monarch durchregieren kann – und es auch tut, seitdem er Emmanuel Macron heißt und Frankreich gegen Widerstände von allen Seiten modernisieren will.

Sein Reformeifer ist zuweilen so ungestüm wie die Beharrungskräfte, auf die er trifft. Erhebliche Reibungsverluste auf dem Weg Frankreichs in die Zukunft sind deshalb beinahe unvermeidlich geworden – auf allen Seiten, zu gemeinsamen Lasten. „Bad news is good news“ – das gilt auch in diesen Tagen wieder; die Zeitungen sind voll davon, erst recht die sozialen Medien.

Und dennoch sind diese relativ neuen Netzwerke keine einwandfreien Nachrichtenportale. Zum ersten Mal in unserer (auch medial!) hoch beschleunigten Zeit am Übergang zur Postmoderne, sind sie zudem nicht mehr die einschlägigsten Detektoren von wesentlicher Veränderung – stattdessen ist es ausgerechnet eine brennende Kathedrale in Paris, im Zentrum des französischen Laizismus! Was bedeutet das für die Welt von heute? Und: Wie erklärt es sich?

Das erklärt sich zum einen über die neueste Geschichte jener Detektoren von sozialen bzw. kulturellen Veränderungen und zum anderen durch die Besonderheit von Notre-Dame selbst. Daraus entsteht letztlich eine postmoderne Lektion in Heimatkunde.

Zunächst zur Geschichte der Veränderungsdetektoren: Am Anfang der Moderne war das die Rolle der Wissenschaft; sie sollte sprichwörtlich Wissen schaffen über das Mögliche und das Unmögliche entsprechend bearbeiten – am besten vernichten und in Mögliches transformieren. Dann kamen die sozialen Netzwerke als hochsensible Diagnostiken auf – sie waren einfach schneller als die Wissenschaft im Entdecken neuer Chancen und Gefahren: Um eine Grippeepidemie zu erkennen, brauchte es plötzlich keine umständlichen epidemiologischen Untersuchungen mehr, sondern nur noch pure (Computer-)Technologie und eine Statistik von aktuellen Suchanfragen nach einschlägigen Symptomen. Bald wusste Google besser Bescheid über das momentane eigene Befinden als der Hausarzt, bei dem man erst auf einen

Untersuchungstermin warten musste und dann gemeinsam mit ihm auf den Befund des Labors.

Schließlich hat sich die Informationsgesellschaft so rasant weiterentwickelt, vielfältigt und differenziert, dass zu fast allem fast alles zu lesen war, auch das Gegenteil dessen, was der Fall war. Das postfaktische Zeitalter der fake news hatte begonnen. Wenn soziale Medien „berichten“, werden sie heute nicht ohne Grund von so viel Interesse wie Skepsis begleitet.

Nach Wissenschaft und sozialen Medien sind es nunmehr vor allem Kunstwerke, die sich als Detektoren des Möglichen (und damit Veränderlichen) verdient machen!

Zuerst wurde das im Kontext der Proteste der gelben Westen deutlich: Einmal abgesehen vom Umgang mit terroristischen Attentaten, war im Frankreich dieser Tage selten das Entsetzen so groß und so einhellig wie Ende 2018, als eine legendäre Statue der französischen Marianne am Arc de Triomphe mit hässlicher Absicht demoliert wurde. Es könne sich nur um vaterlandslose Schläger aus der extremistischen Szene handeln; so wurde öffentlich gemutmaßt, um das Unmögliche unaussprechlich zu machen – nämlich, dass womöglich kein gültiger „contrat social“ (Rousseau) zwischen den Bürgern Frankreichs mehr existiert, keine Gesellschaft, ebenso kein aufgeklärter Wille und letztlich auch kein Respekt vor den Symbolen nationaler Identität, den selbst die 68er Revolten damals strikt gewahrt hatten – aller Straßenschlachten um die Sorbonne zum Trotz.

Ein Kunstwerk wie das der Marianne am Arc de Triomphe, erst recht nach seiner Vandalisierung, ist weder Schein noch Vorschein, sondern Konfiguration eines bis dahin nicht gewesenen Erscheinens. Es eröffnet Möglichkeiten des Sehens und Fühlens, des Denkens und der Erfahrung; im Falle der Marianne zuerst die eines historischen Konsenses und schließlich die des aktuellen Dissenses. Kunstwerke tun dies alles nicht in einer fernen Zukunft oder im virtuellen Raum, sondern an den historischen Orten, an denen sie als bedeutende Objekte ins Bewusstsein treten.

Deshalb rückt der Brand in der Kathedrale Notre-Dame auch eine weitere hochsymbolische Veränderung in den Blick – nicht mehr die einer Gesellschaft in Auflösung wie am Arc de Triomphe, sondern die einer kurzen Besinnung auf ihre Gegenkräfte, hervorgerufen als eine Art Offenbarungsneid aller Heimatvertriebenen der modernen Gesellschaft, die händeringend nach Fixsternen ihrer Orientierung suchen.

Die tragische Geschichte des Brands von Notre-Dame bietet damit eine eher positive Lektion ins Unerwartete – sie wird buchstäblich zum Fanal eines gerade aufkommenden wissenschaftlichen Paradigmas: der Serendipität.¹ Statt wie bisher Resultate nach strenger Methodik zu gewinnen, unternimmt dieser wissenschaftliche Zeitgeist nunmehr Anleihen bei der Beobachtung des Unerwarteten und mutiert damit zu einer Art Zeitdiagnostik einer Welt in Bewegung; wobei es hierbei (ausnahmsweise) weniger auf die Bewegung ankommt, als auf die Interpretation einer Welterfahrung, die bisher in Entweder-Oder auseinander gefallen ist, in Notwendigkeit und Zufall. Nachdenkliche Christen vom Schlage eines Albert Schweitzers wussten es

¹ Vgl. Andel, P.v., Bourcier, D., *De la sérendipité*, Paris 2013.

eigentlich schon immer: Der Zufall ist der Versuch Gottes, anonym zu bleiben – und ist insofern bisweilen ein Zeichen der Zeit.

Für die Wissenschaft der Serendipität gilt in ähnlichen Sinne, was ihr der große Louis Pasteur einst ins Stammbuch geschrieben hat: Der Zufall eines Ereignisses (wie der wohl unabsichtlich entstandene Brand der Kathedrale Notre-Dame) begünstigt nur den vorbereiteten Geist – man muss sich dafür in Beobachtung schulen, um fündig und mit einer unerhörten Erkenntnis belohnt zu werden. Seine Art Elefantenhaut gegen die zunehmend härteren Einschlüge der Realität des 21. Jahrhunderts sollte man ebenso ablegen, wie die moderne Obsession jeden und alles ständig zu kontrollieren und für einwandfreie Reproduktion seiner Lebenswelt zu sorgen. All das ist als Zeichen seiner Überraschungsresistenz aufzugeben, um stattdessen wieder welt- und ergebnisoffen wahrnehmen zu können!

Genau das lehrt der Brand von Notre-Dame. Interessant ist dabei vor allem, wie er das tut: Er legt gewissermaßen eine ganze Zivilisation der Moderne auf die Couch – und hält ihr den psychoanalytischen Spiegel vor. Zivilisationskritisches darf deshalb vom Blick in diesen Spiegel durchaus erwartet werden. Wichtiger ist aber, dass er überhaupt stattfindet: Am Stadium des Spiegels erkennt zumindest jeder Lacanist (also jeder Anhänger der in Frankreich weit verbreiteten psychoanalytischen Orientierung von Jacques Lacan) sofort, die Bildung der Funktion eines neuen Ichs - der Blick in den Spiegel bringt beim Widererkennen eine neue Existenzweise zum Ausdruck, ein neues Ich eben, das genauso um sein altes Ich weiß, wie um seine neuen Bedürfnisse bzw. Sehnsüchte.

In diesem Sinne zeigt der Brand nicht etwa, dass Tragödien wie die der Kathedrale, die einst als Weindepot erhalten musste und deren erbärmlicher Zustand damals von Victor Hugo zum Stoff seines Dramas wurde, um für ihre Renovierung zu streiten, stets als Farce wiederkehren müssen – selbst wenn das Karl Marx so vorausgesagt hatte und damit bisher oft Recht behielt. Es wird freilich auch keine Komödie daraus; dafür ist das Ereignis nicht nur zu ernst, sondern zu wichtig. Diese Tragödie entpuppt sich vielmehr als unerhoffter Versuch einer neuen besseren Wirklichkeit eines neuen Ichs den Weg zu ebnen. Selbst wenn er die gesellschaftlichen Auflösungsbewegungen nicht nachhaltig stoppen kann, sein *élan vital* ist unverkennbar. Denn: Angesichts dieses Übels ist eben nicht nur unsere gewohnte (unsentimentale, also vernunftbetonte moderne) Art zu denken kompromittiert und eine neue Denkweise (wie die der Serendipität) herausgefordert (gerade so wie Ricoeur im Zusammenhang allen Übels eindringlich anmahnte, anders zu denken)², sondern sogar eine neue Weise zu handeln kristallisiert sich heraus: statt weiter destruktiv zu sein, gilt es jetzt wenigstens für einen Moment (wieder) konstruktiv zu werden. Milliardäre vergessen ihren gewohnten Geiz und spenden großzügig, alle anderen rufen einen Burgfrieden aus, um sich der Rettung der Kathedrale wenigstens nicht in den Weg zu stellen. Warum wohl?

² Vgl. Ricoeur, P., *Le mal*, Genève 2004, 7, 19, 61.

Die Frage stellt sich mit besonderem Nachdruck, denn nicht einmal als die Kathedrale Notre Dame am Montag den 15. April 2019 in Flammen stand, haben die Demonstrationen der gelben Westen in der Folge eine Pause eingelegt. Am darauf folgenden Karsamstag kam es mit inzwischen üblicher Routine zu gewaltsamen Ausschreitungen mit den Sicherheitskräften, die von einigen erbosten Demonstranten sogar aufgefordert wurden, sich lieber gleich selbst zu töten (eine dramatische Suizidwelle existiert unter den Polizisten tatsächlich) – und doch ist bei diesem Brand Wichtiges, ja Wichtigeres passiert als den tobenden Mob zur Vernunft zu bringen bzw. die Bürger mit ihrem Staat auszusöhnen: Es hat lediglich fünf Stunden gebraucht, um den Brand mit Hilfe von 400 Feuerwehrmännern zu löschen und nur zwei Tage, um den politischen Willen und die finanziellen Mittel aufzubringen, die Kathedrale so schnell wie möglich zu renovieren – über alle Interessenskonflikte zwischen den politischen Parteien und zivilgesellschaftlichen Kräften hinweg; das spricht für eine selten gewordene Einmütigkeit (zumal angesichts eines hitzig geführten Europawahlkampfes der einen gegen die anderen) und zeigt jenseits vom üblichen Gezänke um die Laizität Frankreichs (und mehr oder weniger der gesamten modernen Welt): eine gemeinsame Welt, ja die Sehnsucht nach Beheimatung darin ist immer noch möglich! Mit Notre-Dame eines ihrer herausragenden Symbole im Notfall zu retten, demobilisiert die Wut untereinander und schafft stattdessen wieder den nötigen Mut, es miteinander zu versuchen.

Nur: Was genau versucht man da miteinander? In der Presse war zu lesen, dass während des Brands kleine Gruppierungen vor den abgesperrten Bezirken kirchliche Gesänge anstimmten. Religionspraxis im öffentlichen Raum ist in Frankreich in der Tat bemerkenswert. Zu den fake news gehörten aber die Kommentare (die es mit der „ZEIT“ und dem Deutschlandfunk bis hinein in den deutschen Qualitätsjournalismus geschafft haben), es habe sich dabei um praktizierende Katholiken *und* Atheisten gehandelt.

Wenn anschließend der katholische Vordenker Jean-Luc Marion die christlichen Wurzeln Frankreichs beschwört, die in der Solidarität aller mit allen deutliche werde,³ so geht leider auch das in die falsche Richtung. Geltungsansprüche lassen sich nicht aus Genesen erzwingen – wie Foucault einst gezeigt hatte. Es tut außerdem so, als hätte der Brand den laizistischen Verblendungszusammenhang (endlich!) aufgesprengt. Dabei zeigt sich gerade an der gewaltigen internationalen Solidarität nicht zuletzt von Vertretern aus der muslimischen Welt, die zu einer zeitgleichen Tagung im nahe liegenden „Institut du monde arabe“ zusammen kamen, dass die Solidarität sich weder an Raum- noch Religionsgrenzen hielt. Das darf man bei einem Weltkulturerbe wohl erwarten, auch wenn die Erklärung für eine beeindruckende Welle der Solidarität dadurch nüchterner ausfällt.

Interessanter ist sie allemal, denn sie verbindet den Wirkungszusammenhang der Tragödie von Notre-Dame mit ihrem historischen Entdeckungszusammenhang: Tatsächlich war die Kathedrale in der Geschichte denn auch Ort religiöser

³ Siehe sein Interview in L'Express vom 24.4.2019, 25.

(Staatsbegräbnisse) wie außerreligiöser Großereignisse (wie die Krönung Napoleons), in denen sich deshalb heute alle freiwillig wieder erkennen und dabei „nach ihrer façon selig“ (so der Brieffreund von Voltaire: König Friedrich II) werden können. Ihre nahezu einzigartige historische Stellung betrifft in der Tat nicht nur mindestens alle Franzosen, sondern macht diese auch betroffen, nur eben jeden aus seinem eigenen Grund.

Gibt es also keinen allgemeinen Grund für diese schier uferlose Betroffenheit? Doch, den gibt es durchaus. Aber er liegt mehr in der Zukunft der Geschichte als in ihrer Beschwörung (seitens Jean-Luc Marions); getreu der Devise von Hölderlin: Wo Gefahr ist, wächst das Rettende – sei es der Sinn für Freiheit oder einfach nur der Mut dazu; die ehemalige französische Kolonie Algerien macht das gerade vor, indem sie sich friedlich für einen Regimewechsel einsetzt. Was heute in der gesamten modernen Welt wieder wächst, ist jedoch vor allem der Sinn für Geschichte. Statt den seelen- und weitgehend geschichtslosen Funktionalismus der Moderne weiter zu treiben, kommt es bisweilen zu einer regelrechten Vergangenheitsfixierung, die ihrem Ursprung nach so etwas wie ein Fluchtversuch vor der ungeahnten Freiheit ist, die Postmoderne nicht als „Zweite Moderne“ (Ulrich Beck) auszugestalten: Geschichte soll als Blaupause für die krisengeschüttelte Gegenwart und ihre Zukunft dienen und der Ratlosigkeit abhelfen, wie sich eventuell neu zu beheimaten wäre.⁴ In dieser Situation wird jedes Stück (gebauter/bezeugter) Geschichte umso lebendiger, aber auch persönlicher, letztlich aber auch pluralistischer durch die vielen (narrativen) Geschichten, die dadurch emporkommen, so dass am Ende ein „Übermaß der Historie, die dem Leben schadet“⁵, wie Nietzsche einst warnte, für die Zukunft doch nicht zu befürchten steht.

Es ist gleichwohl eine Art Abschiedsrede an die Moderne, die mit ihren Feuerzungen aus der verbrannten Kathedrale lodert. Fast symbolisch fügt sich da die öffentliche Ausschreibung um die Renovierung der verbrannten Kirchturmspitze, die dort erst im 19. Jahrhundert ihren Platz fand: Aus der Asche verbrauchter Sinnggebung der Moderne soll nunmehr Neues entstehen. Darauf darf man gespannt sein.

Es hat das Fanal von Notre-Dame gebraucht, um sich derzeit zumindest die Frage nach einer ersehnten Heimat, vielleicht sogar einer notwendigen Option von Heimat inmitten einer Welt voller Kontingenzerfahrungen vorzulegen bzw. ihrer erneut bewusst zu werden; in einer Welt, wo so gut wie alles auch stets anders sein könnte und es oft auch anders kommt als erwartet, sei es im Beruf oder in der Familie. Das Leben in dieser Welt gleicht einem Initiationsabenteuer: Es treibt seine Kreaturen in unheimliche Metamorphosen eines nahezu hybriden Zusammenlebens mit allgegenwärtiger Technologie (Smartphones sind da nur die ständigen Begleiter einer künstlichen Intelligenz auf dem Marsch durch alle Instanzen des einst so banalen Alltags) –weit weg von gewohnten Gemeinschafts- und Lebensvorstellungen.

⁴ Vgl. Jeannemy, J.-N., *L'actualité au regard de l'histoire*, Paris 2013.

⁵ Nietzsche, F., *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, Stuttgart 2009, 87.

Kein Wunder, dass sich so mancher am liebsten auf den Heimweg machen möchte, noch bevor er darüber nachgedacht hat, wie das möglich sein soll und gelingen könnte, ohne ein Verbrechen an der Zukunft zu begehen und sich stattdessen ruinös zurück zu verwandeln, einer Welt von Gestern anzudienen, die schon heute vergangen ist und nur als Abstellkammer des Weltgeistes zurückkommen kann, samt der Puppenstuben früherer Konventionen. Jeder, der heute nach Heimat schielt, muss deshalb entsprechende „Harmonien der Täuschung“ (Ludwik Fleck) überwinden,⁶ allem voran die Gestrigkeit und Geschlossenheit seines Weltbildes.

Das gilt wohl für Christen erst recht: Sie können sich nie ganz in der Welt beheimaten (und sei es in einer ihrer anmutigsten Kathedralen), ohne ihre Metaphysik zu verraten und das Jenseits zu säkularisieren. Ihr bester Ratgeber in dieser Übergangszeit ist immer noch Novalis, der schon zu Beginn der Moderne über ihren Tellerrand blickte als er sich in einer Novelle fragte: „Wohin gehen wir? Immer nach Hause!“⁷ Was er wohl meinte war: Mitten durch die Welt, jeder auf seine Weise. Denn, so fragt er weiter: „Wer kennt die Welt? Wer sich selbst kennt.“⁸ Das ist keine leichte Aufgabe, sondern ein metaindividuelles Schicksal – und bleibt vermutlich ein „ewiges Geheimnis“, wenn es nach Novalis geht.

Kein Wunder also, dass der Anblick eines brennenden Kunstwerks vom Rang der Kathedrale Notre-Dame einem Blick in den Spiegel unseres Unbewussten gleicht – und dabei Sehnsüchte nach Heimat preisgibt, die die Welt zurzeit angesichts ihrer ontologischen Ungeborgenheit kaum stillen kann.

Die Tragödie von Notre-Dame ist sprichwörtlich „Notre drame“/„Unser Drama“ (wie eine taz-ähnliche französische Tageszeitung tags drauf titelte)⁹. Das Entscheidende daran ist wohl, dass es anscheinend noch ein solches „uns“ gibt, das ein dramatisches Weltverhältnis bezeugt. Wenn es heute angesichts von überwältigender Not vorübergehend wieder gelingt, die Welt davon abzuhalten, sich zu desintegrieren, wie Albert Camus 1957 in seiner Nobelpreisrede so helllichtig forderte, ist das nicht nur eine gute Nachricht für alle Heimatvertriebenen der modernen Gesellschaft, sondern wahrscheinlich die fundamentale Bedingung der Möglichkeit dafür, gemeinsam eine neue Welt zu schaffen, ohne dass die alte in einem Inferno endet: Postmoderne – das ist der Name dieser apokalypsefreien Zukunft, und zugleich eine Utopie inmitten der Welt von heute. Die Zeichen der Zeit deuten daraufhin.

⁶ Siehe ausführlicher zur Entlarvung von Harmonien der Täuschung in Sachen Heimat
Hochschild, M., Harmonien der Täuschung, erscheint in: Eulenfisch 1/2019.

⁷ Novalis, Schriften, Bd.1, München, Wien 1999, 373.

⁸ A.a.O., 357.

⁹ Siehe <https://boutique.liberation.fr/products/copie-14-avril-2035>.

KATHRIN BIELER
CHRISTSEIN ZWISCHEN IDENTITÄT UND DIVERSITÄT
DAS KONZEPT DER MULTIPLLEN MODERNEN – EINE NEUE DYNAMIK
DES RELIGIÖSEN

Vortrag im Rahmen des Studientages des Josef-Kentenich-Institutes am 30. März 2019: Apostelzeit – zwischen Krise und Dynamik

Die Autorin: Dr. phil. Kathrin Bieler ist seit 2011 als Sozialarbeiterin und Gerontologin in einem sozial-karitativen Unternehmen in einem Fachbereich für Organisations-, Qualitäts- und Personalentwicklung tätig.

Heute wie vor 100 Jahren ...
Wenn nicht bald mit aller Macht eine Änderung herbeigeführt wird!

„Man braucht nicht sonderlich viel Welt- und Menschenkenntnis zu haben, um sich klar darüber zu werden, dass unsere Zeit mit all ihrem Fortschritt, mit allen ihren Entdeckungen den Menschen die innere Leere nicht nehmen kann. Alle Aufmerksamkeit, alle Tätigkeit hat ja ausschließlich den Makrokosmos zum Gegenstande, die Welt im Großen, die Welt außer uns. Und wahrlich, wir stehen nicht an, dem menschlichen Genius unsere Bewunderung zu zollen. Der menschliche Genius hat die gewaltigen Kräfte der Natur bezwungen und in seinen Dienst gestellt. Er umspannt jede Entfernung der Welt, er durchforscht die Tiefen des Meeres, durchbohrt die Gebirge der Erde und durchfliegt die Höhen der Luft. Immer weiter drängt der Forschungstrieb. Wir entdecken den Nordpol und erschließen dunkle Kontinente, wir durchleuchten mit neuen Strahlen unser ganzes Knochengestüst, Fernrohr und Mikroskop enthüllen täglich neue Welten.

Aber eine Welt, die ewig alt ist und ewig neu bleibt, eine Welt – der Mikrokosmos, die Welt im Kleinen, unsere eigene Innenwelt, die bleibt unbekannt und undurchforscht. Da gibt es keine, oder doch wenigstens keine neuen Methoden zur Durchleuchtung der menschlichen Seele. „Alle Gebiete des Geistes sind kultiviert, alles Vermögen erstarkt, nur das tiefste, das innerlichste, das wesentlichste der unsterblichen Seele ist nur zu oft ein unbebautes Land“, so klagen selbst die Tageblätter. Darum ist unsere Zeit so erschrecklich innerlich arm und leer.

[...] Ist unsere Zeit zum Sklaven ihrer Errungenschaften geworden? Ja, so ist es. Unsere Herrschaft über die Gaben und Kräfte der äußeren Natur ist nicht Hand in Hand gegangen mit der Unterwerfung des Elementaren und Tierischen in unserer menschlichen Brust. Dieser gewaltige Zwiespalt, dieser unermessliche Riss wird immer größer und klaffender – und so stehen wir vor dem Gespenst der sozialen Frage, vor dem gesellschaftlichen Bankrott, wenn nicht sehr bald mit aller Macht eine

Änderung herbeigeführt wird. Anstatt dass wir über unsere Errungenschaften herrschen, werden wir ihre Sklaven; Sklaven werden wir auch unserer eigenen Leidenschaft. Entweder - oder! Entweder vorwärts oder rückwärts! Wohlan denn, rückwärts! Also sollen wir wieder ins Mittelalter zurückkehren, die Schienen aufreißen, die Telegraphendrähte zerschneiden, die Elektrizität den Wolken überlassen, die Kohlen der Erde zurückgeben, und die Universitäten schließen! Nein, niemals, das wollen wir nicht, das dürfen wir nicht, das können wir nicht. Darum vorwärts! Ja, vorwärts in der Erforschung und Eroberung unserer Innenwelt durch zielbewusste Selbsterziehung. Je mehr äußeren Fortschritt, desto größere innere Vertiefung. [...].

Auch wir wollen uns diesen modernen Bestrebungen anschließen – nach Maßgabe unserer Bildung. In Zukunft dürfen wir uns nicht mehr beherrschen lassen von unserem Wissen, sondern wir müssen unser Wissen beherrschen. Es darf nicht mehr vorkommen, dass wir verschiedene fremde Sprachen entsprechend dem Klassenziele beherrschen, aber in der Kenntnis, im Verständnis der Sprache unseres Herzens die reinsten Stümper sind. Je tiefere Blicke wir tun in das Streben und Weben der Natur, desto verständnisvoller müssen wir den elementaren, den dämonischen Gewalten in unserem Innern die Spitze bieten können.

Der Grad unseres Fortschrittes in den Wissenschaften muss der Grad unserer inneren Vertiefung, unseres seelischen Wachstums sein. Sonst entsteht auch in unserem Innern eine gewaltige Leere, eine gewaltige Kluft, die uns tief unglücklich macht. Darum Selbsterziehung! Danach verlangt unser idealer Gedankenflug und Herzensschwung, danach verlangt unsere Gesellschaft, danach verlangen vor allem unsere Mitmenschen, [...].¹

So gesprochen durch den neu ernannten Spiritual des Studienheimes in Valendar/Schönstatt am 27.10.1912 vor Schülern des vierten bis siebten Kurses!² Könnte ich es heute anders formulieren? Wären es heute, mehr als einhundert Jahre später, andere Worte, die zu sprechen wären, gibt es mehr als diese programmatischen Gedanken? Wohl nicht, denn dann hätte ich den Vortrag mit eigenen Worten eingeleitet oder sie in eine „neue“ Aktualität übersetzt. Es erschien mir an dieser Stelle jedoch nicht notwendig – diese Worte können bis in diese Zeit hineinwirken und finden sich in den vielfältigen Zeitenstimmen dieser Tage wieder. Pater Kentenich bringt es mit den zwei Sätzen auf den Punkt:

- „Unsere Zeit mit all ihrem Fortschritt, mit allen ihren Entdeckungen kann den Menschen die innere Leere nicht nehmen“³ (Phänomene: Sinnsuche, Burnout, Zunahme psychischer Erkrankungen).

¹ Kentenich, Josef: Programm! (Vorgründungsurkunde Schönstatts vom 27.10.1912). In: Kastner, Ferdinand (1952): Unter dem Schutze Mariens. Lahnverlag Schönstatt, Valendar. S. 17f

² Vgl. Kastner, Ferdinand (1952): aaO. S. 16

³ Kentenich, Josef: aaO.

- „So stehen wir vor dem Gespenst der sozialen Frage und vor dem gesellschaftlichen Bankrott“⁴ (Zeitenstimmen: Kriege, Flüchtlingskrise, Populismus, Altersarmut, Einsamkeit, Kinderarmut)

Säkularisierungsthese und das verkündete Ende der Religion?

In einem ähnlichen Zeitfenster wie diese programmatische Rede von Josef Kenenich entsteht die Säkularisierungsthese durch Max Weber⁵. Weber sieht im Aufstieg einer modernen, ausdifferenzierten und wertpluralen Gesellschaft das Ende der Religion eingeläutet.⁶

Es macht Sinn, aufgrund der langen Historie des Wortes, beginnend im Rahmen der Zeit des Westfälischen Friedens, sich an dieser Stelle noch einmal zu vergegenwärtigen, wie sich der Begriff der Säkularisierung übersetzen lässt: „Verdiesseitigung“ und/oder „Verweltlichung“ sind die Umschreibungen, die dem Begriffsverständnis am nächsten kommen. Eine zentrale Bedeutung erhält der Begriff im Kulturkampf des 19. Jahrhunderts. Die politisch Liberalen wollten den Einfluss der Kirche auf die gesellschaftlich relevanten Gebiete Krankenpflege, Schule, Bildung und Wissenschaft zurückdrängen. Diese ideenpolitische Fahne geben sie im späteren Verlauf der politischen Geschichte in Deutschland an die sozialistischen und kommunistischen Bewegungen weiter.

Die Kirchen reagierten ihrerseits und setzten die politischen Säkularisierungsbestrebungen mit dem „Abfall von Gott“ gleich.⁷ Seither stehen sich die Gesichtspunkte Verweltlichung im Rahmen von Modernisierungsprozessen und Religion gegenüber und scheinen nicht miteinander vereinbar.

Weber ist in dieser Zeit des Umbruchs angetrieben von der Frage, wie der moderne Kapitalismus, der bürokratische Staat und die moderne Wissenschaft entstehen konnten und warum gerade im westlichen Europa ein Durchbruch gelingen konnte. Für ihn beschreitet das westliche Christentum einen Sonderweg. Das Erbe von Prophetie und Heilsreligion setzt schrittweise eine „Entzauberung der Welt“ in Gang. Im Laufe der Geschichte verliert die Welt jeden Zauber von Heilsbedeutsamkeit. Säkularisierung ist für den Soziologen so in erster Linie ein kultureller

⁴ Ebd.

⁵ Maximilian Carl Emil Weber (*21.04.1864 †14.06.1920) ist der jüngste der drei Gründerväter der deutschen Soziologie. Er gilt als einer der Klassiker der Soziologie und neben Émile Durkheim als Begründer der Religionssoziologie.

⁶ Vgl. Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988 (zuerst 1920)

⁷ Vgl. Schröder Richard: Säkularisierung: Ursprung und Entwicklung eines umstrittenen Begriffs, in: von Braun, Christina; Gräb, Wilhelm; Zachhuber, Johannes (Hrsg.): Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These, Berlin 2007, S. 62

Transformationsprozess, der in der westlichen Welt eine ebenso starke strukturelle Bedeutsamkeit hat.⁸

In der weiteren Entwicklung der Säkularisierungsthese entstehen drei miteinander verbundene Ansätze:

- Der erste Ansatz ist die Theorie der funktionalen Differenzierung: Dieser theoretische Ansatz setzt die Bedeutung von Säkularisierung gleich mit der Ablösung gesellschaftlicher Funktionsbereiche von der Religion.

- Der zweite Ansatz beschreibt die Religion als Gegenstand der empirischen Sozialforschung: Hier wendet sich die Forschung dem Messbaren der Religion zu: Kirchgangshäufigkeit, Vertrauen zur Institution, statistische Befragungen zum Gottesglauben etc.. Seitdem findet die Sozialforschung Belege dafür, dass Kirchlichkeit und damit einhergehende Religiosität abnimmt. Bis heute werden signifikante Zusammenhänge zwischen der modernen Gesellschaft und dem Rückgang des Glaubens hergestellt und dieser wird damit scheinbar zur empirischen Tatsache.

- In der Annahme des dritten Ansatz wird die Religion privatisiert, individualisiert und verwandelt sich zu einem Gegenstand eines privaten Wahlvorgangs.⁹

Ein religiöses Leben in einer postmodernen und pluralistischen Gesellschaft hält der Begründer der Religionssoziologie scheinbar für unmöglich. Nun sind seit dem Tod von Josef Kertenich fünfzig Jahre vergangen und der Todestag von Max Weber jährt sich im kommenden Jahr zum einhundertsten Mal: Und wir beschäftigen uns mit Christsein zwischen Identität und Diversität oder mit einer Apostelzeit zwischen Krise und Dynamik! Scheint damit die Gegenthese schon qua Tatsachenbeweis erbracht zu sein? Die Religion und das Christentum bestehen trotz einer modernen, ausdifferenzierten und wertpluralen Gesellschaft und man beschäftigt sich weiterhin damit.

Aufgrund dieser und anderer Beobachtungen steht die These von der Säkularisierung in der Kritik. Letztere kommt einer wissenschaftlichen Revolution gleich, ist sie doch explizit mit der gesamten Wissenschaftskultur der Modernen verbunden. Kritische Argumente gegen die Säkularisierungsthese bringt insbesondere der spanisch-amerikanische Soziologe José Casanova vor. Er sieht genau in der Verschmelzung, in der unentwirrbaren Verwobenheit der benannten drei Richtungen:

- der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft,
- der Datenlage der empirischen Sozialforschung / Religionsforschung und
- der Abnahme individuellen Glaubens/Privatisierung der Religion

das Hauptproblem und fordert, dass diese drei Dimensionen als einzelne betrachtet werden müssen.

Am Beispiel unterschiedlicher Phänomene, wie beispielsweise der islamischen Revolution im Iran und der Befreiungstheologie in Lateinamerika, kann Casanova belegen, dass von einem zwangsläufigen Zusammenhang von Modernisierung und

⁸ Vgl. Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988 (zuerst 1920)

⁹ Vgl.: Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main 1991

Privatisierung der Religion nicht ausgegangen werden kann. Es wird offenkundig, dass mit einer Modernisierung nicht notwendig ein Rückgang individuellen Glaubens korrelieren muss. Aus der Sicht Casanovas trifft dieses Phänomen außer für den Westen Europas empirisch nicht zu.¹⁰ Für ihn schließen sich Moderne und Religion nicht aus. Genau das Gegenteil ist nach Meinung des Religionssoziologen der Fall: Es gibt für ihn keine Übereinstimmung zwischen Säkularität und Moderne. Die Funktion seiner These ist es bewusst zu machen, dass religiös oder säkular Optionen sind, die der Mensch frei wählen kann.¹¹

Gerade das „Programm!“, das Kantenich zu Beginn seiner Tätigkeiten in Valendar ausruft, beschreibt diesen möglichen Vorgang zwischen Säkularisierung und religiösem Lebensstil. Josef Kantenich fordert seine Schüler quasi auf, mit den Erregenschaften der Modernen zu leben: „Auch wir wollen uns diesen modernen Bestrebungen anschließen“¹² - und gleichzeitig ein spirituell-religiöses Leben zu führen. Er ruft sie dazu auf: „Je mehr äußerer Fortschritt, desto größere innere Vertiefung.“¹³

Das Konzept der multiplen Modernen – die Chance im Pluralismus

Eine Perspektive für eine Entwicklung von Religion und Christentum bietet das Konzept der multiplen Modernen. Shmuel Eisenstadt¹⁴ hat die Formel von der "Vielfalt der Moderne" bzw. den Begriff der "multiplen Modernen" geprägt.

In der Entwicklungslinie der Modernisierungstheorie verabschiedet sich die Wissenschaft in den 1970er Jahren von der Idee, dass sich Modernisierung als ein einliniger, sich selbst entwickelnder Prozess begreifen lässt. Im Gegenteil, es entsteht sogar der Gedanke, dass in modernen Gesellschaften weitergehende und parallele Modernisierungsprozesse ablaufen können. Auch eine Gegenüberstellung von Tradition und Modernität ergibt in diesem Ansatz wenig Sinn. Vielmehr wirken Traditionen in die Moderne hinein und spiegeln sich in eigenen Formen von Modernität wider.

Die Vorstellung von Modernisierung entspricht heute mehr einem „Markt an Möglichkeiten“ als einem gezielt linear gestalteten Prozess. Es entsteht die These, dass das Konzept der multiplen Modernen die Chance bietet, jenseits von Säkularisierung eine neue Perspektive für die Entwicklung von Religion und Christentum heute zu gewinnen.

Aus diesem offenen Ansatz der Modernisierungstheorie bekommt die Religion konzeptionell wieder einen Platz in der modernen Welt. Religion kann so wieder in

¹⁰ Vgl. Casanova, José: Public Religions in the Modern World. Chicago. London 1994

¹¹ Vgl. Klingen, Henning, Nur Pluralismus hilft weiter. Für den Religionssoziologen José Casanova schließen sich Religion und Moderne nicht aus, Deutschlandfunk am 29.08.2012, unter: https://www.deutschlandfunk.de/nur-pluralismus-hilft-weiter.886.de.html?dram:article_id=219189 (abgerufen am: 29.03.2019)

¹² Kantenich, Josef: aaO.

¹³ Kantenich, Josef: aaO.

¹⁴ Vgl. Eisenstadt, Shmuel: Die Vielfalt der Moderne. Weilerswist 2000

und nicht jenseits der Moderne verortet werden. Daraus entstehen Konsequenzen für neue Denk- und Handlungsansätze. Diese können sein, dass:

- Spannungen zwischen Religion und Modernität Phänomene der Moderne sind und keineswegs Zeichen dafür, dass die Religion nicht zur Moderne passt;
- in der Vielfalt der Moderne unterschiedliche Modelle im Verhältnis von Religion, Politik, Wirtschaft und Wissenschaft möglich sind und gestaltet werden können;
- das Konzept die Chance für kirchliche Akteure bietet, sich von der Prägung durch ein folgenreiches Säkularisierungsbewusstsein zu lösen.¹⁵

Das Konzept der multiplen Modernen wird der religiösen Signatur der Gegenwart besser gerecht: Die Religionen bleiben, aber sie wandeln ihr Gesicht. Das Multioptionale der Gesellschaft lässt Religion als Option zu. Christ zu sein und religiös zu leben ist heute eine Option (auch jenseits von konfessionellen Institutionen), für die sich Menschen individuell entscheiden und die sie individuell ausprägen können.

Für Casanova liegt die Krise des Religiösen nicht in der modernen Welt, sondern sie besteht im Beharrungsvermögen der Institution Kirche und im Abwenden der Menschen von einer sogenannten „Moralagentur“ Kirche: „Das Problem der Religion in Europa ist die Überinstitutionalisierung der Religion mit ekklesiastischen Institutionen. (...) Die Frage ist: Was für ein Modell haben wir von Modernisierung? Eines von homogener Konfessionalität zu homogener Säkularität oder eines, wo es pluralistische Optionen für viele Religionen und auch säkulare Optionen gibt?“¹⁶

Religion als Option: Christsein zwischen Identität und Diversität – Ja zur Menschenwürde

Aus diesen Überlegungen heraus und in der Auseinandersetzung mit dem Konzept der multiplen Modernen im Kontext der programmatischen Rede von Josef Kentenich zeigen sich drei notwendige Schritte, die sich für eine Kirche in der Krise ergeben und die eine neue (vielleicht aber auch schon immer vorhandene) Dynamik des Christseins begründen und dies in der Wechselseitigkeit von Person und Institution. Diese Schritte sind:

- Christ-sein: Identität entwickeln (Selbsterziehung)
- Einheit in der Vielfalt: Diversität gestalten (Der neue Mensch in der neuen Gemeinschaft)
- Ja zur Menschenwürde: Wirksam werden.

¹⁵ Vgl. Casanova, José: Die religiöse Lage in Europa. In: Joas, Hans/ Wiegandt, Hans (Hrsg.): Säkularisierung und die Weltreligionen. Frankfurt am Main 2007. S. 338f

¹⁶ Klingen, Henning, aaO.

In der Auseinandersetzung mit diesen Überlegungen entsteht dann als erstes die Frage: Was ist Christsein, und wenn diese Option ergriffen wird, wie entsteht ein religiöses Leben?

Seit August 2018 wohnt ein neunjähriges Mädchen als Pflegekind bei meiner Mutter und mir. Im vergangenen Jahr ist sie zur Erstkommunion gekommen, und seit Dezember ist sie nun auch in unserer Pfarrei als Messdienerin aktiv. Als ich anfang, diesen Vortrag vorzubereiten, hat sie mich gefragt, ob sie mir helfen kann und worum es in meinem Vortrag gehen würde. Ich habe ihr dann den Titel genannt: „Christsein zwischen Identität und Diversität: Ja zur Menschenwürde.“ Als Antwort: „Puh!“ und große, fragende Kinderaugen. In diesem Moment kam mir die Idee, Lea einmal zu fragen, was sie unter Christsein versteht und ob sie von sich sagen könnte, dass sie Christin ist. Ihre Antwort im O-Ton lautete: „Die meisten Messdiener sind Christen, die glauben an Jesus Christus. Ich versuche es schon ein bisschen. Aber ich glaube, dass ich es nicht wirklich bin. Die Christen sind immer nett, die sind halt so wie Jesus. Ich bin aber nicht so wie Jesus, denn ich bin manchmal unfair und zickig. Christen sprechen irgendwie anders. Christen sind eher so wie Gott. Es ist gut, dass es Menschen gibt, die so sein wollen wie Jesus, die Christen sind, die an Gott denken, die beten. Jesus ist für uns gestorben, und wenn wir das nicht wie er machen, dann hat die Welt keinen Sinn mehr.“

Christsein aus ihrer kindlichen Beschreibung bedeutet also Gutes zu tun und Gutes zu bewirken und das in einem direkten Bezug zu Jesus Christus. Diese Aussage ist nicht repräsentativ, sie sagt aber etwas aus über die „Art von Menschsein“: Christen kann man heute im eigenen Lebensumfeld erleben, und es besteht die Option, auch zu versuchen so zu sein.

Aus dem Neuen Testament heraus lassen sich Wesensmerkmale des Menschen durch das Handeln von Jesus Christus greifbar und konkret ableiten. Jesus streitet alle Standesunterschiede ab und spricht ausnahmslos allen Ansehen und Würde zu. Lange Zeit hat sich auch die katholische Kirche schwer mit dem Gedanken der Gleichheit aller Menschen verbinden lassen. Als Christen sind wir gefragt, für die unbedingte Achtung der Menschenwürde einzutreten. Es ist zu klären, was unter einer christlichen Identität zu verstehen ist oder ob es die eine christliche Identität heute noch gibt. Hierin sehe ich eine große Herausforderung: für alle, die sich zu einem Christsein heute bekennen - für die Gemeinschaft der Gläubigen und auch und vielleicht gerade besonders im Blick auf die Institution Kirche. Gerade in den Zeiten, da die Kirche in der Gesellschaft massiv an Bedeutung verliert und ihre Monopolstellung unter den Sinnanbietern längst nicht mehr gesichert ist, ist es umso wichtiger, dass wir uns in gesellschaftlich relevanten Fragen zu Wort melden und so dem biblischen Auftrag, Salz der Erde und Licht der Welt zu sein, gerecht werden.

Es geht nicht um Dogmen, sondern um spirituelle, religiöse Erlebnisse, aus denen heraus Leben gestaltet werden kann. Das machen kirchliche Herrschaftsstrukturen, Klerikalismus und der Missbrauchsskandal deutlich. Für Charles Taylor hat die Religion „ihren wirklichen Ort in der individuellen Erfahrung, (...) der wirkliche Ort der Religion liegt in der Erfahrung, das heißt im Erleben und nicht in den Formulierungen,

mit denen die Menschen ihre Gefühle definieren, rechtfertigen, rationalisieren.“¹⁷ Auf der Grundlage dieser Annahme entsteht die Beschreibung von Hans Joas, dass Christen Menschen sind, „deren Lebensgefühl von der Erfahrung durchdrungen ist, dass Gott die Menschen und seine ganze Schöpfung liebt, Jesus Christus diese göttliche Liebe in Menschengestalt verkörpert und sein Vorbild einlädt, ihm nachzufolgen und ihn im Rahmen unserer menschlichen Möglichkeiten nachzuahmen.“¹⁸

An dieser Stelle die Idee vom „Ja zur Menschenwürde“ als Überlegung einzubringen bedeutet, die praktische Intention anzuschauen: Ist die Menschenwürde nicht der Maßstab christlichen Handelns? Im allgemeinen Verständnis wird mit dem Begriff Menschenwürde ausgedrückt, dass einem Menschen ein nicht auf Grund von Eigenschaften herleitbarer und nicht hinterfragbarer, unantastbarer Wert zukommt. Ein abstraktes Bekenntnis zur Menschenwürde ist das eine, diese im sozialen Alltag zu verwirklichen, stellt eine ganz eigene Herausforderung dar, denn das erfordert den Anspruch, die Menschenwürde als Orientierung für das praktische Handeln wirksam werden zu lassen.

Im Zuge einer christlichen Identitätsentwicklung steht dann die Frage im Raum: Welche inneren Einstellungen und Fähigkeiten müssen Christen und Christinnen besitzen bzw. entwickeln, um bei Menschen, die dem äußeren Erscheinungsbild nach ihre Würde und Selbstachtung verloren haben, ganz bewusst deren Würde in ihrem Erscheinungsbild und Verhalten wahrzunehmen und mit ihnen würdevoll umzugehen? Das erfordert, das eigene Handeln einem Würdemaßstab zu unterziehen.

So wirft Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft verstärkt die Frage nach der eigenen Identität auf und fordert dazu auf, sich bewusst zu einem „Ja zur Menschenwürde“ zu bekennen und eine entsprechende Kultur der Menschenwürde durch die eigene Haltung zu prägen. „Die Frage ist gerade, wie kann man innerhalb der Kirche Raum schaffen für diese Pluralität? Es gibt die Verfahren, die viel mehr auf Dialog basieren. Das heißt nicht, dass alles klappen muss, es bleiben Meinungsunterschiede.“ Dissens bedeutet für Casanova eine ständige Frischzellenkur für die Kirche. Es gilt, sich die Tradition stetig neu anzueignen. Denn wer Tradition als starre, abgeschlossene Überlieferung sieht, verfehlt nach Casanova deren Kern: „Tradition ist nur lebendig, wenn sie sich immer erneuert und neu versteht. Die katholische Kirche ist noch da nach 2.000 Jahren, weil sie sich immer erneuert hat, in jedem Moment.“¹⁹

Auf der Einladung zum Studientag des JKI 2019 steht: „Die 50 Jahre, die seit dem Tod P. Josef Kentenichs vergangen sind, tragen ein ähnliches Gepräge: Schockstarre und Neuaufbrüche, Katakombenmentalität und Misiones.“ Diese beiden Spannungsfelder gilt es anzuschauen.

¹⁷ Taylor, Charles (2002): Die Formen des Religiösen in der Gegenwart. Frankfurt 2002, S. 13

¹⁸ Joas, Hans: Kirche als Moralagentur? Kösel-Verlag: München 2016, S. 78

¹⁹ Klingen, Henning: aaO.

Wenn es gelingt, dass „idealgeleitete Menschen, von einer Leidenschaft getragen“²⁰ „eine missionarische Kirche, begeistert vom Glauben, der in ihr lebt, global orientiert, sich nicht in ihren Strukturen selbst skalierend, zu Kompromissen fähig, weil in ihrem Glauben über einen Kompass verfügend, lernend von anderen Christen, anderen religiösen Traditionen und von säkularen Universalisten“²¹ zu bilden, dann können die in der Ausschreibung beschriebenen Spannungsfelder durchbrochen werden: Es wird darum gehen, die Schockstarre zu überwinden und den bewussten Neuaufbruch zu wagen und darum, aus einer (manchmal auch engstirnigen) Geschlossenheit auf- und auszubrechen, um dann in und für diese Zeit als Christen (gemeinsam) wirksam zu werden.

²⁰ Joas, Hans: aaO., S. 62

²¹ Ebd. S. 61

PETER WOLF

GESENDET SEIN FÜR EINE WELT IM UMBRUCH

JKI STUDIENTAG 2019

Der Autor: Peter Wolf, Dr. theol., von 1992 bis 2016 Generalrektor des Säkularinstituts Schönstatt-Diözesanpriester, seitdem Seelsorger am Schönstattzentrum Marienfried in Oberkirch.

Seit Jahren beobachte ich auf der Autobahn die Slogans und Werbeaufschriften auf Sattelschleppern und Lastern. Viele Speditionen und andere Firmen haben mit ihren Belegschaften daran gearbeitet: Wofür stehen wir? Wofür sind wir gut? Wozu braucht es gerade unsere Firma, unser Produkt? Sie haben versucht, ihre „mission“ ins Wort zu bringen. Diese Idee und Praxis kam aus den USA und hat sich weltweit durchgesetzt. Es gab diverse Anleitungen dazu in Büchern und Seminaren, die einem anboten, ein sog. „Mission-Statement“ zu erarbeiten. Hier begegnet uns das Wort von der „Sendung“, von der „Mission“ in einem völlig weltlichen Kontext. Wofür bin ich gut, bzw. wofür ist mein Leben, das was ich bin und tue, gut und brauchbar im Kontext von Waren und Gütern, Leistungen und Möglichkeiten? Die ursprünglich religiöse Wurzel dieses Wortes ist wohl kaum noch jemand bewusst.

Biblische Wurzeln

In der jüdisch-christlichen Tradition gehört „Sendung“ und „Mission“ zu den Grundworten und tragenden Ideen. Die Propheten wissen sich als Gesandte Gottes, sie müssen sich in ihren Berufungsgeschichten ausweisen (vgl. Jes 6,1-13, Jer 1,4-19). Jesus sendet seine Jünger aus in die Orte, in die er selbst kommen wollte (vgl. Mk 6,6-13; Lk 9,1-6; Mt 9,35-11,1). Das Neue Testament verwendet den Begriff des „apostolos“ für die Zwölf und für die ausgesandten Jünger des Herrn. Paulus weiß sich als „berufener Apostel“ und bekennt von sich „der Geringste von den Aposteln“ (1 Kor 15,9) zu sein, weil er die Christen verfolgt hat. Für das Johannesevangelium ist der „Gesandte“ eine Grund-Kategorie der Christologie, um ins Wort zu bringen, wer Jesus Christus vom Vater her ist und wie die Jünger von ihm her zu verstehen sind.

Wenn die Schönstatt-Bewegung 50 Jahre nach dem Tod des Gründers das Motto der „Apostelzeit“ ausruft und viele darin ein ansprechendes Bild entdecken, zeigt dies, dass das Bewusstsein, die Verantwortung für die Zukunft übernehmen zu müssen, inzwischen doch deutlicher angekommen ist. Als Exeget darf ich vielleicht anmerken, dass die Apostelgeschichte auch gut fünfzig/sechzig Jahre nach Jesu Tod geschrieben wurde. In diesem Abstand wurde interessant, wie die Geschichte nach Jesu Tod und Auferstehung weiterging, welche Auseinandersetzungen und Entscheidungen den Weg in die Zukunft gebahnt haben. Der Verfasser Lukas nennt die Elf mit Namen und berichtet die Ergänzung des Zwölferkreises mit der Wahl des

Matthias (Apg 1,15-26). Lukas ist es, der den uns gewohnten Titel „Apostel“ konsequent auf den Zwölferkreis anwendet und auf die, die in der jungen Gemeinde als Missionare ausgesandt wurden wie Paulus und Barnabas. So ist es, denke ich ganz gut, wenn wir im Blick auf das Motto der „Apostelzeit“ uns in der diesjährigen Studientagung des JKI intensiver mit der Frage der Sendung auseinandersetzen.

Der Sendungsgedanke bei Josef Kentenich

Mir ist immer wieder aufgefallen, wie häufig und stark Pater Kentenich mit dem Gedanken der Sendung arbeitet. So konnte er seiner gesamten Gründung, seinen einzelnen Gemeinschaften und vielen Kursen, ja sogar einzelnen Personen eine bestimmte „Sendung“ zusprechen. Ich glaube, jede und jeder von unseren Verbänden und Bünden kann davon berichten, was er ihnen und sogar Einzelnen aus der Gemeinschaft als besondere Sendung zugesprochen hat. Bei seinem Besuch in Oberkirch (1967) hat er z.B. in der Begegnung mit unserer Frauen-Liga gesagt: „Sie sprechen so gerne von Sendung, Sendungsbewusstsein. Ich bin an sich recht dankbar, dass das in Ihnen so stark ausgeprägt ist. Und [das] ist ein Stück paulinischen Geistes. Wenn Sie einmal hineinschauen wollen in die Selbstbekenntnisse des Apostels Paulus, dann werden Sie finden, der wird überhaupt nicht müde zu wiederholen: missus sum, ich bin gesandt. [Er] beruft sich also nicht darauf, dass er Fähigkeiten hat, dass er ein Gelehrter ist, dass er auf den Hochschulen Schüler gewesen, dass er viele Erfahrungen gesammelt [hat]. Das einzige, was ihn trägt, das ist das Sendungsbewusstsein: missus sum. (J. Kentenich, Victoria Patris, S. 77)

Diese Gedanken reichen bei Josef Kentenich weit zurück. Den frühesten Beleg fand ich in einer Tagung für Akademiker im Jahr 1925: „Und dieser Paulus stand einer Welt von Sünde und Laster gegenüber. Menschlich gesprochen hätte er angesichts einer so gewaltigen Aufgabe verzagen müssen. Doch nie überkommt ihn Mutlosigkeit. Er war zu sehr durchdrungen von der Wichtigkeit seiner Sendung, als dass er auch nur einen Augenblick daran gezweifelt hätte. Muss nicht dieser Feuergeist auch uns entzünden? Stehen wir nicht heute in der gleichen Weise wie St. Paulus einer heidnischen Welt gegenüber? Lassen wir uns von der gleichen unerschütterlichen Hoffnung auf die Verwirklichung unserer Aufgaben tragen wie Paulus.“ (Fortführungstagung für Akademiker 23.-30. 9.1925 DIN A4, S. 34)

Immer wieder stieß ich auf kürzere und längere Passagen in Vorträgen von Josef Kentenich, wo er in Kursen für Priester und Laien ganz offensichtlich das Anliegen hatte, in ihnen ein echtes Sendungsbewusstsein zu wecken und zu vertiefen. Er tut dies in und außerhalb seiner Bewegung. Bei einem Exerzitenkurs im Jahr 1937 für die Schweizer Missionsgesellschaft Bethlehem beginnt er seine Exerziten genau mit diesem Anliegen und spricht auf den einzelnen Mitbruder hin: „Wozu hat der liebe Gott mich gerufen? Weshalb habe ich mich ihm geweiht? Um von ihm gesandt zu werden! Diese Sendung habe ich bei der Priesterweihe erhalten. Diese Sendung will ich am Ende der Exerziten noch einmal neu empfangen. ‚Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.‘(Joh 20,21). Wir sind nicht in die Gemeinschaft eingetreten,

etwa um für uns auf einem ruhigen und beruhigenden Eiland ein ruhiges Leben zu führen; nein, wir sind hineingezogen worden in den großen Sendungsstrom des Gottmenschen. Wie das klingt für denjenigen, der die heutige Zeit kennt, für denjenigen aus uns, der die Heidenländer des alten Heidentums kennt und weiß, wie drüben Nacht und Finsternis mit dem Licht ständig ringt und kämpft. Ja, in den Sendungsstrom des Gottmenschen sind wir hineingezogen worden. Deo gratias!“ (J. Kentenich, Immental/Schweiz 4.9.1937, Kindsein vor Gott, S. 27)

Für Josef Kentenich gehört Sendungsglaube wesentlich zu den Grundlagen unseres christlichen Glaubens, wie er im KZ Dachau in der Studie zur Marianischen Werkzeugsfrömmigkeit im Jahr 1944 diktiert: „Wer Geschichte und Seele unserer Familie kennt, der weiß, dass auch unser sieghafter Sendungsglaube in diesem Vorsehungsglauben wurzelt. Sendungsglaube in allen Graden bis zur Sendungsergriffenheit gehört zum Wesen des Christentums, doppelt und dreifach zum Wesen des Priestertums. Durch Taufe und Priesterweihe sowie durch die Firmung wird uns ja ein character indelebilis (unauslöschliches Merkmal) eingeprägt, der uns in geheimnisvoller, tiefer Weise in den Sendungsstrom des Gottmenschen hineinzieht. Wie dieser, so müssten darum auch wir von dieser Sendung und ihrer Sieghaftigkeit ergriffen sein.“ (J. Kentenich, Marianische Werkzeugsfrömmigkeit 1944, S.53)

Für Josef Kentenich ist Glaube an die Sendung zutiefst paulinisches Denken, an dem er sich oft und gern orientiert hat. Von dort hat er diesen Gedanken offensichtlich aufgenommen, was er in der gleichen Studie ausführt: „Vorbildlich mag für uns Paulus sein. Was er von seiner Apostelsendung sagt, das sollten auch wir für unsere Christen- und Priestersendung in Anspruch nehmen: das Leben und Wirken aus dem „missus sum“ (Ich bin gesandt). Die ersten Christen waren von ihrer Sendung so tief erfasst und überzeugt, dass sie trotz ihrer geringen Anzahl mutig zu sagen wagten: ‚Wir sind die Seele der Welt.‘ Leider ist der heutigen Christenheit dieser sieghafte Sendungsglaube in weitem Ausmaß abhandengekommen. Darum gibt es auch so viel Müdigkeit, Traurigkeit und Gelähmtheit.“ (J. Kentenich, Marianische Werkzeugsfrömmigkeit, 1944, S. 53). Er sieht für Schönstatt damals und sicher auch heute eine große Aufgabe, diesen ganz grundlegenden Ansatz wieder in die Kirche hineinzutragen: „Gott scheint uns dazu berufen zu haben, die elementaren, allgemeinen Grundkräfte des Christentums in vorbildlicher Weise zu bejahen und zur Grundlage unseres gesamten Lebens und Strebens zu machen, damit sie wiederum mehr und mehr Gemeingut der gesamten Christenheit werden. Und zu diesen Grundkräften gehört mit an erster Stelle Welt und Leben überwindender Vorsehungs- und Sendungsglaube.“ (J. Kentenich, Marianische Werkzeugsfrömmigkeit, 1944, S. 55)

Eine ganz elementare Rolle spielt der Sendungsgedanke im Oktoberbrief 1949, mit dem Pater Kentenich auf die damals unmittelbar bevorstehende Seligsprechung Pallottis hinarbeitet. Beim Lesen kommt mir immer wieder der Gedanke, dass er in dieser Oktoberwoche 1949 aber immer auch seine eigene Sendung als Gründer der Schönstatt-Bewegung im Blick hat. Darin hat ihn die Zeit im Gestapo-Gefängnis von Koblenz und die Haft im KZ Dachau überzeugt. Über viele Seiten hinweg versucht er, herauszuarbeiten und darzustellen, dass Pallotti eine überzeitliche Sendung am

Ende einer Zeitenwende zukommt. Als erste These formuliert er: „Pallotti ist eine große geschichtsschöpferische Persönlichkeit mit einer großen geschichtsschöpferischen Dauersendung am Ende einer großen geschichtlichen Zeitenwende“ (J. Kentenich, Oktoberbrief 1949, S. 30). Damit rückt er Pallotti in die Nähe der großen Ordensgründer und gibt in diesem Kontext den Hinweis: „Wer Sendungen dieser Art studieren will, findet lehrreichen Stoff im Leben und Wirken der Stifter der drei großen Ordensfamilien des Abendlandes: Benedikt, Franziskus und Ignatius. Ihr Einfluss ist heute nach vielen Jahrhunderten noch deutlich spürbar.“ (J. Kentenich, Oktoberbrief 1949, S.37)

Herausfordert durch die Größe des Umbruchs

Wenn Josef Kentenich von „Zeitenwende“ spricht, setzt er das bewusst ab von den Phänomenen einer Zeitenkrise und des Weltendes. Von einer Zeitenwende will er sprechen, wenn in einer Zeit sich entweder das Menschenbild oder das Gemeinschaftsbild oder das Gottesbild verändert. Er signalisiert für seine Zeit aber einen viel weitreichenderen und tiefergehenden Umbruch: „Der Geschichtsphilosoph spricht schon von einer Zeitenwende, wenn eines der besagten Bilder einen tiefgreifenden Wandel in der öffentlichen Meinung erlebt. Heute, wo die Seinsrevolution eine totale geworden, wo sie alle drei Bilder bis in die letzten und feinsten Fasern erfasst und aufgelöst hat, darf und muss man von einer ganzheitlichen, wurzelhaften, von einer grundstürzenden Wende sprechen“ (J. Kentenich, Oktoberbrief 1949, S. 61). Hier begegnen wir seiner Einschätzung und Charakterisierung des Umbruchs seiner Zeit. Dafür wollte er vielen die Augen öffnen und die Kirche vorbereiten und zukunftsfähig machen.

Wie radikal Kentenich den Umbruch sieht, wird auch darin deutlich, dass er nicht stehen bleibt bei der damals üblichen Charakterisierung seiner Zeit als „Neuzeit“. „Moderne“ und die „Postmoderne“ waren zu seinen Lebzeiten keine gängigen Begriffe. Er spricht oft von der „Neuesten Zeit“ und zeichnet erste Umrisse in seiner Studie „Das Lebensgeheimnis Schönstatts“ aus dem Jahr 1952: „Die kommende Zeit hat ein anderes Gesicht als die alte. Sie wird sich wesentlich vom Altertum, vom Mittelalter und der Neuzeit unterscheiden. Es ist eben die neueste Zeit, die sich als eine große geschlossene Epoche von der Neuzeit lösen und ein originelles, eigenständiges Gebilde darstellen möchte. Ihr Charakteristikum wird das Verhältnis der Menschen zueinander sein. Bald gibt es keine nennenswerten Entfernungen mehr. Dafür sorgen die neuesten Erfindungen und Verkehrsmittel. Deswegen wird die Einwirkung von Mensch zu Mensch sich anders gestalten als bisher. Zum Unterschied von früher tritt die Masse und Vermassung stärker in Erscheinung und gibt Individuum, Gesellschaft und Gemeinschaft ein stark gewandeltes Gesicht.“ (J. Kentenich, Das Lebensgeheimnis Schönstatts I. Teil, 1952, S. 36) Die neuen Verkehrsmittel und Kommunikationsmittel verkürzen die Entfernungen zwischen Menschen und Völkern, zwischen Kulturen und Religionen. Damit wächst in seinen Augen das Phänomen

der Masse und der Vermassung. Dies bedeutet eine immense Bedrohung der Freiheit und der Persönlichkeit des Individuums und der kleinen Gemeinschaften.

Das Zueinander von Umbruch und Sendung

Je mehr ich dem Sendungsgedanken bei Josef Kentenich nachging, desto deutlicher wurde mir der Zusammenhang zwischen Sendung und der Zeit des Umbruchs. Es ist seine Wachheit für die Phänomene des begonnenen Umbruchs der Zeit, der ihn den Sendungsgedanken entdecken und mehr und mehr betonen lässt. Soweit ich sehen kann, war der Gedanke der „Sendung“ ähnlich wie „Charisma“ in der Theologie bis hinein in die Zeit des 2. Vatikanischen Konzils kaum Thema. Der bekannte Sammelband „Sendung und Gnade“ Ende der 50er Jahre von Karl Rahner, in dem ich hoffte, auf eine breitere Spur des Sendungsgedankens zu stoßen, hat in mir den Eindruck vertieft, dass dieser Begriff zu seiner Zeit noch keine relevante Rolle in der Theologie spielte. „Sendung“ war weder vor noch im Zweiten Vatikanischen Konzil selbst eine tragende Kategorie. Auch ein Blick in das nach dem Konzil in Deutschland bekannteste Lexikon (LThK²) zeigt, dass der Artikel „Sendung“ über einige biblische Zitate nicht hinauskommt. Als theologischer Begriff ist er darüber hinaus in der Lehre über die Trinität zuhause, wo es um die Sendungen, also das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater und des Geistes aus dem Sohn geht. Dann wird auf „Missio canonica“ (die kirchliche Sendung z.B. für den Religionsunterricht) verwiesen. „Sendung“ war demnach ein enges Thema der Theologie des Amtes und des Kirchenrechts.

So erkläre ich mir auch die Sicht der „Katholischen Aktion“ von Seiten des Papstes und der Bischöfe. Die „Katholische Aktion“ war im Jahr 1925 gegründet worden. Papst Pius XI. definierte das Apostolat der hier engagierten Laien als „Mitarbeit und Teilhabe der Laien am hierarchischen Apostolat der Kirche“ (Pius XI. am 27.10. 1933). Pater Kentenich hinterfragte diese Sicht und hielt freimütig dagegen: „Worin gründet diese Teilnahme? Bloß in einem Recht, das Papst und Bischöfe mitgaben oder haben sie ganz bestimmte Grundlagen (gesprochen: Unterlagen) und Quellgründe dafür, aus denen heraus sie arbeiten und ihre Programmpunkte uns gaben? So müssen wir wohl die Teilnahme an der hierarchischen Sendung, am Apostolat der Kirche durch ein anderes Wort ersetzen: nicht nur gottgewollte Teilnahme, sondern göttliche Teilnahme... nein, wir haben eine göttliche Sendung.“ (J. Kentenich, Marianische Erziehung 1934, S. 49f.) Der Gründer der Schönstatt-Bewegung hat wiederholt gegen die traditionelle Sicht Stellung genommen und die Sendung der Laien in einer originären Ermächtigung aus dem Sakrament der Taufe gesehen und dargestellt. Darauf zielt seine Erziehung und Formung der Laien: „Wir brauchen eine neue seelische Grundhaltung des Christentums, und diese ruht in dem großen Gedanken, in der großen Wahrheit: Wir alle sind von Gott gesandt. Nicht nur der Priester, auch der Laie hat eine Sendung für die ganze Welt, für die Verchristlichung der Welt und des Volkes.“ (ebenda, S. 50)

Schulung und Beseelung der Laien in ihrer Sendung

Eine spirituelle Begleitung und Formung zu solchem originären Einsatz als Laie aus einem gesunden Sendungsbewusstsein braucht eine eigene Pädagogik. In diesem Sinn entwickelte Josef Kentenich den geistlichen und pädagogischen Umgang mit dem Persönlichen Ideal. Dabei geht er davon aus, dass jeder Mensch als Individuum eine ganz persönliche Sendung von Gott hat. Josef Kentenich hat unendlich viele junge und ältere Menschen in persönlicher Zuwendung und Begleitung dazu angeleitet, nach diesem persönlichen Auftrag im Leben zu suchen, ihn ins Wort zu bringen und ihn ein Leben lang durchzutragen. Dieses Bemühen um das Persönliche Ideal (PI) gehört nach wie vor zum Profil der Jugendarbeit in Schönstatt und zur Formung in unseren Gemeinschaften. Dies hat viele Auswirkungen.

Immer öfters macht unsere Schönstatt-Jugend von sich reden mit ihrem Einsatz bei „Misiones“. Sie haben bewusst das spanische Wort aufgegriffen. In verschiedenen Ländern Lateinamerikas gibt es seit den 80er Jahren die Praxis Ferien oder unter Studenten gar ein ganzes Semester in einem gemeinschaftlichen apostolischen Einsatz zu verbringen. Sie bereiten sich darauf vor und bieten ihren Einsatz z.B. in Pfarreien an, um dort Jugendarbeit zu initiieren und aufzubauen. Ähnliche Initiativen gehen auch von schönstättischen Familiengruppen aus. In ihren Berichten wird immer wieder deutlich, dass sie dabei ganz elementare urkirchliche Erfahrungen machen und ein Bewusstsein von Sendung wächst. Interessante Berichte und Zeugnisse von solchen Initiativen finden sich unter dem Stichwort: „Misiones“ in <schoenstatt.de> und in: <schoenstatt.org>.

Im Priesterverband, der auf Berg Moriah sein Vaterhaus hat, gibt es seit 15 Jahren eine Initiative, die unter dem Namen „Pastoral am Puls“ mehr und mehr an die Öffentlichkeit tritt. Sie ist herausgewachsen aus dem Bemühen um die „Spurensuche“. Die Mitbrüder wollten bewusst einen geistlichen, vorsehungsgläubigen Ansatz in die Pastoral hineinbringen, die derzeit in vielen Diözesen vor großen Umbrüchen steht. Es entwickelte sich der Mut, Planungen der Pastoral im Geist der Apostelgeschichte anzugehen, sich im Vorsehungsglauben führen zu lassen. So fing man an, die Heilige Schrift gewissermaßen weiterzuschreiben und Erfahrungen auf einer „pastoralen Schriftrolle“ festzuhalten. Mitbrüder wagten, solche Schriftrollen zusammen mit ihren Pfarrgemeinderäten zu erstellen. Konkrete Erfahrungen ermutigten sie, auf diesem Weg weiterzugehen. Inzwischen bieten sie im Rahmen unseres Josef-Kentenich-Instituts (JKI) Schulungen zur „Pastoral am Puls“ an. Derzeit ist eine größere Veröffentlichung im Herder-Verlag auf dem Weg. Die Mitbrüder sehen darin mitten in Zeiten des Umbruchs einen Weg aus dem Vorsehungs- und Sendungsglauben Pater Kentenichs. Seit 2016 gibt es einen Grundkurs „Pastoral am Puls“ (Nähere Informationen finden sich auf der Homepage des Josef-Kentenich-Instituts und auf der Homepage des Priesterhauses Berg Moriah.)

Papst Franziskus setzt auf den Sendungsgedanken

Mit diesen Gedanken steht Schönstatt nicht allein. Papst Franziskus versucht immer wieder, junge und nicht nur junge Menschen zu begeistern und zu ermutigen für einen zukunftsfähigen Glauben und zur Weitergabe des Glaubens. Bei ihm ist „Mission“ nicht das altgewohnte Wort vom Weltmissionssonntag, wo es meist um Gebet und Spenden für die „eigentlichen Missionare“ ging. So schreibt er z.B. in seiner Botschaft zum letztjährigen Weltmissionssonntag unter der Überschrift: „Das Leben ist eine Mission: Jeder Mann und jede Frau ist eine Mission, und das ist der Grund weshalb der Mensch auf Erden ist. Angezogen und gesandt zu sein sind die beiden Bewegungen, die unser Herz besonders in jungen Jahren als innere Kräfte der Liebe empfindet, die Zukunft verheißen und unser Leben antreiben. Niemand spürt das Hereinbrechen und die Anziehung des Lebens so sehr wie die jungen Menschen. Die eigene Verantwortung für die Welt mit Freude zu leben ist eine große Herausforderung.“ (Papst Franziskus, Botschaft zum Weltmissionssonntag 2018 vom 20.5.2018)

Bereits das Dokument der Versammlung der Lateinamerikanischen und der karibischen Bischofskonferenzen im brasilianischen Marienwallfahrtsort Aparecida (2007) hat den Leitbegriff „discípulo misionero“ gewählt, von dem unser Papst geprägt ist und den er engagiert in die Weltkirche hineinbringen will. Dieses Dokument von Aparecida hat eine beständig wahrnehmbare Doppelstrategie im Blick. Jeder Christ muss sich mehr und mehr als „Jünger Jesu“ verstehen und jeder hat die Aufgabe einer „missionarischen Sendung“ zu erfüllen. Dies wird in diesem weithin wirkenden Dokument der lateinamerikanischen Kirche auf alle Gebiete des zeitgeschichtlichen Umbruchs angewandt. Es lohnt sich, daraufhin die Gliederung dieses wichtigen Dokumentes anzuschauen.

Auch in dem neuesten Schreiben von Papst Franziskus zur christlichen Heiligkeit „Gaudete et exultate“ spielt der Sendungsgedanke eine tragende Rolle. So kann er formulieren: „Jeder Heilige ist eine Sendung“ (Papst Franziskus, Gaudete et exultate, Art. 19) Im Blick auf den einzelnen Christen schreibt er: „Das ist ein starker Aufruf an uns alle. Auch du musst dein Leben im Ganzen als eine Sendung begreifen. Versuche dies, indem du Gott im Gebet zuhörst und die Zeichen recht deutest, die er dir gibt. Frage immer den Heiligen Geist, was Jesus von dir in jedem Moment deiner Existenz und bei jeder Entscheidung, die du treffen musst, erwartet, um herauszufinden, welchen Stellenwert es für deine Sendung hat. Und erlaube dem Geist, in dir jenes persönliche Geheimnis zu formen, das Jesus Christus in der Welt von heute widerscheinen lässt“. (ebenda Art. 23)

Papst Franziskus ermutigt jeden, seine Sendung zu entdecken und zu leben: „Hoffentlich kannst du erkennen, was dieses Wort ist, diese Botschaft Jesu, die Gott der Welt mit deinem Leben sagen will. Lass dich verwandeln, lass dich vom Geist erneuern, damit dies möglich wird und damit deine wertvolle Sendung nicht scheitert. Der Herr wird sie auch inmitten all deiner Fehler und schlechten Momente zur

Vollendung führen, wenn du nur den Weg der Liebe nicht verlässt und immer offen bleibst für sein übernatürliches Wirken, welches reinigt und erleuchtet.“ (ebenda Art. 24)

Bei der nächtlichen Vigil des Weltjugendtages von Panama kam Papst Franziskus erneut auf den Sendungsgedanken zu sprechen: „Und ich frage einen jeden von euch: Fühlt ihr euch als Träger einer Verheißung? Welche Verheißung trage ich im Herzen, für die ich mich einsetzen muss? Maria würde zweifelsohne eine schwierige Mission haben, aber die Schwierigkeiten waren kein Grund, ‚Nein‘ zu sagen. Es war klar, dass es Komplikationen geben würde, aber es wären nicht dieselben Komplikationen gewesen, die auftreten, wenn die Feigheit uns lähmt, weil wir nicht im Voraus schon alles geklärt oder abgesichert haben. Maria hat keine Lebensversicherung abgeschlossen! Maria ging das Risiko ein und deswegen war sie stark, deswegen ist sie eine Influencerin, ist sie die Influencerin Gottes!“ (Papst Franziskus Panama 26.1.2019)

Und in seiner Abschlusspredigt vertiefte er den Gedanken noch einmal: „Ihr habt eine Mission: Spürt, eine Mission zu haben und verliebt euch in sie, und davon wird alles abhängen. ... All diese Tage über hat uns auf besondere Weise wie eine Hintergrundmusik das Wort Marias ‚Mir geschehe‘ begleitet. Sie hat nicht nur an Gott und an seine Verheißungen als etwas Mögliches geglaubt, sie hat Gott geglaubt und den Mut gehabt, ‚ja‘ zu sagen, um an diesem Jetzt des Herrn teilzunehmen. Sie hat gespürt, eine Mission zu haben, sie hat sich verliebt und dies hat alles entschieden. Möget ihr spüren, dass ihr eine Mission habt, möget ihr zulassen, dass ihr euch verliebt, und der Herr wird alles entscheiden.“ (Papst Franziskus beim WJT 2019 in Panama am 27.1.2019)

Die Wahl zu missionieren oder zu demissionieren

Hier sind wir ganz nahe an einem Wort von Madeleine Delbrêl, das mir seit Jahren nicht mehr aus dem Sinn geht. Es hat mich im Hintergrund angetrieben, dem Sendungsgedanken bei Pater Kentenich nachzugehen: „Wenn wir in einer atheistischen Welt leben, stellt sie uns vor die Wahl: zu missionieren oder zu demissionieren“ (Madeleine Delbrêl, Gebet in einem weltlichen Leben, S. 101). Madeleine Delbrêl hat sich herausfordern lassen durch die Situation des Glaubens in Paris und speziell in dem Arbeiterviertel Ivry, in dem sie damit konfrontiert war, wie weit Kirche für die Leute dort weg war. Sie hat gewagt, neue Weg zu gehen. Es wurde ihre Mission, die durch die bevorstehende Seligsprechung mit Recht ins Bewusstsein der Kirche tritt.

ANNETTE SCHLEINZER UND GERTRUD POLLAK

DAS EVANGELIUM LEBEN, WO ES UNBEKANNT IST

MADELEINE DELBRËL - PROPHETIN EINER KIRCHE IM AUFBRUCH

Zum JKI Studientag am 30.03.2019 „Apostelzeit zwischen Krise und Dynamik“ hatte Frau Dr. Annette Schleinzer ein Referat zugesagt, das sie dann wegen Erkrankung kurzfristig leider nicht halten konnte. Im Kontakt mit ihr und unter Verwendung zur Verfügung gestellter Texte trug dann Frau Dr. Gertrud Pollak das folgende Referat über Madeleine Delbrêl vor. Im ersten, hier nicht wiedergegeben Teil, schilderte sie die vorgesehene Referentin und langjährige Kontakte mit ihr über Madeleine Delbrêl. Wichtig war ihr die Feststellung, dass Frau Dr. Schleinzer sich seit der Anregung durch Kardinal Lehmann 1980, diese Frau zu entdecken, wirklich sehr intensiv mit Madeleine Delbrêl auseinandergesetzt hat und es immer noch tut. Damals und heute erforscht sie mit Akribie Texte von ihr, übersetzt sie und hält vielerlei Referate. All die Jahre hat sie dabei immer neu das Gespräch mit Menschen vor allem auch in Frankreich gesucht, die diese Frau erlebt und gut gekannt haben.

Wer ist Madeleine Delbrel – kurze biografische Skizze

„Versuchen Sie niemals, sie einzuordnen!“ – Das war der erste Ratschlag, den Annette Schleinzer bekommen hatte, als sie sich im Jahr 1981 auf die Spur von Madeleine Delbrêl gemacht hatte. Das sagte Jacques Loew – einer der ersten Arbeiterpriester Frankreichs und ein ganz enger Freund von Madeleine Delbrêl. „Wenn ich sie mit einem Wort beschreiben müsste“, so schrieb Loew einmal, „würde ich sagen: Madeleine Delbrêl war eine zutiefst freie Frau. Aber ich würde hinzufügen: Frei durch die Freiheit Gottes. Und ich würde weiter hinzufügen: dieses Gottes, von dem sie sich hatte gefangen nehmen lassen. Und aufgrund dieser Freiheit lässt sich Madeleine nicht in unsere Kategorien einordnen.“

Diese Lebendigkeit und Freiheit sind sicher ein Grund für ihre große Ausstrahlung bereits zu Lebzeiten. Inzwischen kommt aber noch hinzu, dass sich immer mehr Christinnen und Christen durch sie inspiriert fühlen in den Fragen, die die Zukunft von Glaube und Kirche betreffen.

Denn der Wandel in dem sich die Kirche derzeit befindet, macht vielen zu schaffen: innerkirchlich z.B. der zunehmende Mangel an Priestern, an Gottesdienstbesuchern und überhaupt an Mitgliedern der Glaubensgemeinschaft - nach außen hin der Verlust an Bedeutung von Kirche in der heutigen Gesellschaft und die Erfahrung, eine kleine Minderheit inmitten einer atheistischen oder religiös indifferenten Umgebung zu sein.

Einen ganz anderen Grundton schlägt Madeleine Delbrêl (1904-1964) an, die nicht nur als eine Vorläuferin des Zweiten Vatikanischen Konzils gilt, sondern auch

als eine „Prophetin der Nachkonzilszeit“. Und dabei war sie eine Frau, die mit beiden Beinen im Leben stand, die gerne getanzt hat, die eine Vorliebe für verrückte Hüte hatte, die Gauloises geraucht hat und den Rotwein ihrer südfranzösischen Heimat sehr genossen hat.

Wie lief das Leben dieser Frau? Madeleine Delbrêl wurde 1904 in der südfranzösischen Stadt Mussidan/Dordogne geboren. Aufgewachsen in einem liberalen, religiös indifferenten Elternhaus, ging sie zwar 1915 noch zur Erstkommunion, wendete sich dann aber bald vom Glauben ab und wurde schon in ihrer Jugend zur erklärten Atheistin. Schon früh fiel ihre intellektuelle und künstlerische Begabung auf; bereits mit sechzehn Jahren studierte sie Philosophie an der Pariser Sorbonne und belegte Kurse in verschiedenen künstlerischen Disziplinen. Sie schrieb Gedichte, für die sie einen bedeutenden französischen Literaturpreis erhielt. Doch auf ihre leidenschaftliche Frage nach dem Sinn des Lebens fand sie letztlich keine Antwort. „Gott ist tot – es lebe der Tod“, schrieb die Siebzehnjährige in einem Aufsatz.

Eine tiefe Lebenskrise - ausgelöst durch eine gescheiterte Liebesbeziehung - und die Begegnung mit jungen Christinnen und Christen leiteten eine Wende ein: „Wenn ich aufrichtig sein wollte, durfte ich Gott... nicht so behandeln, als ob er ganz gewiss nicht existierte. Ich wählte deshalb, was mir am besten meiner veränderten Perspektive zu entsprechen schien: ich entschloss mich zu beten.“

Dieses Gebet mündete ganz unerwartet ein in die Gewissheit, dass Gott existiert - eine Erfahrung, die Madeleine Delbrêl zeitlebens als überwältigende Umkehr zum Leben empfand. „Ich habe geglaubt, dass Gott mich gefunden hat“ - so beschreibt sie die Erfahrung dieser Nacht. (1924)

Nach dieser Umkehr war Madeleine Delbrêl erfüllt von dem Verlangen, ihr Leben ganz auf Gott hin auszurichten. Zunächst dachte sie deshalb daran, in den Karmel einzutreten. Die großen Heiligen der karmelitischen Tradition - Teresa von Avila, Johannes von Kreuz, Therese von Lisieux – faszinierten sie und bestätigten ihre Sehnsucht nach dem „Einen Notwendigen“.

Sie verzichtete jedoch auf einen Klostereintritt, weil ihre Eltern in einer belastenden Situation waren: der Vater war früh erblindet und forderte die volle Aufmerksamkeit seiner Angehörigen ein. Unter der Begleitung von Abbé Lorenzo – dem späteren Mitbegründer der „Mission de France“ – fand sie Zugang zu einer Pariser Pfarrgemeinde und lernte dort die Pfadfinderinnen-Bewegung kennen; zusammen mit ein paar jungen Frauen engagierte sie sich in der Nachbarschaftshilfe. Die geistliche Grundlage dieses Kreises bildete die wöchentliche Bibelmeditation. Auf diesem Boden wuchs in Madeleine Delbrêl allmählich die Gewissheit, dass sie sich nicht „aus der Welt zurückzuziehen“ braucht, um Ernst zu machen mit der Liebe Gottes. Nach dem Vorbild Jesu Christi müsste es möglich sein, ganz bei Gott und zugleich ganz bei den Menschen zu sein – und so die innere Einheit der beiden Liebesgebote ohne äußere und innere Grenzen zu leben, das heißt: ohne die Einschränkungen einer vorkonziliaren klösterlichen Klausur.

Je tiefer sie sich auf das Evangelium einließ, desto mehr suchte sie nach einer Ausdrucksform, das zu vereinen, was in der kirchlichen Tradition lange als

unvereinbar galt: ein Leben, das Gott den ersten Platz einräumen will – dies aber mitten in der Welt, ohne Gelübde, ohne Klausur, in keinem anderen kirchlichen Status als dem der Laien.

Sie erkannte ihre Berufung schließlich darin, Jesus Christus nicht nur nachzufolgen, sondern Jesus Christus zu sein: seine Gebärden der Liebe unter den Bedingungen des heutigen Lebens zu leben.

Im Oktober 1933 legte Madeleine Delbrêl mit zwei Gefährtinnen den Grundstein für ein solches Leben: alle drei verließen ihr bürgerliches Milieu und zogen nach Ivry, einer Arbeiterstadt in der Pariser Bannmeile, die als erste französische Stadt kommunistisch regiert wurde. In diesem sozialen Brennpunkt wollten sie ein gemeinschaftliches Leben nach dem Evangelium leben, ohne Regeln, ohne Gelübde und ohne Klausur: „Wir sind echte Laien, die keine anderen Gelübde haben als ihr Taufversprechen und seine Wirklichkeit und die Wirklichkeit ihrer Firmung“. Ihr Haus sollte ein Haus der offenen Tür sein, und die drei Frauen wollten sich ganz bewusst auf die alltägliche Realität einer Arbeiterstadt einlassen.

Madeleine hatte sich zur Sozialarbeiterin ausbilden lassen und arbeitete zunächst im kirchlichen Dienst, dann im Rathaus von Ivry, Seite an Seite mit den führenden Mitgliedern der Kommunistischen Partei. 1946 gab sie ihren Beruf auf, um ihre Gemeinschaft zu inspirieren, die sich auf achtzehn Frauen vergrößert hatte, und vor allem, um für die vielen Menschen da zu sein, die sie aufsuchten.

Ihre Erfahrungen als Christin mitten in einer atheistischen Umgebung verarbeitete sie in zahlreichen Meditationen, Gedichten und Gelegenheitsschriften, die im Freundeskreis kursierten. Ihre Texte, die sie schon in den dreißiger Jahren verfasste, zogen all diejenigen an, die nach neuen Wegen der Evangelisierung Frankreichs suchten. Die Gründer der „Mission de France“ ließen sich von ihr inspirieren; mit zahlreichen Arbeiterpriestern verband sie eine tiefe Freundschaft. Aus Sorge um die missionarischen Bewegungen suchte Madeleine das Gespräch nach allen Seiten und fuhr sogar bis nach Rom; von dort aus ergaben sich unabsehbare weitere Kontakte, in denen sie sich als Ratgeberin für die verschiedensten kirchlichen Gruppierungen erwies. Vor allem in ihren letzten Lebensjahren wurde sie immer häufiger auch von Bischöfen um Erfahrungsberichte gebeten - bis hin zur Bitte um Mitarbeit bei den Konzilsvorbereitungen.

Als Madeleine Delbrêl am 13. Oktober 1964 ganz plötzlich starb, hinterließ sie trotz alledem nicht viel: ihr Buch (Texte zu verschiedenen Anlässen, die sie im Buchkontextbezogen gedruckt zusammengefasst hatte) und einige Texte; einen Freundeskreis, der kaum weiterreichte als über die Grenzen einer kirchlichen Minderheit hinaus. Doch die Ausstrahlung ihrer Botschaft hat unmittelbar nach ihrem Tod eingesetzt. Welche Botschaft, welche Sendung und Mission für eine Kirche heute, eine Kirche im Aufbruch hat nun diese Frau unserer Zeit?

Es geht darum, Taufe und Firmung ernst zu nehmen und Gott im Alltag Platz zu geben. Madeleine findet dazu viele treffende Bilder in einer sehr eingängigen Sprache. Gerne sei eines dieser Bilder aufgegriffen:

„Wer Gott umarmt, findet in seinen Armen die Welt“

Zuerst stellt Madeleine ganz nüchtern fest, was heute oft vergessen ist:

Mission ist die „normale Frucht eines normalen christlichen Lebens“

„Lautlos naht der Kirche eine Grundgefahr: die Gefahr einer Zeit, einer Welt, in der Gott nicht mehr geleugnet, nicht mehr verfolgt, sondern ausgeschlossen, in der er undenkbar sein wird; einer Welt, in der wir seinen Namen herausschreien möchten, es aber nicht können, weil uns kein Platz bleibt, um unsere Füße hinzustellen“.

Bereits Anfang der 60er Jahre des letzten Jahrhunderts hat Madeleine Delbrêl, die diese Sätze geschrieben hat, offenbar eine Situation vorausgesehen, die mittlerweile vor allem in den ostdeutschen Bundesländern alltägliche Erfahrung ist.  ber 80% der Menschen gehören dort keiner Konfession an. Gott kommt in ihrem Leben kaum vor, und das schon seit Generationen. Sie scheinen nicht nur Gott vergessen zu haben: sie haben sogar „vergessen, dass sie Gott vergessen haben“, wie Karl Rahner einmal gesagt hat.

„Die neuen Häuser in der Stadt, zum Bersten voll: das Rathaus, das mit seinen Aktivitäten, Einrichtungen und Veränderungen in immer neuen Wandlungen erscheint; die Kindergärten, Grund- und Berufsschulen; das Arbeitsamt, die Parkanlagen und Sportstadien: alles schweigt auf der ganzen Linie von Gott und zwar so total, dass ich mich dabei ertappe, die Passanten anzuschauen, ob nicht wenigstens eine Spur von Staunen bei ihnen zu entdecken sei. Doch die Leute, an denen ich vor ubergehe, sind nicht erstaunt.“

Solche Erfahrungen lösen bei Madeleine Delbrêl spontan den Reflex aus, all diese Menschen mit dem Geheimnis Gottes in Ber ührung bringen zu wollen. Aus ihrer eigenen Lebensgeschichte wei t sie, was es bedeutet, nicht an Gott glauben zu können: in welcher Dunkelheit und Verzweiflung man sich befinden kann, ob dies nun bewusst ist oder nicht. Und da sie selbst „von Gott gefunden“ worden ist, ist sie von da an leidenschaftlich daran interessiert, dass die Menschen seine heilende und befreiende Liebe erfahren.

„Lernen wir, dass es nur eine Liebe gibt: Wer Gott umarmt, findet in seinen Armen die Welt; wer das Gewicht Gottes in seinem Herzen empfängt, empfängt auch das Gewicht der Welt.“

Dies macht im Grunde die missionarische Berufung aller Christen aus. Sie ist keine „Zutat“ zum christlichen Leben. Sie ist auch nicht nur die besondere Berufung derer, die „in die Missionen“ gehen. Mission ist vielmehr „die normale Frucht eines normalen christlichen Lebens.“

Den Glauben zu bezeugen, heißt aber nicht, Menschen zu etwas zu überreden oder sie zu vereinnahmen. Es heißt, das Leben Gottes mitzuteilen – und Gott ist es dann letztlich, der den Glauben schenkt. Man braucht dann nicht immer darüber nachzudenken, wie man andere „bekehren“ kann. Für Madeleine Delbrêl war der

Horizont in diesem Sinne ganz weit. Sie hat die Menschen auf ihre ganz persönliche Geschichte mit Gott freigegeben:

„Wenn Pierre kein Christ ist, dann geht es mir nicht in erster Linie darum, dass er wie ich katholisch wird und der Kirche angehört. Was ich mir für ihn wünsche, ist, dass er den Gott des Evangeliums und dadurch auch seine eigene Bestimmung kennenlernt.“

Dorthin gehen, wo die Menschen sind

„Wer Gott umarmt, findet in seinen Armen die Welt“: das bedeutet für Madeleine Delbrêl, Gott überall da zu entdecken, wo die Menschen sind. Er begegnet ihr in den Armen und Bedrängten, er begegnet ihr mitten im Lärm der Straße, in der Metro, in einem Pariser Café. Wie Papst Franziskus drängte es sie, an die Ränder zu gehen: „Nicht nur an die geografischen Ränder, sondern an die Grenzen der menschlichen Existenz: die des Mysteriums der Sünde, die des Schmerzes, die der Ungerechtigkeit, die der Ignoranz, die der fehlenden religiösen Praxis, die des Denkens, die jeglichen Elends“ (Papst Franziskus).

Das bedeutet dann auch: nicht darauf zu warten, dass Menschen in die Kirche kommen, in die Gemeinde, in die Pfarrei... Sondern dorthin zu gehen, wo die Menschen leben, sich für das zu interessieren, was sie bewegt.

„Du hast uns heute Nacht in dieses Café ‚Le Clair de Lune‘ geführt“ – so beginnt eines der schönsten Gedichte Madeleine Delbr els mit der Überschrift „Liturgie der Außenseiter“. Dort, in einem Café, findet für sie eine „Liturgie“ für Menschen statt, die vermutlich nicht in die Kirche kommen würden. Dort erfährt sie den Dienst Gottes an sich und den Menschen, denen sie begegnet.

„Weil deine Augen in den unsren erwachen, weil dein Herz sich öffnet in unserem Herzen“, ist dieses Café „nun kein profaner Ort mehr.“

Gewohnte Formen der Verkündigung reichen – so Madeleine Delbrêl – nicht mehr aus, um diejenigen anzusprechen, denen Glaube und Kirche fremd geworden sind. In Ivry erlebte Madeleine, dass vieles vor allem binnenkirchlich ausgerichtet war. Deshalb zieht Madeleine Delbrêl mit ihren Gefährtinnen zwei Jahre nach ihrer Ankunft aus dem kirchlichen Zentrum mitten in die Stadt, in ein Haus, das der Stadtverwaltung gehört und das unmittelbar neben dem „roten“ Rathaus liegt. Sie sieht sich damit als eine Art „Vorposten“ der Pfarrei.

Denn „den Pfarreien sind in Bezug auf die heutige Welt die Arme an den Ellbogen abgetrennt; diejenigen von uns, die sich nicht nur im Bereich der Pfarrei engagieren, bilden sozusagen die ‚ersatz-Arme‘ für diese amputierten Glieder.... Da, wo Christus unbekannt ist, da muss er verkündet werden, dorthin geht die Kirche, dorthin müssen wir gehen.“

Eine neue Sprache finden

Dann wird es auch notwendig, eine neue religiöse Sprache zu finden. Für viele Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche ist sie eine Fremdsprache geworden. „Religiöse Vokabeln sind für sie deshalb wie Chinesisch. Sie sind ihnen unverständlich und werden nicht mehr als Hilfe zur Lebensdeutung und Lebensbewältigung erfahren.“ (Bischof em. Wanke).

Wie soll man dann z.B. einem Menschen, für den Gott keine Rolle spielt, erklären, was Beten heißt? Wie kann man einem Kind, das areligiös aufgewachsen und dessen Großmutter gestorben ist, die Hoffnung auf Auferstehung vermitteln, nachdem der Vater dem Kind erklärt hat, „dass die Oma jetzt zu Humus wird?“ Hier ist eine immer neue, sensible Übersetzungsarbeit vonnöten. Man wird das „Unübersetzbare umkreisen, sich ihm annähern, es zusammenfassen, erahnen lassen müssen.“

Als Beispiel für eine gelungene Übersetzung des Unübersetzbaren nennt Madeleine Delbrêl die französische Sängerin Edith Piaf, der sie innerlich sehr nahestand. So schreibt sie:

„Wenn Sie eine Unterrichtsstunde in guter Aussprache nehmen wollen, empfehle ich Ihnen zum Beispiel, Edith Piaf zuzuhören, wie sie die Hymne an die Liebe singt. Worte wie ‚Ewigkeit‘, ‚Unendlichkeit‘, ‚Gott‘, ‚Himmel‘ erhalten durch ihre Stimme einen verständlichen, offenkundigen Sinn.“

Auf das Hoffen der Menschen lauschen

Letztlich ist es, so Madeleine Delbrêl, die Sprache Jesu, die das Herz eines Menschen am tiefsten erreichen kann. In der Schule Jesu „lernen wir, mit dem eigenen Herzen auf die Herzen der anderen und auf ihr Hoffen zu lauschen.“

Wenn Jesus von Gott sprach, war das meist mit einer Geste der Zuwendung verbunden: er hat die Menschen geheilt, er hat sie aufgerichtet, er gab ihnen Ansehen. Und er hat sie dann auch wieder gehen lassen. Er säte den Samen des Reiches Gottes aus und vertraute darauf, dass er irgendwo keimte. Solche absichtslosen Gebärden der Liebe - Madeleine Delbrêl nennt es „Herzengüte“ - zu vollziehen, wird für sie zur Lebensaufgabe. Sie ist davon überzeugt, dass es keine gottlosen Menschen gibt. Gott kann verleugnet werden, er kann unbekannt sein – aber alle Menschen sind gott-fähig. Diese Fähigkeit kann allerdings geleugnet werden, sie kann unbewusst sein oder schrumpft wie ein Muskel, der nicht trainiert wurde. Doch die Herzengüte kann diese Fähigkeit wiedererwecken:

„Die Herzengüte, die von Christus herkommt, von ihm geschenkt wurde, hat für ein ungläubiges Herz den unbekanntesten Geschmack Gottes und macht es fühlbar auf die Begegnung mit ihm hin... Sie verbündet sich mit dem, was im Herzen eines Ungläubigen sowohl das Einsamste wie auch das am meisten Geeignete ist, sich ganz im Innern zu Gott als einer Möglichkeit hinzuwenden.“

Solche Begegnungen erfordern eine große Behutsamkeit. Es gilt, auf das Hoffen der Menschen zu lauschen, ohne sie vereinnahmen oder „verkirchlichen“ zu wollen. „Die Kirche muss diese unfassbare Freiheit des Wortes akzeptieren“ (Papst Franziskus).

Fremdheit und Einsamkeit aushalten

Die Kirche muss dann auch akzeptieren, dass Menschen kommen und wieder gehen, und dass es immer wieder Menschen geben wird, die sich nicht angesprochen fühlen. Ja, mehr noch: sie muss akzeptieren, in dieser Welt ein „Fremdkörper“ zu sein.

„Für ihre Freunde, Nachbarn, Mitbürger werden Christen nicht aufhören zu existieren; sie können geliebt und geachtet und mit schwierigen Aufgaben betraut werden; aber sie sind oder werden zu Fremden... In ihrer Geistesart gibt es etwas, das anderen Menschen nicht angepasst werden kann.“

Dieses Fremdsein ist gar nicht unbedingt an eine Minderheitensituation gebunden. Auch unter volkikirchlichen Bedingungen können Christen und Christinnen eine solche Erfahrung machen, „sobald sie von Gott als einer Wirklichkeit berührt worden sind“ (R. Körner). Wenn sie dann der Spur ihrer eigenen Berufung folgen, können sie in ihrem Freundeskreis, in ihrer Gemeinde, ja selbst für ihre eigene Familie zu „Fremdlingen“ werden.

Für Madeleine Delbrêl folgt dies notwendigerweise aus dem Glauben. Sie spricht sogar vom „normalen Gewaltzustand des Glaubens“. Denn wer sich auf den lebendigen Gott einlässt, gerät immer wieder in Situationen, in denen er oder sie „Farbe bekennen“ muss. Madeleine Delbrêl hat das z.B. einmal abends in einer Kneipe erlebt, als ihre Arbeitskameraden – alle kommunistisch – zu ihr sagten: „Du wirst doch nicht wirklich glauben, dass Jesus Christus, nachdem er tot war, nach drei Tagen wieder lebendig geworden ist!“ Um ihres Glaubens willen konnte Madeleine Delbrêl aber dazu nicht schweigen: sie musste bekennen, dass sie an die Auferstehung glaubt.

Es gibt also immer wieder Situationen, wo es wichtig wird, Gott auch öffentlich ins Spiel zu bringen. „Wir schulden den Menschen das Wort Gottes“, schreibt sie. Eine Audienz mit Papst Pius XII. hat sie darin bestärkt. Er sagte zu ihr nämlich drei Mal das Wort: „Apostolat“. Sie deutete es für sich so, dass es nicht ausreicht, unter den Menschen nur präsent zu sein. Es braucht ab und zu auch das öffentliche Bekenntnis des Glaubens, damit Gott für die Menschen „nicht mehr tot ist“. Um „Gott einen Ort zu sichern“.

„Mission in der Dichte“ – oder: Eine „Insel göttlicher Anwesenheit“ sein

Zur Mission, zur Sendung als Christin, gehört es für Madeleine Delbrêl schließlich, sich stellvertretend für diejenigen zu Gott hinzuwenden, die nicht an ihn glauben

oder für die er keine Rolle spielt. Sie war davon überzeugt, dass gerade darin eine große missionarische Fruchtbarkeit liegen kann.

Sie nennt es die „Mission in der Dichte“. Sie geschieht in der Fürbitte, in der die Menschen mit ihren Schicksalen vor Gott getragen werden; sie geschieht im stellvertretenden Glauben und Hoffen; sie geschieht vor allem auch in der Anbetung, die nicht nur ein „Akt elementarer Gerechtigkeit“ gegenüber Gott ist, sondern zugleich auch „die größte Wohltat, die man der Welt erweisen kann“.

Es macht den Kern der Spiritualität Madeleine Delbrêls aus, sich in diesem Sinne als Verbindungsglied zwischen Gott und den Menschen zu verstehen. Wer versucht, sich dem lebendigen Gott auszusetzen und sich zugleich die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen“ zu eigen zu machen, wird in dieser Welt zu einer „Insel göttlicher Anwesenheit.“ Das kann überall geschehen, auch und gerade an scheinbar ganz profanen Orten wie einem Pariser Szene-Café:

„Weil deine Augen in den unsren erwachen, weil dein Herz sich öffnet in unserm Herzen“, ist dieses Café „nun kein profaner Ort mehr... Wir wissen, dass wir durch dich ein Scharnier aus Fleisch geworden sind, ein Scharnier der Gnade, die diesen Fleck Erde dazu bringt, sich mitten in der Nacht, fast wider Willen, dem Vater allen Lebens zuzuwenden. In uns vollzieht sich das Sakrament deiner Liebe...“

In dieser Weise „Gott einen Ort zu sichern“ erschien Madeleine Delbrêl und ihren Gefährtinnen schließlich als Mittelpunkt ihres Lebens. Sie verstanden sich dabei als eine kleine Zelle von Kirche, die das Feuer des Glaubens hüten möchte und gerade deshalb immer in Bewegung bleiben muss.

Das hat sie auch davor bewahrt zu resignieren, denn sie konnte in den vielen Jahren unter den Menschen in Ivry kaum „Erfolge“ vorweisen. Doch die sichtbare Seite war für sie eben nicht alles. Sie war davon überzeugt, dass in einem Leben des Gebets, der Anbetung, der Stellvertretung eine große Fruchtbarkeit liegt, auch wenn man diese „Früchte“ vielleicht selbst gar nicht zu sehen bekommt.

So schreibt sie einer Gefährtin, die angesichts des Elends und angesichts ihrer Ohnmacht etwas mutlos geworden war: Sich der Liebe Gottes auszuliefern, bedeutet „Gott zur Welt bringen: in seine Gemeinschaft, in seine Stadt, in sein Land und in die Kirche. Das ist dann eine unglaubliche Quelle geistgewirkter Kraft, die alles, was geschieht, in unvorstellbarer Weise umkrempeln kann...“

Seien Sie eine kleine Zelle der Liebe, da wo Sie sind, und Sie werden für die Sache Gottes mehr bewirken als eine ganze Armee...“

So ist Apostelzeit nicht Krise, sondern neue Dynamik für den Glauben - gerade heute!

JOACHIM SCHMIEDL

DIE SCHÖNSTATT-BEWEGUNG IN DEN VERHANDLUNGEN DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ 1943-1960

Die von der Kommission für Zeitgeschichte edierten Akten der deutschen Bischöfe – die Edition endet mit dem Jahr 1960 – zeigen eine fast lückenlose Befassung mit der Schönstatt-Bewegung seit den Jahren des Zweiten Weltkriegs. Im Vergleich mit dem, was in der Tradition der Bewegung aus den Schriften P. Kentenichs über diesen Zeitraum bekannt ist, wird deutlich, wie unterschiedlich die Wahrnehmung Schönstatts und seiner Bedeutung war.

Die zentralen Punkte der Auseinandersetzung geben die westdeutschen Bischöfe bereits am 17.-18. März 1943 an:

„Bei aller Anerkennung des religiösen Eifers der Mitglieder der Schönstatt-Bewegung sehen die Ordinarien eine gewisse Gefahr in dem Sich absondern der Mitglieder gegenüber der allgemeinen Pfarrseelsorge und in der fast ausschließlichen religiösen Betreuung derselben durch Laien und Priester, die der Bewegung angehören. Auch müßten die Satzungen der aus der Schönstatt-Bewegung hervorgegangenen »Marien-Schwestern« von Vallendar so mit den Normen des Ordensrechtes des CJC in Einklang gebracht werden, daß den Bischöfen ein weitgehendes Aufsichtsrecht zustände.“¹

In den Jahren des Dritten Reiches hatten die Bischöfe wegen der Auflösung der bestehenden Vereine und Verbände eine Konzentration der Seelsorge auf sich und die Pfarrer erreicht. Die Autonomie von Gruppen, die sich über die Pfarrgrenzen hinaus organisierten und in ihrem religiösen Leben Anregungen aufnahmen, die nicht aus dem Mund des zuständigen Pfarrers kamen, war deshalb immer suspekter geworden. Kontrolle über die Pfarrseelsorge und über die religiösen Gemeinschaften waren die beiden Themen, die das Interesse eines Teils der Mitglieder der Bischofskonferenz bewegten. Die darauf folgende Plenarkonferenz des deutschen Episkopats setzte deshalb für Schönstatt eine Studienkommission ein, um „die dogmatische und aszetische Grundlage [zu] prüfen“². Ihr gehörten die Bischöfe Albert Stohr (Mainz, 1890-1961), Antonius Hilfrich (Limburg, 1873-1947), Johann Baptist Dietz (Fulda, 1879-1959), Joseph Wendel (Speyer, 1901-1960) und der Freiburger Erzbischof Conrad Gröber (1872-1948) an. Letzterer hatte schon in seinen 17 „Beunruhigungen“ die Schönstatt-Bewegung angegriffen. Durch sie sah er eine Spaltung unter

¹ VOLK, Ludwig (Hrsg.) *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945. VI: 1943-1945* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen 38), Mainz 1985, 45.

² *Akten 1933-1945. VI: 1943-1945*, 145.

seine Priester gebracht³. Bis Kriegsende aber war die Kommission noch nicht zusammengetreten.

Die Bischöfe beobachteten teils mit Argwohn den Zulauf von jungen Frauen zu den Marienschwestern. Deren Nachwuchssituation stand in Kontrast zu den Schwierigkeiten mancher älterer Genossenschaften⁴. So wurde wahrgenommen, dass die Marienschwestern in Rom einen Antrag auf Approbation als „unio laicalis“ gestellt hatten⁵. Auch der Nuntius Muench bekam mitgeteilt, „daß eine ‚moderne‘ Schwesterngenossenschaft (kirchlich anerkannt, aber ohne eigentliche Gelübde) - die Marienschwestern aus dem Mutterhause Schönstatt - im Vergleich zu den älteren Genossenschaften sehr zahlreiche Eintritte [aufwiesen].“⁶

Gröber zeigte sich mit den weiteren Entwicklungen unzufrieden, wie er dem päpstlichen Sekretär Robert Leiber (1887-1967) am 23. Mai 1947 mitteilte:

„Schönstatt hat, wie mir aus weiblichen schönstättischen Kreisen geschrieben worden ist, in Rom gesiegt. Die Schönstatt-Kapelle ist Wallfahrtskirche geworden, deren Besuch mit einem vollkommenen Ablass verbunden usw. Damit erfährt namentlich auch die Bewegung unter dem Klerus einen Auftrieb. Der Bischof von Speyer [Joseph Wendel] und der Weihbischof von Fulda [Adolf Bolte, 1901-1974] sind Schönstatter, während ich von meinem Diözesanpräses der Jungfrauenkongregation gehört habe, der Bischof von Osnabrück [Wilhelm Berning, 1877-1955] habe die Schönstatter verboten. Soviel ist gewiß, unsere alten Marianischen Kongregationen schweben in großer Gefahr, ihren ursprünglichen Charakter zu verlieren. Bemerkenswert ist, daß die süddeutsche Pallottiner-Provinz die Bewegung ablehnt, wie ich heute erfahren habe. Aber für uns ist die Entscheidung des Hl. Stuhles der Weg, den wir zu gehen haben. Persönliche Stimmungen oder Verstimmungen spielen hier keine Rolle.“⁷

Nach der Anerkennung der Marienschwestern als Säkularinstitut mussten die Bischöfe registrieren, dass die Kommission noch immer keinen Bericht vorgelegt habe. Der Erzbischof von Trier aber beurteilte sie „als große laienapostolische Bewegung. In der dogmatischen Begründung erscheint eine Korrektur gewisser Termini, in der Mariologie Vermeidung von Übertreibungen angebracht.“⁸

Gröber forderte auf der Konferenz der Erzbischöfe, die Studienkommission, die bereits vor drei Jahren eingesetzt worden sei, solle so bald wie möglich ihren Bericht vorlegen⁹. P. Leiber, sein Vertrauter in Rom, wurde am 19. Juli 1947 über die Spaltung im deutschen Episkopat in seiner Haltung zu Schönstatt und über die von

³ *Akten 1933-1945. VI: 1943-1945*, 318.

⁴ Vgl. HELBACH, Ulrich (Hrsg.) *Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Westliche Besatzungszonen 1945-1947* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen 54), Paderborn 2007, 447.

⁵ *Akten 1945-1947*, 559.

⁶ *Akten 1945-1947*, 867.

⁷ *Akten 1945-1947*, 1113.

⁸ *Akten 1945-1947*, 1147.

⁹ *Akten 1945-1947*, 1174.

römischer Pallottinerseite vertretene Meinung, mit der Konstitution über die Säkularinstitute sei der kirchenrechtliche Status geklärt, in Kenntnis gesetzt. Gröbers Position: „Ich erkenne das Gute der Schönstatt-Bewegung an, ich erblicke aber in ihr eine Gefahr für die Einheit des Klerus. In Rottenburg ist schon alles durcheinander, wie mir gesagt worden ist. Die schönstättische Laienschaft soll Priester, die keine Schönstätter sind, ablehnen. Mit den Kongregationen im alten Sinn wird Schluß gemacht. Bedeutsam ist, daß der Bischof von Speyer [Joseph Wendel] und die Weihbischöfe von Trier [Heinrich Metzroth, 1893-1951] und Fulda [Adolf Bolte] Schönstätter sind. Die Auszeichnung des Kirchleins der ‚Dreimal Heiligen‘ [Urheiligtum] hat auf die Laienschaft einen tiefen Eindruck gemacht. Sie erblickt darin eine Anerkennung der ganzen Bewegung. Mir kann es recht sein, wenn Schönstatt die Welt rettet, vorerst scheint es sie noch mehr zu verwirren als nötig ist.“¹⁰

Bevor die Studienkommission zusammentrat, hatte bereits der Bamberger Weihbischof Artur Michael Landgraf (1895-1958), ein renommierter Kenner der frühscholastischen Theologie, ein 38seitiges Gutachten zur Schönstatt-Bewegung verfasst. Sein Fazit lautete: „Da sich Schönstatt trotz aller gemachten Vorstellungen in all den vergangenen Jahren nicht von den beanstandeten Dingen abbringen ließ, sondern im Gegenteil von sich behauptet, es verdanke Maria die große Gnade, ‚daß alle Felsblöcke, die uns vernichten sollten, eine machtvolle Treppe wurden, die uns sicher zu Gott empor- und in die Welt unserer Sendung und Aufgabe hineinführte‘ (von den Herrlichkeiten Mariens, S. 26), wäre eine Weitergabe der Angelegenheit an das Sacrum Officium zu empfehlen. Sollte dieses sich für Schönstatt erklären, dann werden wir selbstverständlich unsere Bedenken zurückziehen.“

Diese Bedenken teilten nicht alle Bischöfe. Der frisch ernannte Limburger Bischof Ferdinand Dirichs (1894-1948), der wenige Monate später bei einem Verkehrsunfall ums Leben kommen sollte, erkannte, dass Landgraf nur als Dogmatiker geurteilt hatte. Dirichs, ehemals Jugendseelsorger, sah klar das pädagogisch-psychologische Anliegen Schönstatts. An den Bamberger Erzbischof Joseph Otto Kolb (1881-1955) richtete er am 04. Juli 1948 seine Antwort: „Schönstatt und die Schönstattbewegung sind mir nicht unbekannt. Schon 1931 machte ich in Schönstatt Exerzitien und nahm an pädagogischen Tagungen unter Leitung des H[errn] P. Kentenich [1885-1968] teil. Ich habe von meiner damaligen Stellung als Diözesanjugendseelsorger aus die Schönstattbewegung nach Inhalt und Form in ihrer seelsorgerischen und pädagogischen Bedeutung betrachtet. Unter dieser Rücksicht erschien sie mir und erscheint sie mir heute noch als eine gute Schule zur Bildung apostolisch gesinnter Menschen. Die geistigen Leiter der Bewegung, H[err] P. Kentenich, H[err] P. Kastner [1895-1962], H[err] P. Dr. Menningen [1900-1994], kenne ich als Priester, die klar und weit genug sind, um Einseitigkeiten und Übertreibungen zu vermeiden und zu korrigieren, wenn sie ihnen begründet dargelegt werden. Die dogmatische Substanz der Schönstatt-Theologie scheint mir intakt zu sein. Neu und nicht schulgerecht erscheint mir die Terminologie. Der Grund dafür ist ein psychologisch-pädagogischer. Man will den

¹⁰ Akten 1945-1947, 1182.

Schönstatt-Jünger konkret binden persönlich und örtlich. Darum die Kapelle mit dem Bild der Gottesmutter als zentraler Ort des Betens und Strebens, des Opfern und Leidens, die Bindung an die MTA. Darum das ‚Gnadenkapital‘ als thesaurus ecclesiae, das gleichsam örtlich hier aufgespeichert wird. Darum der ständige Hinweis auf die Bedeutung Schönstatts als Mittelpunkt der Bewegung. Dies soll den Sodalen Heimatgefühl, Selbstbewußtsein und Freude am apostolischen Wirken geben. Die persönliche Hingabe an Maria in einem Bund der Liebe, wobei auf Grund des Vertrauens zur Gottesmutter deren Gnadenhilfe erwartet wird, ist wohl einwandfrei. Dabei muß das Wort vom ‚bilateralen Vertrag‘ keine Rolle spielen. Daß Maria ihre Gnadenhilfe schenken kann auch außerhalb Schönstatts, an jedem anderen Ort, ist wohl jedem ‚Schönstätter‘ bewußt. Das starke ‚Sendungsbewußtsein‘ werden wir religiös-pädagogisch bei unserer Erziehung pflegen müssen als Grundlage apostolischen Denkens und apostolischen Eifers. Hier gilt es nur die Ausschließlichkeit Schönstatts oder gar eine Art Monopolstellung, wie sie wohl im Denken kleiner Geister sich finden kann, auszumerzen.“¹¹

Wie Dirichs waren auch Bischof Stohr und Erzbischof Bornewasser (1866-1951) zu diesem Zeitpunkt gegen eine Einschaltung des Heiligen Offiziums. Anders der Hildesheimer Bischof Joseph Godehard Machens (1886-1956), der am 07. Juli 1948 dem Kölner Kardinal Joseph Frings (1887-1976) seine ablehnende Haltung zur Kenntnis brachte:

„Es kann nicht geduldet werden, daß Schönstatt sich als auserlesenes Werkzeug Gottes und Lieblingsschöpfung Mariens bezeichnet und sich dabei auf einen Vertrag mit der Gottesmutter und die Kapelle der Mater ter admirabilis als gottbestätigter Gnadenort stützt. Es geht überdies nicht an, daß vor urteilsunfähigen Laien in einer populär-religiösen Literatur religiöse Lehren dargeboten werden, die zum mindesten sehr mißverständlich sind. Das gilt um so mehr, als sie in einer Formulierung dargeboten werden, die sich nicht an die herkömmliche Terminologie hält und vielfach schwülstig und unklar ist. Dahinter steht unverkennbar das Bemühen, Ungewöhnliches zu sagen und dadurch zu wirken.

Mein Vorschlag geht dahin, den Führern der Schönstatt-Bewegung ein ‚Ultimatum‘ zu stellen, und zwar amtlich seitens der Fuldaer Bischofskonferenz, zu überreichen durch den zuständigen Bischof, in dem in kurzen treffenden Sätzen zusammengestellt wird, was wir an der Bewegung mißbilligen. Nämlich das Sendungsbewußtsein in seinen verschiedenen Formen, als da sind: auserwähltes Werk der Vorsehung, Vertrag, Gnadenkapital, Gnadenort u. a., sowie die Umgehung oder Übertretung kanonischer Vorschriften: Bücherzensur, Krönung des Marienbildes ohne Genehmigung. Daran schließt sich die Aufforderung, die übermittelten Sätze ohne Vorbehalt und Sonderauslegung anzuerkennen sowie in einem ausführlichen, vorher zu billigenden Artikel der Gefolgschaft mitzuteilen. Dabei kann die Formulierung so

¹¹ MERTENS, Annette, *Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Westliche Besatzungszonen und Gründung der Bundesrepublik Deutschland 1948/49* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe A, Quellen 55), Paderborn 2010, 239.

gewählt werden, daß die Bewegung nicht gebrandmarkt, aber auch klar und deutlich jeder Irrtum ausgeschaltet wird. Ferner ist zu verlangen, daß jedes Schriftgut künftig vorgelegt werde, auch alles, was im Manuskript gedruckt oder als Rundschreiben an einen Kreis von Schönstättlern von bestimmter Größe verschickt wird, damit sowohl das Sendungsbewußtsein wie auch andere zu beanstandende Ideen in Zukunft unterdrückt werden.

Endlich muß sich die Leitung verpflichten, dafür zu sorgen, daß die beanstandeten Ideen in Vorträgen und Predigten jeder Art nicht mehr vorgetragen werden, sondern vielmehr eine durchschlagende Korrektur durch das gesprochene Wort erfahren, und zwar ohne jeden Vorbehalt, und muß darüber von Zeit zu Zeit Rechenschaft ablegen.

Sollte es nicht gelingen, die Leitung zu bewegen, diese Forderungen bedingungslos zu erfüllen, muß die Angelegenheit alsbald dem Heiligen Offizium unterbreitet werden.¹²

Die Fuldaer Bischofskonferenz formulierte denn auch bei ihrer Vollversammlung vom 24.-26. August 1948 ein solches „Ultimatum“, gab es jedoch den Adressaten noch nicht zur Kenntnis. Das geschah erst ein Jahr später, nach der Bischöflichen Visitation der Marienschwestern und der Antworten P. Kentenichs darauf. Noch am 17. Dezember 1948 äußerte sich Bornewasser gegenüber Erzbischof Kolb lobend über die Schönstätter in seinem Bistum. Er ziehe es vor, in väterlicher Weise zu handeln. Wenn aber das Ultimatum in vorgelegter Form zur Durchführung käme, „so darf ich mir erlauben, dem Provinzialat in Limburg und dem Generalat in Rom mitzuteilen, daß ich mich als Ordinarius von Trier aus Gewissensgründen dem Ultimatum nicht hätte anschließen können“¹³. Auch der Mainzer Bischof Stohr war zu der Überzeugung gelangt, es komme nicht an „auf ein dogmatisches Urteil in dieser Sache, sondern auf eine disziplinäre Regelung zur Abstellung bestimmter (und zwar kleinerer) Mißbräuche“¹⁴.

Im Februar 1949 fand dann die Visitation der Marienschwestern statt. Gleichzeitig scheinen sich die Mitglieder der Bischöflichen Kommission intensiver mit der Bewegung beschäftigt zu haben. Diesen Spuren ist noch weiter nachzugehen. Das Ergebnis wurde auf der Bischofskonferenz vom 23.-25. August 1949 mitgeteilt und in einer neuen Fassung des bereits ein Jahr zuvor beschlossenen „Ultimatums“ den Leitungen der Bewegung mitgeteilt:

„In dogmatischer Hinsicht ist zu einer Beanstandung keine Veranlassung gegeben. Was die Rede- und Verhaltensweise der Schönstattbewegung und ihrer Mitglieder betrifft, so versichert die Leitung der Bewegung, daß sie die von den Bischöfen getroffenen Anordnungen gehorsam entgegennehmen und an ihre Mitglieder die verlangten Weisungen geben wird, damit Einseitigkeiten und Übersteigerungen vermieden werden. Das zu diesem Zweck zu erlassende Rundschreiben wurde

¹² *Akten 1948/49*, 242-243.

¹³ *Akten 1948/49*, 435.

¹⁴ *Akten 1948/49*, 437.

auftragsgemäß der Kommission vorgelegt und wird der Konferenz bekanntgegeben¹⁵. Abgesehen von einigen noch vorzunehmenden Kürzungen der Einleitung wird das Rundschreiben als befriedigend gutgeheißen. Wenn die im Auftrag des Ortsordinarius von Trier zu Anfang dieses Jahres bei den Marienschwestern in Schönstatt durchgeführte bischöfliche Visitation auch zu einem positiven Ergebnis geführt hat, so wird es doch als unangebracht empfunden, daß Worte aus dem amtlichen Visitationsprotokoll in diesem Zusammenhang veröffentlicht werden. Allgemein wird der priesterliche Lebenswandel und der seelsorgerliche Eifer der Schönstattpriester anerkannt. Einzelne Bischöfe stellen auch mit Befriedigung fest, daß Absonderungsbestrebungen in der letzten Zeit nicht mehr in Erscheinung treten und die Gemeinschaft mit den Konfratres durch die Schönstattpriester nicht getrübt, sondern eher angestrebt wird. In anderen Diözesen kann diese Feststellung noch nicht allgemein getroffen werden. Alle Bischöfe legen jedoch größten Wert darauf, daß bei dem geplanten Zusammenschluß eines kleineren Kreises von Schönstattpriestern zu einem institutum saeculare die volle Jurisdiktionsgewalt der Bischöfe auch über die Mitglieder dieses Instituts gewahrt bleibt. Andernfalls würden sehr nachteilige Auswirkungen und große Schwierigkeiten in der Verwaltung der Diözesen und der seelsorgerlichen Betreuung der Gläubigen kaum zu vermeiden sein. Darum wird der Ortsordinarius von Trier gebeten, die Entwicklung gerade in dieser Hinsicht genau zu überwachen¹⁶.

Die Tatsache, dass P. Kentenich in seinen Schreiben aus Südamerika aus dem Visitationsbericht Steins zitiert hatte, wurde von der Bischofskonferenz als Vertrauensbruch empfunden. Hinzu kamen verschärfend die Anklagen, die aus den Reihen der Marienschwestern gegen Kentenich erhoben wurden. So rückte immer mehr die Person des Gründers selbst in den Mittelpunkt. Dieser war während der gesamten Zeit der Auseinandersetzung um die Veröffentlichung von „Himmelwärts“, um die Klärung bestimmter Begriffe aus der Terminologie Schönstatts und die Anerkennung der Marienschwestern als Säkularinstitut in Südamerika gewesen und hatte nur aus der Ferne – dies allerdings sehr intensiv – an den Auseinandersetzungen teilgenommen. Ob ihm die Friktionen innerhalb der Bischofskonferenz so klar waren, lässt sich nicht sagen. Auf jeden Fall war ihm durch den plötzlichen Tod des Limburger Bischofs Dirichs ein möglicher Bündnispartner genommen worden. Kentenich, der erst zur Seligsprechung Vinzenz Pallottis im Januar 1950 nach über zwei Jahren Abwesenheit wieder europäischen Boden betreten hatte, wurde zunehmend zu einer Person, die von den einen hoch verehrt, von den anderen aber immer kritischer gesehen wurde. Sein Generaloberer, P. Adalbert Turowski (1894-1959), charakterisierte diese Ambivalenz in einem Brief an den Trierer Erzbischof Bornewasser (23. November 1949) wie folgt:

„Wenn ich nun die Haltung im allgemeinen beurteilen soll, die im Antwortschreiben zum Ausdruck kommt, so muß ich, um nicht ungerecht zu sein, die Lebensarbeit

¹⁵ Den Text siehe unter anderem in: *Akten 1948/49, 778-782.*

¹⁶ *Akten 1948/49, 748-749.*

von P. Kentenich berücksichtigen, die ja, neben der Charakteranlage, seine ‚Art‘ weitgehend bestimmt.

P. Kentenich ist seit nahezu 40 Jahren Spiritual und Erzieher und Exerzitenmeister, also ‚Lehrer‘. Er hat in seiner Arbeit ungewöhnliche Erfolge gehabt und wird von einer großen Gefolgschaft als ‚Meister‘ verehrt. Mit der durch Charakter, Fähigkeiten und Erfahrung bedingten ‚Griffsicherheit‘ geht Hand in Hand das von ihm stark betonte und gepflegte Sendungs- und Verantwortungsbewußtsein. Der Lehrer und Meister erklärt und belehrt autoritativ, er handelt und verhandelt nicht, erst recht nicht, wenn ihm dies von Haus aus nicht liegt. P. Kentenich ist kein geborener Diplomat, und seine Lebensarbeit bot ihm keine Gelegenheit, ein solcher zu werden. Wie aber aalglatte diplomatische Wendigkeit allein nicht als Beweis für kirchliche Gesinnung oder für Demut und Gehorsam angesehen werden kann, so darf man auch nicht vom Mangel an diplomatischer Formvollendung auf das Fehlen dieser Eigenschaften schließen, besonders dann nicht, wenn, wie in diesem Fall, aus der Vergangenheit Beweise für geradezu heroischen Gehorsam vorliegen.¹⁷

Dass Kentenich seine Meinung nicht änderte, war für Weihbischof Bernhard Stein (1904-1993) auch Anlass für ein Promemoria, das er am 20. April 1950 dem zuständigen Referenten an der Religiosenkongregation, Alvaro Del Portillo (1914-1994), vorlegte und das in der Folge zur Apostolischen Visitation durch den niederländischen Jesuiten Sebastian Tromp (1889-1975) führte. Für die Bischofskonferenz stellt sich im Sommer 1950 die Sache so dar:

„Mit Genugtuung wird festgestellt, daß die Schönstatt-Bewegung die von der Fuldaer Bischofskonferenz 1949 erhobenen Forderungen angenommen, den Mitgliedern der Apostolischen Bewegung mitgeteilt und ihre gewissenhafte Erfüllung zur Pflicht gemacht hat. Die Konferenz wird über die Schritte unterrichtet, die der für Schönstatt zuständige Ordinarius inzwischen unternommen hat. Der Vorsitzende will sich im gleichen Sinne wie der Ordinarius von Trier an die Religiosenkongregation wenden.

Der Antrag von Msgr. Schmitz [auf] Billigung des Planes, in der einen oder anderen Diözese ein Institutum saeculare der Schönstattpriester zu errichten, wird bis zur Klärung der noch schwebenden Fragen zurückgestellt.“¹⁸

Bei dieser Haltung blieben den Bischöfe auch noch, als P. Tromp im August 1952 der Bischofskonferenz über den Entwurf eines Generalstatus für die Bewegung berichtet hatte. Sie gibt „dem dringenden Wunsch Ausdruck, daß von der Anerkennung des Verbandes der Schönstattpriester zunächst Abstand genommen werden möchte“¹⁹. Das Generalstatut sei, so hieß es am 18.-20. August 1953, „die einzig rechtmäßige Form, in der das Schönstattwerk in Deutschland verwirklicht werden

¹⁷ MERTENS, Annette (Hrsg.) *Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Bundesrepublik Deutschland 1950-1955* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe A, Quellen 59), Paderborn 2017, 123.

¹⁸ *Akten 1950-1955*, 176.

¹⁹ *Akten 1950-1955*, 409.

kann.“ Aber es „wird keiner der Bischöfe verpflichtet, das Schönstattwerk in seiner Diözese oder in einem Teil derselben zuzulassen“. „Die Bischöfe, die das Schönstattwerk für ihre Diözese ablehnen, mögen dies dem Bischof von Trier mitteilen, damit er den General der Societas Apostolatus Catholici davon in Kenntnis setzen kann.“²⁰ Priesterbund und Priesterliga seien durch das Generalstatut anerkannt.

Schönstatt blieb aber weiterhin auf der Tagesordnung jeder Vollversammlung der deutschen Bischöfe. 1954 wurde die Wahl von Joseph Schmitz (1900-1986) aus einem Dreivorschlag zum Bundespräsidenten der Schönstatt-Priester und die Wahl von Schwester Heriberta Roß (1910-1980) zur Generaloberin der Marienschwestern zur Kenntnis genommen²¹. 1955 einigten sich die Bischöfe auf eine öffentliche Erklärung zur Anerkennung des Generalstatuts:

„Gemeinschaft der Schönstattpriester. Bezüglich der Schönstattpriester geben wir folgenden Beschluß der Fuldaer Bischofskonferenz 1953 bekannt: Die in Fulda versammelten Bischöfe anerkennen das Generalstatut des Schönstattwerkes, dem vom Hl. Offizium das ‚Nihil obstat‘ erteilt wurde, und zwar als die einzig rechtmäßige Form, in der das Schönstattwerk in Deutschland verwirklicht werden kann. Durch diese Erklärung wird keiner der Bischöfe verpflichtet, das Schönstattwerk in seiner Diözese oder in einem Teil derselben zuzulassen. Sie besagt nur, daß jeder Bischof, falls er das Werk zuläßt, gehalten ist, die genaue Einhaltung des Statuts zu fordern. Mit dem Generalstatut sind anerkannt Priesterliga und Priesterbund. Gemäß § 33 n[umero] 1 des Generalstatuts können die Mitglieder des Priesterbundes für das asketische Leben Normen aufstellen, die dem kirchlichen Vollkommenheitsstreben angepaßt sind.“²²

Ab 1956 wurde über die Spannungen zwischen Schönstatt und den Pallottinern berichtet. Die Instruktion des Heiligen Offiziums vom 28. Januar 1958 wurde kontrovers diskutiert, der Münsteraner Diözesanpriester Heinrich Roth (1899-1972) als Geistlicher Assistent der Marienschwestern benannt²³. Auch die Neuwahl eines Bewegungsleiters geschah nicht ohne Beteiligung des Episkopats²⁴.

Seit 1943 war die Schönstatt-Bewegung Thema der Deutschen Bischofskonferenzen. Ging es anfangs um die Integration der Schönstatt-Priester in die Pastoral der Bistümer und um die Vermeidung der Gefahr von Isolation der Schönstatter innerhalb der Pfarreien, so rückten nach dem Zweiten Weltkrieg die Marienschwestern in den Fokus. Sie gehörten zu den Gemeinschaften, die reichlich Nachwuchs rekrutieren konnten und deshalb bisweilen neidischen Blicken ausgesetzt waren. Ihre rechtliche Eingliederung als Säkularinstitut wurde durch die Apostolische Konstitution

²⁰ *Akten 1950-1955*, 581.

²¹ *Akten 1950-1955*, 713.

²² *Akten 1950-1955*, 746.

²³ HÜRTEIN, Heinz (Hrsg.) *Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Bundesrepublik Deutschland 1956-1960* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen 57), Paderborn 2012, 566.

²⁴ *Akten 1956-1960*, 566 und 618.

„Provida Mater Ecclesia“ ermöglicht. Damit war aber auch ein Anlass zu einer stärkeren inhaltlichen Überprüfung gegeben. Die Bischöfliche Visitation durch den Trierer Weihbischof Bernhard Stein und deren Kommentierung durch den Gründer der Bewegung, P. Joseph Kentenich, in mehreren immer länger werdenden Briefen und schließlich der Studie vom 31. Mai 1949 ließen die bereits bestehenden Anfragen an Schönstatt in den Vordergrund treten. Auf die an die Bewegung herangetragenen Auflagen hinsichtlich der sprachlichen Exaktheit der theologischen Ausdrücke ließen sich der Gründer und die Mitglieder nur zögernd ein. Die Apostolische Visitation sorgte dann für eine Trennung des Gründers von der Bewegung. Für die deutschen Bischöfe ging es danach vor allem um Beruhigung der Gemüter, um eine ordnungsgemäße Durchführung der Bestimmungen des Generalstatuts und personelle Stabilisierung der Bewegung. Am Ende des Zeitraums der in Edition vorliegenden Dokumente waren die Fragen um Schönstatt aber noch keineswegs geklärt. Eine erste Lösung zeichnete sich gegen Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils ab²⁵.

²⁵ Vgl. TENHUMBERG, Heinrich, *Als Weihbischof auf dem Konzil. Tagebuchnotizen 1962 - 1965*, hrsg. von Joachim Schmiedl, Münster 2015.

MICHAEL JOHANNES MARMANN (1937-2019)

WAS MIR MARIA BEDEUTET - MIT MARIA ZU JESUS GELANGEN!

Am 26. Februar 2019 starb P. Dr. Michael Johannes Marmann, langjähriger Leiter der deutschen Schönstatt-Bewegung Generaloberer des Säkularinstituts Schönstatt-Patres. Der bei Joseph Ratzinger in Regensburg promovierte Theologe war ein Vorkämpfer des Engagements der Schönstatt-Bewegung im Miiteinander der Bewegungen. Der vorliegende Beitrag wurde erstmals veröffentlicht in dem Sammelband: Friedrich Aschoff / Franziskus Joest / Michael Marmann (Hrsg.), Christliche Perspektiven für Europa, Gnadenthal: Präsenz 2007, S- 118-126.

Ein Schlüsselerlebnis

Eine tief- und weitreichende Erfahrung zu berichten, heißt für mich: sprechen von etwas, das Gott, der Gott unseres Lebens und unserer Geschichte, gewirkt hat. So jedenfalls verstehe ich, und möchte ich verstanden wissen, was ich hier mitteile und bezeuge. Inzwischen bin ich sogar überzeugt, dass mir jenes Widerfahrnis nicht nur persönlich-biographisch zuteil wurde, sondern zum Weitererzählen. Es handelt von Maria (und ihrem Handeln), aber dadurch und darin eigentlich von Christus, wie jedermann gleich nachvollziehen kann.

Ich war ein 23-jähriger Theologiestudent Anfang der 60er Jahre, allem Neuen in der Zeit und in der Wissenschaft aufgeschlossen, was sich so unter Gleichaltrigen und Gleichgesinnten begab, zumal wenn es ums Nicht-Konventionelle, ums Alternative ging. Also ein mehr oder weniger normaler Seminarist: modern, aber (natürlich) nicht postmodern. Ich befand mich etwa noch zwei Jahre vor der Ordination bzw. Priesterweihe, eine nach meiner damaligen Vorstellung lange Zeit; Zeit zum Experimentieren nicht nur berufs-, auch berufungsmäßig. Trotz (oder wegen) der Beendigung des offiziellen Studiums an der Universität Bonn war ich also auf der Suche, wie mein Leben sich zu gestalten habe. Im Übrigen war ich mir bei aller Aufgeschlossenheit fürs Weltliche meines Glaubens grundsätzlich sicher und entschieden, dafür einzutreten.

Wie viele meiner Mitstudenten hatte ich die Einstellung so mancher - auch katholischer - Intellektueller, Akademiker, zu konservativen, traditionellen Elementen: Entweder ignorierte ich sie oder lehnte sie unter Protest ab; jedenfalls hielt ich sie für irrelevant. Dazu gehörte auch die Marienverehrung. Eher, so äußerte ich damals, würde ich mich an irgendeinen unbekanntenen Heiligen wenden als an diese Frau ...

Ein ziemlich bewegtes, um nicht zu sagen unruhiges Leben im Seminar kurz vor den 68er Jahren - äußerlich und innerlich. Einmal kam ich kurz vor Mitternacht von einem (unerlaubten) Trip durch die Innenstadt von Köln zurück. Mein Zimmer lag nur wenige Meter vor dem Eingang zur Empore der Hauskapelle, und es zog mich zu einem kurzen Gebet in diesen dunklen Kirchenraum. Es war still und dunkel bis auf

zwei kleine Flammen, die ihre Umgebung schemenhaft erleuchteten. Ein Licht war beim Tabernakel: Realpräsenz des Herrn im Sakrament der Eucharistie; das andere vor einer Statue Marias mit dem Titel „Sitz der Weisheit“. Während ich nun so betend verweilte, den Tag mit all seinem Plunder rekapitulierte und mich in der Gewissensforschung zu sammeln versuchte, schaute ich auf die spärlich erleuchtete Gestalt Marias. Da kam mir eine eigentümliche Frage: Ob ich wohl zu Maria „Du“ sagen könnte? Offenbar war für mich das - trotz Marienliedern und -gebeten, trotz Rosenkranz und Marienwallfahrten und -festen - eine echte Frage! Und ich kann mir noch heute vergegenwärtigen, wie sehr ich diese simple Frage nicht nur für anregend, sondern für aufregend gehalten habe. Wie weit war ich von der Mutter des Herrn, von einer lebendigen Beziehung zu ihr entfernt!

Ohne mich an eine bestimmte Antwort erinnern zu können, war sie mir wie selbstverständlich klar: Warum eigentlich nicht? Wie lange ich noch in dieser nächtlichen Meditation verbrachte, weiß ich nicht; die Bedeutung dieses Vorgangs kam mir wohl kaum zu Bewusstsein. Nur an eines kann ich mich sehr genau, als wäre es zwangsläufig, erinnern: dass ich mich dem anderen Licht zuwandte, beim Tabernakel. Auf einmal war Christus, er selbst ganz persönlich, lebendig und sozusagen greifbar da. Er zog mich in Bann und füllte mich aus, als gäbe es nichts anderes, das mir wichtig und für meine Existenz bedeutsam sein könnte. In Sekundenschnelle, in einem Moment ging mir auf, dass ich bislang keinen echten, tieferen, beseelten Kontakt mit Jesus hatte! Dabei gab es ein starkes Interesse am Wort Gottes, an der Exegese, auch an der Gestaltung der Liturgie, nicht nur Interesse - es hat meine Kreativität geweckt und freudiges Engagement: Es musste alles immer sehr stilvoll sein und so manche Bibelarbeit fand ich als gelungene literarische Frucht... Doch jetzt war plötzlich - wie durch ein Wunder - alles anders. In der Eucharistie begegne ich wirklich Jesus, „der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat“ (Gal 2,20), in der Schrift spricht er selbst zu mir: „Der Weg, die Wahrheit, das Leben“ (Joh 14,6).

Ein exemplarischer Vorgang, den ich ungewollt und unverdient erfahren durfte: durch Maria zu Jesus zu gelangen. Ab diesem Augenblick hat sich mein (religiöses) Leben völlig gewandelt: Vom Ideen-Christentum zum Glauben, vom Denken zum Leben. Im Nachhinein ist vieles klar, erschreckend nur, dass ich die Jahre des kirchlichen Wirkens und des Theologen-Geschäfts zuvor als das normale Christenleben empfunden habe ...

Erst später entdeckte ich die ganze Tragweite dieses Schlüsselerlebnisses, das meinen künftigen Berufungsweg bestimmte. Ich war ja ein redlicher, für hohe Werte aufgeschlossener, christusgläubiger Kandidat fürs (katholische) Priestertum gewesen und trotz mancher Umwege und Unregelmäßigkeiten auf dem Weg geblieben. Aber ich hatte ein falsches Denken und Leben! Ohne Schuld! Offenbar konnte ich, um nur diesen Punkt zu betonen, der freilich nur die Spitze eines Eisberges war, Jesus und Maria nicht zusammendenken. Maria war sozusagen inexistent, und so war (für mich jedenfalls) die Beziehung zu Jesus nicht lebendig, beseelt. Natürlich habe ich über die Jungfrau aus Nazareth alles (z.B. was in der Bibel steht) gewusst, aber es war mir nicht bewusst bzw. war separat, d.h. beziehungslos neben Christus

und beide eine Information für den Kopf, die das Herz nicht erreichte. Das sollte ich offenbar auf diese sensibel-vornehme Art entdecken. Das Herz, das anscheinend „Du“ sagen wollte, war wie ausgeschaltet. Erst als es „eingeschaltet“ war, konnte es sich voll und ganz Jesus zuwenden und ihn aufnehmen.

Jahre später begegnete ich dem Gründer der Schönstatt-Bewegung, Pater Joseph Kentenich, in den USA, wo er von der Kirchenleitung aus Unverständnis gegenüber seiner charismatischen Sendung im Exil, d.h. strikt getrennt von seinem Gründungswerk, festgehalten wurde. Als ich ihm von den Anfängen meiner Beziehung zu Maria erzählte, gab er zur Antwort: Wenn Sie die Gottesmutter gern haben, „sind wir Freunde“. Im Laufe eines jahrzehntelangen Kennenlernens seiner Anliegen wurde mir mein Ersterlebnis mit Maria in seiner Bedeutung und Reichweite immer klarer: dass ich von einem ungesunden, krankhaften Denken, das er ein „separatistisches“ bzw. „mechanistisches“ genannt hatte, zu einem ganzheitlichen Denken geführt wurde, das fähig ist, zusammen zu sehen und zu denken, was zusammengehört; er nannte es „organisches Denken, Leben und Lieben“.

Maria im Evangelium

„Wer nur ist diese Frau?“, beginnt ein Lied, das zumal junge Leute in unserer Bewegung gerne singen. An der Frage nach Maria, der Frau aus Nazareth, die Sinn und Ziel ihres Lebens darin sah, die Mutter des Herren, Theotokos (Gottesgebälerin), zu sein, wurde mir deutlich, wie verschieden die Heilige Schrift gelesen und verstanden werden kann. Es kommt auf die Interessenperspektive an, wie ja menschliches Wahrnehmen von Wahrheit immer perspektivisch ist. Früher war mir Maria sozusagen fast keine eigenständige Persönlichkeit, so sehr war alles, was über sie gesagt ist, von Jesus her und auf Jesus hin. Und das bleibt natürlich wahr: „Du Begnadete! Du hast Gnade bei Gott gefunden.“ Sie ist „aufgehoben“ in der Gnade des göttlichen Kindes, das durch sie das Licht der Welt erblickt. So nahe ist sie Gott, dass es bei ihr nur um ihn geht: „Der Herr ist mit dir.“ Er hat sie als Werkzeug gebraucht, um das Ziel der Menschengeburt seines Sohnes zu erreichen. Jetzt geht es nur um ihn. Wenn nur Jesus wichtig ist, ist jedermann neben ihm unwichtig - auch die Mutter, so sehr sie durch diese Mutterschaft aus allen Frauen aller Zeiten herausgehoben, ausgewählt und begnadet ist.

Nach meiner „conversio“ musste ich sie anders sehen; wie sehr sie persönlich in ihrer Identität und Individualität erwähnt ist, war mir nun offenbar und nachvollziehbar. Maria, die sich klein weiß und als „niedrig“, und sich als „Dienerin“ bezeichnet, ist würdig, in einzigartiger Weise Gefäß der Gnade zu sein. Was und wie der Bote zu ihr spricht, ist getragen von hohem Respekt. Schon die Anrede „Sei gegrüßt, du Begnadete!“ beweist es, und alle Erklärungen erhöhen sie: „Der Heilige Geist wird über dich kommen, die Kraft des Höchsten dich überschatten.“ Mit dieser Niedrigen will der Höchste etwas zu tun haben, zusammenwirken. Offensichtlich will das Evangelium - anfänglich durchaus im Gegensatz zu ihrem eigenen Lebensgefühl - die Größe Marias herausstellen. Sie hat „Ansehen“ bei Gott (Lk 1,48) - sollte sie nicht erst recht

Ansehen bei uns Menschen haben? Ihre Verwandte Elisabeth jedenfalls spricht nicht nur vom Herrn, den sie - erfüllt vom Heiligen Geist - erspürt: „Gepriesen ist die Frucht deines Leibes“, sondern auch Maria selbst ist gepriesen. Es ist für Elisabeth eine große Ehre, dass die so hoch Geehrte, „die Mutter meines Herrn“, zu ihr kommt. Und wie ein Echo sieht sich Maria dann auch von sich aus als die von allen Geschlechtern Gepriesene.

Auch das Evangelium des Jüngers, der Maria, die Mutter, zu sich genommen hatte (Joh 19,27), konnte ich nun mit anderen Augen lesen. Vorher war es so ähnlich wie bei einer Besucherin unseres Schönstatt-Standes bei ProChrist in München 2006; sie äußerte sich kritisch: Jesus habe Maria nie als seine Mutter angeredet, immer nur als „Frau“, als wolle er sich von ihr distanzieren. Und wie er mit seiner Mutter redet bei der Hochzeit, scheint solcher Meinung recht zu geben: „Was gehts dich an, Frau, was ich tue?“ (Joh 2,4 - oder in der Einheitsübersetzung: „Was willst du von mir, Frau?“). Auch auf Golgatha spricht er sie „Frau“ an. Sie soll sich um den Jünger kümmern, und dieser um sie, basta. Als wolle der sterbende Herr - gleichsam wie ein Testament - auf dem Höhepunkt seines Erlöserwirkens nicht Wichtigeres verkünden!

Langsam konnte ich nun auch diese Texte anders verstehen, zumal in der Schule Pater Kentenichs. Ich war überrascht, wie anlässlich seines Pastoralbesuchs in Bayern Papst Benedikt bis in einzelne Formulierungen ausgedrückt hat, was auch meiner eigenen Vorstellung entspricht. So möchte ich hier ihm das Wort geben in seiner Auslegung von Johannes 2,1-11:

„Das Verhalten und die Worte Marias, glaube ich, können wir sehr gut begreifen. Umso schwerer fällt es uns, die Antwort Jesu zu verstehen. Schon die Anrede gefällt uns nicht: ‚Frau‘ - warum sagt er nicht: Mutter? Nun, diese Anrede drückt die Stellung Marias in der Heilsgeschichte aus. Sie weist voraus auf die Stunde der Kreuzigung, in der Jesus zu ihr sagen wird: ‚Frau, siehe dein Sohn - Sohn, siehe deine Mutter.‘ Sie weist so voraus auf die Stunde, in der er die Frau, seine Mutter, zur Mutter aller Jünger machen wird. Und sie weist zurück auf den Bericht von der Erschaffung Evas: Adam sah sich als Mensch allein in der Schöpfung bei all ihrem Reichtum. Da wird Eva geschaffen, und nun hat er die Gefährtin gefunden, auf die er wartete, und die er mit dem Wort ‚Frau‘ benannte. So steht Maria als die neue, die endgültige Frau im Johannes-Evangelium, als die Gefährtin des Erlösers, als unsere Mutter: Die scheinbar abweisende Antwort drückt die Größe ihrer bleibenden Sendung aus. Aber noch weniger gefällt uns, was Jesus dann in Kana zu Maria sagt: ‚Was willst du von mir, Frau?‘ Wörtlich heißt es sogar: ‚Was habe ich mit dir zu tun, Frau? Meine Stunde ist noch nicht gekommen.‘ Wir möchten einwenden: Viel hast du zu tun mit ihr. Sie hat dir Fleisch und Blut gegeben, deinen Leib. Und nicht nur den Leib; sie hat dich mit ihrem aus dem Herzen kommenden Ja getragen und dich mit mütterlicher Liebe ins Leben, in die Gemeinschaft des Volkes Israel eingeführt und eingelebt. Wenn wir so mit Jesus reden, sind wir aber schon auf dem Weg, seine Antwort zu verstehen. Denn all das muss uns daran erinnern, dass es bei der Menschwerdung Jesu zwei Dialoge gibt, die zusammengehören und zu einem einzigen Ineinander verschmelzen. Da ist

zuerst der Dialog, den Maria mit dem Erzengel Gabriel führt und in dem sie sagt: ‚Mir geschehe nach deinem Wort.‘ Dazu aber gibt es eine Parallele, gleichsam einen innergöttlichen Dialog, von dem uns der Hebräer-Brief erzählt, der uns sagt, dass gleichsam die Worte des Psalms 40 zu einem Gespräch zwischen Vater und Sohn geworden sind, in dem sich die Menschwerdung eröffnet. Der ewige Sohn sagt zum Vater: ‚Opfer und Gaben hast du nicht gewollt, einen Leib hast du mir bereitet... Siehe, ich komme..., deinen Willen zu tun‘ (Hebr 10,5-7; Ps 40,6-8). Das Ja des Sohnes ‚Ich komme, deinen Willen zu tun‘ und das Ja Marias ‚Mir geschehe nach deinem Wort‘ - dieses doppelte Ja wird zu einem einzigen Ja, und so wird das Wort Fleisch in Maria. In diesem doppelten Ja nimmt der Sohnesgehorsam Leib an; schenkt Maria mit ihrem Ja ihm den Leib. ‚Frau, was habe ich mit dir zu tun?‘ Was sie im Tiefsten miteinander zu tun haben, ist dieses zweifache Ja, in dessen Zusammenfallen die Menschwerdung geschehen ist. Auf diesen Punkt ihrer tiefsten Einheit miteinander führt der Herr mit seiner Antwort hin, dorthin verweist er die Mutter.“

Meine Betrachtung und Vergegenwärtigung Jesu und seines Heilswirkens in den Evangelien zentriert sich auf die „Erhöhung am Kreuz“ (vgl. Joh 12,32). Es ist die letzte Erfüllung seines Auftrags, Vollendung seiner Liebe, Hingabe seines Lebens: „Darum bin ich in diese Stunde gekommen“ (Joh 1 2,27). Er ist „betrübt“ und die bedrängende Frage steigt auf „Was soll ich sagen? Vater, hilf mir aus dieser Stunde?“ Es ist seine Stunde, die Stunde tiefster Vereinsamung, nahe der Verzweiflung, so dass sich der Beginn des Psalms 22 auf seine Lippen drängt: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“

Und da steht - desolat - an seiner Seite Maria, die Mutter; von allen Jüngern ist nur Johannes geblieben. Maria ist in ihrer mitleidenden Sorge und Hingabe in dieser schwersten Stunde ganz, mit all ihren Geistes- und Liebeskräften auf den sterbenden Sohn ausgerichtet, hingerichtet - gleichsam wie er verlassen, mit ihm sterbend ... Da geschieht etwas Ungeheuerliches, als verbraucht es die letzte Kraft des Gekreuzigten, indem er seinen letzten Willen äußert: Die Frau, seine geliebte Mutter, die bei ihm, mit ihm, um seinetwillen ausharrt und unter dem Kreuz stehen bleibt, - diese Frau soll gleichsam ihre Augen, ihr Herz von ihm weg wenden hin zu dem Jünger: Du bist ab jetzt seine Mutter, er ist dein Sohn!

Ich kann diese erregende Szene auf dem Höhepunkt der Geschichte in der Fülle der Zeit nicht anders aufnehmen und verstehen, als dass Jesus Christus, unser Herr und Erlöser dieser Frau aus Nazareth, seiner leiblichen Mutter, einen Auftrag gibt, indem er sozusagen ein Bündnis zwischen ihr und seinem Jünger stiftet; und ich kann nicht anders, als gläubig überzeugt sein, dass in diesem Jünger alle künftigen Jünger des Herrn mitgemeint und in diese Beziehung gerufen sind.

„Gestalt und Gestaltungsmacht der Gottesmutter“

Eine provozierende Überschrift! Wie kann es möglich (oder sogar gottgewollt) sein, im christlichen Glauben von der „Macht“ eines Menschen zu sprechen - ist doch nur Gott der Mächtige, der alles vermag? Es ist nun einmal unser Glaube, dass

Christus allein zum Heil wirken kann. Ja! Und doch dürfen wir uns fragen: was heißt, ‚solus Christus‘?

Es kommt mir ein Wort aus dem programmatischen Prolog des Johannes-Evangeliums in den Sinn über „das wahre Licht“: „Er war in der Welt und die Welt ist durch ihn gemacht, aber die Welt erkannte ihn nicht. Er kam in sein Eigentum und die Seinen nahmen ihn nicht auf.“ Offenbar keine exklusive Feststellung! Es gab ja jemand, der ihn aufnahm, wie es auch weiter im Text heißt: „Die ihn aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, denen, die an seinen Namen glauben ... die aus Gott geboren sind“ (Joh 1,10ff). Da erscheint das Wort „Macht“, die jene haben, die glauben, die „aus dem Glauben leben“ (Röm 1,17). Eine Macht, die gegeben ist: Geschenk! Unverdient und unverdient! Nicht aus sich hat der schwache Mensch Macht im Reich Gottes; aber es gibt diese Ermächtigung aus Gnade! Paulus teilt ein Wort des Herrn an ihn mit: „Lass dir an meiner Gnade genügen; denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig“ (2 Kor 12,9). - Niemand hat Christus so ganz und ausschließlich aufgenommen wie Maria: sola gratia! Und, meine ich fortfahren zu dürfen, kein Mensch hat so viel Macht aus Gnade wie diese Frau, die in Bezug auf sich von der „Niedrigkeit der Magd des Herren“ (Lk 1,48) singt.

Wenn ich ihre Gestalt darzustellen versuche, möchte ich zuerst hervorheben, dass sie in ihrer Geschöpflichkeit an sich hineingenommen ist in die Gebrochenheit des Menschen, also auch in den Zusammenhang der Schuld. Da muss sie erst herausgenommen sein, wenn sie denn das angemessene Gefäß für die Fleischwerdung des Wortes Gottes werden soll. Das Einzigartige an Maria ist natürlich ihr Begnadetsein, so dass der Herr in allem mit ihr ist. Es fasziniert mich, dass ihr dies bereits vor der Empfängnis des Sohnes, der ihr Erlöser ist, zuteil wurde. Natürlich gibt es für diesen Glauben keinen unwidersprechbaren Beweis, aber die Frage muss beantwortet werden, was mit der Anrede des Gottesboten „Du Begnadete!“ gemeint ist. Und für mich persönlich ist es evident, dass Maria aus dem Zusammenhang der vererbten Schuld der Menschheit herausgenommen ist wegen des Woraufhin ihrer Existenz: der Fleischwerdung Gottes in ihr. Solche Glaubenserkenntnis prägt nicht nur die Beziehung zu Maria, sondern stellt ihre Persönlichkeit ins rechte Licht. Gerade das alles Bestimmende ihres Geschöpf-Bewußtseins - als ein kleines Nichts gegenüber Gott und seiner Gnadenmacht - prägt ihre Gestalt als Beschenkte: alles ist Gnade.

Ebenso erstaunlich ist ein zweiter Punkt, eine zweite Wahrheit, die die Person dieser Frau prägt. Bei der Zeugung des Menschensohnes hat kein Mann mitgewirkt. Aber Maria hat alles gegeben, was eine Mutter geben kann. Sie ist so der Mensch, der - „vor allen Frauen“ (und Männern) - gesegnet ist und die tiefste, umfassende Einheit mit Jesus, dem Sohn Gottes, leben durfte und wohl auch erlebt hat. Es wäre absolut töricht, dieses fraulich-mütterliche Einssein mit dem Gottes-Kind in ihr nur als leiblichen, gleichsam zur Fleischwerdung Gottes nun einmal notwendigen, Vorgang zu begreifen. Nein. Vielmehr verwandelt diese Zweieinheit Maria von Grund auf. Ihre Seele, in der sie, wie Augustinus einmal schrieb, das göttliche Wort schon empfangen hat, bevor sie es in ihrem Fleisch empfing, ihre Seele ist gotterfüllt und so erhöht, herausgehoben aus allen Geschöpfen um sie herum. Dies Gestaltetsein durch

Christus macht sie zu einem „neuen Menschen“, in dem es nichts Altes mehr gibt: Es bestimmt ihr Sein als Mit-Sein mit Jesus - und sicher auch die erschütternde Größe ihres Mit-Leidens mit ihm.

Maria ist natürlich die erste Jüngerin des Herrn, aber darin ist sie so etwas wie die personifizierte Grundlegung aller Jüngerschaft: In ihrer Atmosphäre wächst authentische Nachfolge Jesu. Ihre Verwandte Elisabeth preist sie selig, weil sie geglaubt hat (Lk 1,45). Ist sie nicht Vorbild, ja Urbild des Glaubenden? Was ist unser Glaube, was bleibt von ihm übrig, wenn er nicht marianisch ist? Ich stelle mir selbst diese Frage in dem dauernden Ringen um einen beseelten, liebebeseelten Glauben. Und ich kann mir kaum etwas Erstrebenswerteres vorstellen, als etwas von Maria, von ihrem Glauben in mir zu entdecken. In ihrer Nähe lernt man den gläubigen Umgang mit Jesus - wer kann ihn besser vermitteln als die Mutter, die ihn geboren, genährt, gepflegt, erzogen, mit Schmerzen gesucht (Lk 2,48) hat?

„Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde“ (1 Mos 1,27), aber das Bild ist entstellt durch das Versagen des Menschen. Seitdem brauchen wir Vor-Bilder! Menschen also, die etwas vom Bild, dem Ebenbild Gottes widerspiegeln, weil sie in Gnade und Glaube es wieder erkennbar gemacht haben. Maria ist Vorbild, ja Ideal jedes Menschen - auch des Mannes, möchte ich hier einmal hinzufügen. Das war ein aufregender Prozess in meiner Entwicklung, in der Schule Pater Kantenichs zu entdecken, dass Maria, diese Gestalt „der natürlichen und übernatürlichen Lebensfülle“ gerade auch für mich als Mann ein Vorbild ist. Pater Kantenich kritisierte die heutige „unartikulierte Männlichkeit“ und zeigte, wie die Beziehung zu Maria, die ein wenig so-sein-wollen-wie-sie eine beispiellose Wirkung hat, die z.B. das kraftvoll-starke, selbstbewusste Mannsein zum Vatersein sich entwickeln lässt, zu jener Väterlichkeit, die (orientiert an der „Magd“) nichts anderes ist als „selbstloses Dienen“ gegenüber den ihm Anvertrauten.

Damit bin ich schon bei dem Stichwort „Gestaltungsmacht der Gottesmutter“. Doch scheint mir wichtig, noch auf etwas Entscheidendes aus der johanneischen Mariologie hinzuweisen: Maria ist die Frau an der Seite des Herrn. Gott in seiner allmächtigen Unmittelbarkeit als Schöpfer und Erlöser der Menschen kann natürlich auf Maria verzichten; er hätte auch auf noch spektakulärere Weise Mensch werden können, er hätte die Menschheit auch ohne Menschwerdung erlösen können, er hätte, er hätte... Aber er hat Maria gesucht, gewollt, in der Gnade neu geschaffen - sozusagen als die Repräsentantin der Menschheit. Die Hochzeit, die Jahwe mit seinem Volk feiern will, der Bund, den er ein für allemal schließen wollte und geschlossen hat, ist in Jesus Christus verwirklicht - nicht ohne Maria. In ihr öffnet sich die Erde, das Eigentum Gottes, um IHN aufzunehmen und das Licht der Welt erblicken zu lassen. So ist Maria mit dem Menschensohn im göttlichen Heilsplan immer schon zusammengesehen: nicht nur in Empfängnis und Geburt, sondern im Gesamt des hochzeitlichen Erlöserwirkens Jesu. Das wird ausgedrückt in dieser, wie soll ich sagen, partnerschaftlichen Anrede „Frau“ (Joh 2 und 19). Es ist überhaupt nicht Ausdruck von Distanz und Wegwendung. Vielmehr ist es eine neue Hinwendung zu Maria, die „in seine Stunde“ gehört. Sie hat eine bleibende Aufgabe. Joseph Kantenich

spricht vom „Amt“, eine für mich zuerst ärgerliche, aufreizende und wohl auch unerhörte Kennzeichnung angesichts der modernen virulenten Diskussion um das Amtspriestertum der Frau. „Amtliche Dauergefährtin und -helferin Christi“ hat er formuliert: Die Gottesmutter hat eine klare Position und Funktion in der Nähe und in der all ihr Sein und Handeln bestimmenden Beziehung zu Christus, wie eben die Anrede „Frau“ „die Stellung Marias in der Heilsgeschichte“ (Benedikt XVI. s.o.) ausdrückt.

Sie ist die ganz und gar „christusgestaltete“ Frau und darum und darin auch die ganz und gar „christusgestaltende“ Frau (Joseph Kentenich). Damit bin ich beim abschließenden Thema, das freilich schon deutlich angeklungen ist: die Gestaltungsmacht Marias. Der Schlüsseltext ist für mich Joh 19. Jesus, erhöht am Kreuz, auf dem Höhepunkt seiner Mission, will sie als „Mutter“ seiner Jünger. Es ist der letzte, testamenthafte Wille des göttlichen Erlösers: Maria wird gleichsam aus der persönlichen, familiären Nähe zum Sohn herausgeholt und soll sich um andere als deren Mutter sorgen, sich kümmern um die, die dem Sohn folgen. Wodurch? Durch ihr Wesen, ihre Ausstrahlung, durch alles, was in liebender Zuneigung zu den ihr Anvertrauten von ihr als mütterlicher Frau ausgeht; es hat etwas mit Einfühlung, mit Liebe und Verstehen, mit Güte und Sensibilität, mit Begleitung und Beheimatung, mit Mitgefühl und Zärtlichkeit zu tun - eben wie eine Mutter, die eine große Familie hat.

Natürlich fragt sich der Theologe, der Dogmatiker: Wie kann das geschehen? Wie kann, wie macht sie das? Nach ihrem Tod! Niemand weiß mehr als Maria, wie sehr Gott der Allein-Handelnde ist. Der kleine, demütige Mensch kann nur eines: beten, bitten. Auf diese Weise, aus diesem Grunde kann und soll Maria „gestalten“: durch ihre Fürbitte. Das ist ja überhaupt das „Handeln“, das Wirksamwerden der Ohnmächtigen, der Armen, der Kleinsten, die nicht von sich selbst und alles von dem großen, guten, mächtigen Gott erwarten. Ob es nicht naheliegend ist, in Maria diejenige zu sehen, die auf exemplarische Weise realisiert, was der Apostel von allen fordert: „Betet ohne Unterlass!“?

Als seine Gefährtin ist Maria die bleibende Helferin des Herrn - als „der Weg, der mit einem immer stärkeren Gefälle zu Christus führt“ (Paul VI.): nicht nur zur Begegnung mit ihm, sondern so in seine Nähe, dass die Erlösten ihrem Sohne gleichen, wie Paulus kühn formuliert: ein „anderer Christus“ werden. Das danken wir ihrer mütterlichen Fürsprache. Maria neigt sich - in ihrer Zuneigung zu Christus - den Jüngern und Jüngerinnen zu. Im Volk Gottes, diesem Organismus, der eine einige, heilige, umfassende Familie sein soll, braucht es eine Mutter. Und die „Macht“ dieser Mutter ist - wie das Mosaik in der Hagia Sophia durch das traditionsreiche Motiv der „Deesis“ ausweist - ihr Gebet, ihre Fürbitte, die aus liebevollem Herzen für uns Pilgernde im Gottesvolk zum Dreifältigen Gott drängt und dringt.