

REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Aus dem Inhalt:

Engelbert Monnerjahn
Glaube und
Glaubensgemeinschaft

Benjamin Pereira
Der heilige Ort (III)

Benito Schneider
Mario Hiriart
Ein Leben für Schönstatt in Chile

Pater Joseph Kentenich
Vermögen wir noch das
Vaterunser zu beten

Blick in die Zeit

3. Jahrgang

Heft 2

April 1968

K 3412 F

Inhalt:

Engelbert Monnerjahn Glaube und Glaubensgemeinschaft	49
Benjamin Pereira Der heilige Ort (III)	60
Benito Schneider Mario Hiriart Ein Leben für Schönstatt in Chile	69
Pater Joseph Kentenich Vermögen wir noch das Vaterunser zu beten	76
Blick in die Zeit	
Berichte	89
Buchbesprechungen	93

REGNUM · Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Herausgeber: Humberto Anwandter (Chile), Joseph J. Haas (USA), Dr. Rudolf Weigand (Deutschland), August Ziegler (Schweiz)

Schriftleitung: Dr. Engelbert Monnerjahn und M. Isabell Nel
Anschrift der Schriftleitung: 54 Koblenz-Metternich, Trierer Straße 388

Verlag: ORBIS Wort und Bild GmbH., 44 Münster, Postfach 1064, Telefon 40217

Herstellung: Cramer, Greven

Bestellungen und geschäftliche Mitteilungen sind an den Verlag, Manuskripte und Anregungen an die Schriftleitung zu richten. Unverlangt zur Besprechung eingesandte Bücher werden u. U. nur kurz angezeigt.

Erscheint vierteljährlich. Preis des Abonnements DM 12,— zzgl. Porto. Preis des Einzelheftes DM 3,50

Glaube und Glaubensgemeinschaft*

Von Engelbert Monnerjahn

Das Thema, das wir uns gestellt haben, hat gegenwärtig ein besonderes Gewicht. Das nicht nur deshalb, weil der Heilige Vater zum 1900jährigen Gedächtnis des Martertodes der Apostelfürsten Petrus und Paulus ein Jahr des Glaubens proklamiert hat, sondern weit mehr aus dem Grunde, weil die Glaubensfrage, die Frage nach der Stärke oder Schwäche unseres Glaubens, die Frage, was Glaube für uns heute heißen kann, die Frage, ob Glaube heute überhaupt noch möglich ist, sich in den letzten Jahren mit zunehmender Geschwindigkeit und Schärfe als *die* Grundfrage innerhalb der Christenheit entpuppt hat¹. Es hat sich bestätigt, was Pater Kentenich 1949 in seinem „Oktoberbrief“ an die Schönstattfamilie schrieb: „Der Prozeß der Verweltlichung des Denkens und Lebens ist in alle — auch in christliche — Kreise gedrungen. Er ist noch nicht zum Stillstand gekommen. Nicht nur Glaubensschwäche, sondern auch Glaubenslosigkeit und Glaubenshaß beherrschen die Welt und lassen sie nicht zur Ruhr kommen.“ Und weiter sagte Pater Kentenich damals: „Die Schwierigkeit liegt darin, daß der Glaube in der Wurzel krank geworden ist. Das Glaubensgut hat man vielfach ausgehöhlt und den Glaubensbegriff von der Offenbarung getrennt.“²

Wir wollen aber nicht nur vom Glauben, von der heutigen Glaubensfrage, sondern auch von Glaubensgemeinschaft sprechen, oder, wenn wir die Formulierung unseres Themas „Glaube und Glaubensgemeinschaft“ genau ins Auge fassen und dabei vor allem auf das „und“ achten, von dem Verhältnis, das zwischen Glaube und Glaubensgemeinschaft waltet. Das dadurch bezeichnete Thema ist allerdings so umfangreich und vielfältig, daß wir es unmöglich in solcher Kürze ausschöpfen können. Wir zeigen deshalb nur einige Gesichtspunkte auf, die dazu dienen sollen, unser eigenes Denken zum Weiterdenken anzuregen.

I.

Zunächst werfen wir im Licht unserer Themastellung einen Blick in die Heilige Schrift. Dabei machen wir eine ebenso interessante wie wichtige Beobachtung: Wo es in der

* Der Beitrag ist die gekürzte und überarbeitete Wiedergabe eines Vortrags, der am 22. Oktober 1967 vor Vertretern der Schweizer Schönstattfamilie in Quarten SG gehalten wurde.

¹ Vgl. dazu das bald nach diesem Vortrag erschienene Buch „Das Ende des konventionellen Christentums“ von W. H. van de Pol.

² S. 111/12.

Heiligen Schrift um Glauben geht, geht es zugleich immer um Glaubensgemeinschaft. So sehr Glaube Anruf an den einzelnen und dem einzelnen von Gottes freier Huld geschenkte Gnade ist, so sehr die Annahme dieser Gnade im Glaubensakt Tat des einzelnen Menschen ist und sein muß, der Anruf wie auch die Gnade Gottes und der durch die Gnade ermöglichte Glaubensakt zielen nach der Heiligen Schrift immer auf Glaubensgemeinschaft. Überaus deutlich, so scheint mir, bringt diesen Sachverhalt der 1. Johannesbrief in seinem 1. Kapitel zum Ausdruck: „Was wir gesehen und gehört haben, künden wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft habt mit uns und unsere Gemeinschaft Gemeinschaft sei mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus“ (1 Joh 1,3). Man tut gut daran, die Unterscheidungen nicht zu übersehen, die hier getroffen werden: Es ist zunächst die Rede von der Gemeinschaft der Gläubigen „mit uns“, d. h. mit den Aposteln, die das, was sie gesehen und gehört haben, verkündigten, und dann davon, daß „unsere Gemeinschaft“, die Gemeinschaft des Glaubens zwischen den Aposteln und den Gläubigen also, zugleich Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohn Jesus Christus sei, wobei deutlich wird, daß die Glaubensgemeinschaft mit den Aposteln unumgängliche Voraussetzung für die Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohne ist.

Daß es dem sich offenbarenden, sich zeigenden oder rufenden Gott nach dem Alten und nach dem Neuen Testament auch dort, wo er sich zunächst an einzelne wendet, um Gemeinschaft, und zwar um Glaubensgemeinschaft zu tun ist, können wir anhand einiger markanter Stationen der heiligen Geschichte aufweisen.

Als Gott seinen Ruf an Abraham ergehen ließ: „Zieh hinweg aus deiner Heimat, aus deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in ein Land, das ich dir zeigen werde!“ (Gen 12,1), da handelte es sich nicht um Abraham allein. Abraham sollte nur ein Anfang sein. Der „Vater unseres Glaubens“ wurde als Stammvater gerufen, als Erster einer großen Gemeinschaft, der eine gewaltige Zukunft eröffnet wurde: „Ich will dich zu einem großen Volke machen und dich segnen“ (Gen 12,2). Weil Gott in Abraham nicht einen einzelnen, sondern den Ersten und den Vater vieler sah und entsprechend mit ihm verfuhr, deswegen änderte er seinen Namen von Abram in Abraham, was nach Aussage der Genesis „Vater einer Völkermenge“ heißt (Gen 17,5). Im gleichen Sinne sagt Paul VI. bei Jean Guitton: „Abraham kündigte ein ganzes Volk an.“³

Als der Herr dem Moses im brennenden Dornbusch erschien und ihm seinen Namen „Jahwe“ = „Ich bin da“ kundtat, da stellte er sich zunächst vor als „der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“ (Ex 3,6), das heißt: als der Gott einer ganz bestimmten geschichtlichen Gemeinschaft, und die Offenbarung an Moses geschah wiederum, wie jeder von uns weiß, nicht um dieses einzelnen Mannes willen, sondern darum, daß er die Gemeinschaft seines Volkes aus dem Sklavenhause Ägyptens heraus und in die Wüste führe zum Berge Sinai, wo sie durch Vermittlung des Moses im Hören auf das an sie ergehende Wort Gottes zur Glaubensgemeinschaft werden sollte: „Wenn ihr getreu auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, so werdet ihr unter

³ Jean Guitton, Dialog mit Paul VI., Wien 1967, S. 140.

allen Völkern mein besonderes Eigentum sein . . . Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein“ (Ex 19,5.6).

In der dramatischen Geschichte Israels, in welcher das Volk soundso oft Verrat an dem mit Gott geschlossenen Bunde begeht, hängt immer wieder alles davon ab, daß sich Glaubensgemeinschaft bildet, die auf die Seite Gottes tritt und dem Bundesgott die Treue hält. Um solche Glaubensgemeinschaft zu erwecken und zu sammeln, werden die Propheten geschickt, die das Volk in die Entscheidung rufen, und nach der Heimkehr aus dem babylonischen Exil, als das Fundament für eine neue Existenz des Volkes im Gelobten Land gelegt werden soll, da wird dies vollzogen durch eine Neukonstituierung der Glaubensgemeinschaft: „Der Priester Esra brachte das Gesetz in die Versammlung der Männer und Frauen und aller, die imstande waren, es zu verstehen . . . Er las daraus auf dem Platz vor dem Wassertor vom frühen Morgen bis zur Tagesmitte . . . Das ganze Volk lieh sein Ohr dem Buch des Gesetzes . . . (und) antwortete mit erhobenen Händen: „Amen. Amen““ (Neh 8,2.36).

Als dann in der Fülle der Zeit Gott seinen Sohn sandte, geboren von der Frau (Gal 4,4), da war es die Aufgabe des Erlösers, wie der Galaterbrief sagt, „alle, die unter der Gesetzesherrschaft standen, daraus loszukaufen“; sie sollten „das Recht von Kindern empfangen“ und kraft des Geistes des menschengewordenen Sohnes „Abba = Vater“ rufen dürfen (Gal 4,5-7). Das aber bedeutet: das Werk, das von Jesus zu vollbringende Werk war: „die zerstreuten Kinder Gottes zur Einheit zu sammeln“ (Joh 11,52), zur Einheit der Familie Gottes. Man hat in einseitig eschatologischer Interpretation nachweisen wollen, daß Jesus niemals die Absicht gehabt habe, eine feste Glaubensgemeinschaft um sich zu scharen, die bis zu seiner Wiederkunft dauern soll. Die Aussage der Evangelien, wenn man sie in ihrer Ganzheit nimmt, ergibt demgegenüber klar, daß der Herr in seinem Wirken auf Gemeinschaft zielte: von Anfang an sammelte er Jünger um sich, zunächst, um das auserwählte jüdische Volk im Sinne seiner Sendung zu gewinnen. Nach seiner Ablehnung durch die Repräsentanten Israels begann er, an der Begründung einer neuen Gemeinschaft, des neutestamentlichen Israels, zu wirken, so durch die Wahl der Apostel, vor allem durch die Beauftragung des Petrus. Im Hinblick auf diese neue Gemeinschaft feierte er mit den Seinen am Abend vor seinem Leiden das Passahmahl und stiftete dabei die Eucharistie. Als Auferstandener erteilte er bestimmte Aufträge, in denen er seinen Jüngern die Fortsetzung des von ihm Begonnenen befahl und ihnen die entsprechenden Vollmachten verlieh. Die von Jesus gewollte und in seinem Blute freigekaufte Glaubensgemeinschaft konstituiert sich in Jerusalem unter dem Wehen des Heiligen Geistes, wobei bezeichnenderweise Maria, die Mutter Jesu, inmitten der Schar der Gläubigen weilte. Die Apostelgeschichte sodann hebt wiederholt hervor, wie die junge Kirche in Jerusalem in inniger Glaubensgemeinschaft lebt: „Alle, die zum Glauben gekommen waren, hielten fest zusammen und hatten alles gemeinsam“ (Apg 2,44), und: „Die Menge derer, die sich dem Glauben zugewandt hatten, war ein Herz und eine Seele“ (Apg 4,32). Fügen wir dem hinzu, wie es dem hl. Paulus in seiner rastlosen und weit ausgreifenden Missionstätigkeit um nichts anderes als um die Grün-

dung und den Aufbau von möglichst vielen lebenskräftigen Glaubensgemeinschaften an hervorragenden Punkten des Römischen Reiches ging.

II.

Was der Heiligen Schrift des Alten wie des Neuen Testamentes eine Selbstverständlichkeit ist, daß Glaube und Glaubensgemeinschaft zusammengehören, muß heute ohne Zweifel mit besonderer Ausdrücklichkeit gesehen und betont werden. Man behauptet nicht zuviel, wenn man die Meinung vertritt, daß die Glaubenskrise der Gegenwart ohne Aufwertung und nachdrückliche Pflege von Glaubensgemeinschaft nicht gemeistert werden kann. Was macht Glaubensgemeinschaft heute mehr als in verflossenen Jahrhunderten notwendig? Wir wollen im folgenden, wenn auch ziemlich cursorisch, auf drei Gründe eingehen: 1. auf das Schwinden bzw. auf den Wandel bisheriger Glaubensgemeinschaften; 2. auf den objektiven Geist der Zeit und 3. auf das veränderte Weltbild.

1. Bisherige Glaubensgemeinschaften schwinden und verschwinden oder sind in einem Wandel begriffen. Das sind Vorgänge, die wir alle, einerlei, wo wir beheimatet sind, erfahren. Wo noch in unserer Kindheit oder bis vor wenigen Jahren Gemeinschaften, zu denen wir gehörten, etwa die Gemeinschaft eines Dorfes, einer Kleinstadt, einer Landschaft, eines Stammes auch im katholischen Glauben eins und einheitlich war, da ist das in zunehmendem Maße nicht mehr der Fall. Die großen und fast unaufhörlichen Wanderungsbewegungen unserer Zeit, ob es sich um erzwungene Wanderung (Vertreibung, Flucht) oder um durch die moderne Umstrukturierung zur industriell-technischen Welt bedingte Wanderungen handelt, die Geschlossenheit von Gemeinschaften, wie man sie früher kannte, wird bis ins letzte Dorf hinein gelockert, und damit löst sich auch immer mehr die mit diesen Gemeinschaften früher identische Glaubensgemeinschaft. Die Kirche macht, wie Pater Kentenich bereits 1934 bemerkte, einen Prozeß der Entterritorialisierung durch; es gibt immer weniger geschlossen katholische Territorien, dafür nimmt die Zerstreuung, die Diasporaisierung zu. So pflegen wir zwar noch vom „christlichen Abendland“ zu sprechen; doch müssen wir uns dabei mehr und mehr vor Augen halten, daß es ein „christliches Abendland“ im Sinne eines geschlossen christlichen Raumes nicht mehr gibt.

Von der großen Glaubensgemeinschaft, welche die Kirche darstellt, brauchen wir auf Grund der göttlichen Verheißung zwar nicht zu befürchten, daß sie einer völligen Auflösung verfällt. Sie ist aber schon seit längerem, und mit dem II. Vatikanischen Konzil bewußt, in einen, wie ebenfalls Pater Kentenich 1934 sagte, Entformungs- und Umformungsprozeß eingetreten, der auf die Glaubensfrage und -krise von heute sicher nicht ohne Einfluß ist. Durch diesen Prozeß, bei dem die Kirche überalterte, verkrustete Formen abstreift und sich in neue gottgewollte Formen hineinzuentwickeln sucht, ist in der Kirche eine den meisten Katholiken ganz und gar ungewohnte Freiheit und Offenheit entstanden. Und was ist nicht alles in Bewegung geraten: in der Liturgie, in der kirchlichen Disziplin, nicht zum wenigsten in der Theologie und in der Glaubensverkündigung. Viele Katholiken klagen, daß es kaum noch etwas unangetastet Festes gebe, und dabei war die

Festigkeit und Einheitlichkeit es doch gerade, die ehemals an der Kirche gerühmt und geschätzt wurde. Als Reaktion auf eine jahrhundertelange Zentralisierung hat nun in der Kirche mit Recht eine Dezentralisierung begonnen. Dabei kann es kaum ausbleiben, daß gelegentlich zentrifugale Kräfte sich übermäßig bemerkbar machen. Dadurch entstehen Unruhe, Unklarheit, Verwirrung.

In dieser Situation tut die Pflege noch bestehender und die Bildung von neuen Glaubensgemeinschaften not. Der einzelne Christ darf nicht alleine gelassen werden. Der Weg durch die Verwirrung muß gemeinsam gesucht und gegangen werden, und wenn die Kirche am Ufer der Zukunft Wurzeln schlagen und eine zukunfts-gestaltende Kraft werden soll, so wird das in einem ausschlaggebenden Maße davon mitbestimmt sein, ob sie selbst lebendige Glaubensgemeinschaft ist und in sich möglichst viele lebendige Glaubensgemeinschaften enthält.

2. Der objektive Geist unserer Gegenwart, der Geist, der sie beherrscht und Denken und Handeln der Menschen mehr bestimmt, als ihnen bewußt wird, kann weithin wahrhaftig nicht als dem Glauben förderlich bezeichnet werden, im Gegenteil: er erschwert das Glauben des einzelnen Christen oder würgt es ab, weil er den Glauben im Sinne der christlichen Offenbarung als unmöglich erscheinen läßt. Welches sind die Hauptströmungen dieses objektiven Geistes der Zeit? Wie sieht die Atmosphäre aus, die er schafft und verbreitet? Wo hat er seine Quellen?

In diesem Zusammenhang, so scheint mir, muß man zunächst immer noch an erster Stelle Immanuel Kant und seine Philosophie nennen. Zwar ist der Königsberger Philosoph schon mehr als 160 Jahre tot; mit seinem Denken aber oder gewissen Wirkungen seines Denkens ist er meines Erachtens höchst gegenwärtig und lebendig. Sein Denken ist heute auf breiter Front – vergrößert freilich, wie das bei solchen Vorgängen zu sein pflegt – neu aufgebrochen, Kant ist bei dem berühmten „Mann der Straße“ angekommen. Das scheint mir vor allem zuzutreffen für das, was er über Gott und die Beziehungen des Menschen zu Gott dachte und schrieb. Grundlegend ist hier, daß Kant zwischen Gott und uns Menschen einen radikalen Schnitt vornahm, einen unüberbrückbaren Abgrund legte. Er tat dies, indem er durch seine kritische Philosophie die Möglichkeit einer Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis a priori, von vornherein, verneinte. Wenn es einen Gott gibt, so ist er für uns absolut unzugänglich. Alle Beweisgänge, die wir anstellen, um zur Erkenntnis Gottes zu gelangen, führen zu nichts, sind nicht schlüssig. Was aber ist das denn, worauf sich der Mensch bezieht, wenn er von Gott spricht und ihn verehrt? Dieser Gott ist lediglich ein Begriff, eine Idee, genauer: eine transzendente theologische Idee, die der Mensch notwendigerweise denken muß, wie er auch aus der Summe der Erscheinungen um sich die Idee „Welt“ und als Einheit seiner persönlichen Erfahrungen die Idee „Ich“ folgert. Somit ist der Gott, mit dem der Mensch sich zu schaffen macht, seine eigene „Erdichtung“.

Aus alledem zieht Kant konsequent den Schluß, daß es keine Gottesverehrung geben darf. Ein Beten zu Gott ist unsinnig und unnütz, und von sich selber bekannte er einmal, daß er sich schämen würde, wenn ihn jemand beim Beten ertappen sollte. Die wahre Religion

besteht vielmehr in einem Leben nach dem „kategorischen Imperativ“, fällt demnach mit der Ethik zusammen, und zwar mit einer Ethik, die autonom begründet sein muß.

Man braucht sich diese Gedanken Kants nur vorzulegen, um sofort zu empfinden, wie modern, d. h. wie maßgeblich und wirkkünftig sie heute sind. Kant hat, wie man zutreffend sagt, eine wahrhaft „kopernikanische Wende“ für sich vollzogen und für die Welt eingeleitet: Der Mensch steht im Zentrum der Welt, nicht Gott. Es gibt keine dem Menschen vorgegebene Ordnung, die für ihn verbindlich wäre; er selber nur kann und muß sich seine Ordnung und sein Gesetz geben.

Von der Kant'schen Wendung, die alles auf den Menschen zentriert und vom Menschen her erklärt, gingen zwei Wissenschaftler aus, deren Denken die Strömungen und das Klima der geistigen Welt von heute nicht weniger bestimmen als der Königsberger: Marx und Freud. Bezeichnete Kant Gott als eine dem menschlichen Denken notwendigerweise zu denkende Idee, so wird für Marx und Freud jede Religion zu einem Produkt subjektiver oder objektiver menschlicher Zustände. Bei Marx erklärt sich das Phänomen der Religion aus den total und radikal ungeordneten und unbefriedigenden sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen und der dadurch verursachten Entfremdung des Menschen von sich selbst, wodurch die Religion als „Opium des Volkes“ zu seiner Betäubung angesichts der unmenschlichen Zustände nötig wird und tatsächlich entsteht. Bei Freud wurzelt Religion in den verdrängten Komplexen des individuellen Unbewußten, ist also eine Projektion des menschlichen Subjekts, nicht aber Initiative, Stiftung und Gnade von oben, von einem personalen Gott her. Der Gott, den der Mensch verehrt, ist Gemächte des Menschen, der im Grunde auf eine raffinierte Weise, deren er sich nicht bewußt ist, damit sich selber zu seinem Gott sublimiert. Wir sehen im übrigen daran, daß die Gott-ist-tot-Bewegung nicht erst von heute ist; ihre Wurzeln und Anstöße gehen mindestens zweihundert Jahre zurück, und daß Kant an ihr sehr beteiligt ist, hat sein Zeitgenosse, der Dichter Jean Paul in seinem Roman „Siebenkäs“ 1796/97 bereits auf wahrhaft erschütternde Art geschildert.

3. Weltbild und Glaube haben zu allen Zeiten viel miteinander zu tun gehabt. So ist es auch nicht zufällig, daß die heutige Glaubenskrise zeitlich mit einer geradezu atemberaubenden Veränderung unseres Weltbildes zusammenfällt. Diese Veränderung ereignet sich unter dem Stichwort von der Evolution und berührt das Selbstverständnis und Selbstbewußtsein des Menschen in einem Maße, das wir heute wohl noch nicht recht abzuschätzen vermögen. An drei Gedankengängen soll der Versuch gemacht werden aufzuzeigen, was gemeint ist.

Erster Gedankengang: Wie haben die von der Tatsache der Evolution angeregten Forschungen unser räumliches Weltbild verändert! Um das zu begreifen, ziehen wir zum Vergleich das Weltbild heran, das noch bis vor kurzem, wenn es auch wissenschaftlich längst überholt war, die Vorstellungen der meisten Menschen bestimmte, das sogenannte „dreistöckige“ Weltbild: da war die Erde in der Mitte, unterhalb der Erde (oder in ihrem Innern) die Welt des Chaos, oberhalb der Erde wölbte sich der Himmel mit seinen Sphären, über deren letzter sich der Bereich Gottes und der Seligen befand. Da war also

eine klare, übersichtliche Ordnung, ein Aufbau von unten nach oben, es gab feste Richtungen. Der Mensch nahm eine bestimmte Stelle ein, und er wußte auch, wohin er im Tode gehen würde: nach oben oder nach unten, je nachdem. Dieses schöne, gegliederte, harmonische Weltbild ist in unseren Tagen auch in der Vorstellung des gewöhnlichen Menschen beseitigt, es ist als nicht vorhanden entlarvt. Die Welt ist räumlich nicht mehr überschaubar. Sie ist kein statisches „Weltgebäude“, sondern in einer äußerst dynamischen Entwicklung begriffen. Soweit ihre räumliche Erstreckung für uns noch feststellbar und ausdrückbar ist, geben wir die Entfernungen in Lichtjahren wieder. Es gibt kein Oben und kein Unten, keine fixen Richtungen. Die Erde läßt sich nicht mehr als der Mittelpunkt der sich ungeheuer dehnenden Welt ansehen; das Zentrum der Welt kann überall sein. Vor allem: Wo ist in dieser Welt der Ort Gottes?

Zweiter Gedankengang: Wie hat die von der Tatsache der Evolution ausgehende Forschung unsere Vorstellung von Zeit und Geschichte verändert! Noch in meiner Volksschulzeit lernten wir, daß die Welt 6000 Jahre alt ist: 4000 Jahre waren es von der Erschaffung der Welt bis Christi Geburt, und von dort bis heute sind es nicht ganz 2000 Jahre. Wiederum: wie überschaubar war alles! Doch kann nunmehr dieses Bild von der Geschichte, diese kurze Zeittafel, nicht mehr aufrechterhalten werden. Auch zeitlich dehnt sich die Welt ins unüberschaubar Uferlose. Nach Aussagen von Astronomen sind seit dem Urknall, mit dem unsere jetzige Welt sich zu entwickeln begann, etwa 10 Milliarden Jahre vergangen, und noch 70 Milliarden Jahre soll sie, wie man berechnet hat, kraft der in ihr wirkenden Energien bestehen können. Von neuem meldet sich da die Frage: Wo ist angesichts dieser Entwicklungen und ihrer Gesetzmäßigkeiten Platz für Gott? Ferner: Wie winzig nimmt sich demgegenüber der einzelne Mensch mit seiner kurzen Lebensspanne aus!

Dritter Gedankengang: Er schließt sich an die auf den Menschen und seine Herkunft angewandte Evolutionslehre, an die Abstammungslehre an. Während es früher unter Christen allgemeine Überzeugung war, daß, nach dem wörtlichen Verständnis der Bibel, der erste Mensch unmittelbar von Gott aus dem leblosen Stoff erschaffen wurde – eine Überzeugung, die von den kirchlichen Instanzen bis vor wenigem entschieden als allein für einen Katholiken annehmbare bezeichnet wurde –, sehen wir nun auch den Menschen durch die Abstammungslehre in eine Entwicklungskette eingereiht, die ihn mit der Gesamtevolution der Welt verbindet. Für weiteste Kreise unserer Öffentlichkeit ist diese Abstammungslehre mit einer Erschaffung des Menschen durch Gott unvereinbar; sie stellt für sie eine Erklärung der Herkunft des Menschen dar, die ohne Gott auskommt. Noch einmal fragen wir: Was bedeutet in solchen modernen Perspektiven Gott? Was bedeutet der Mensch? Was bedeuten die Aussagen der Offenbarung und die Lehre der Kirche?

III.

Im letzten Teil unserer Überlegungen soll es uns darum gehen, auf dem Hintergrund der eben skizzierten Situation einige Hinweise für unser Leben als Glaubensgemeinschaft in

heutiger Zeit zu geben, dies nicht allein im Hinblick auf die Bewahrung der eigenen Glaubensgemeinschaft, sondern auch um des Zeugnisses vor den anderen willen. Dabei greifen wir zunächst die Frage auf, die heute schlechthin zentral ist: die Frage nach Gott, die zugleich Frage nach dem rechten Gottesbild und nach dem Verhältnis Gottes zur Welt und der Welt zu Gott ist.

1. Heutige Glaubensgemeinschaft muß sich wohl mit Nachdruck um das rechte Gottesbild mühen. Es ist vor allem von zwei Linien gekennzeichnet: von der göttlichen Transzendenz und von der göttlichen Immanenz. Der transzendente Gott: das ist der „Deus semper maior“, der immer noch größere Gott. So groß, ja so ufer- und endlos sich die Welt auch für uns dehnen mag, so wenig wir sie auszumessen und zu überschauen vermögen: Gott ist der Welt immer überlegen. Er ist weder mit ihr identisch, noch etwa ein Teil von ihr. Auch wenn wir aus der Welt auf Gott schließen, auf seine Wirklichkeit, seine Eigenschaften, so müssen wir uns im klaren bleiben, daß er unsere Erkenntnis und Kenntnis in unendlicher Weise übersteigt. Er ist unendlich größer als alles, was wir von ihm erkennen und denken können. Bei aller Bekanntheit bleibt er der Unbekannte, der ganz andere, der unerschöpflich Geheimnisvolle.

Hier müßten wir uns vielleicht überprüfen, ob Gott in dieser Weise vor uns steht oder nicht; ob er in unseren Vorstellungen nicht doch etwa ein Ding ist wie die Dinge der Welt, als ein Teil von ihr, wenn auch erhabener, gewaltiger. In heutiger Glaubensgemeinschaft, die es wirklich sein will, muß der transzendente Gott in seiner weltüberlegenen, unbegreiflichen Majestät wieder gesehen und erschauernd verehrt werden.

Zusammen mit der Transzendenz und nie von ihr getrennt muß das Gottesbild heutiger Glaubensgemeinschaft in ausgeprägter Weise eine göttliche Immanenz kennen. Der überweltliche Gott neigt sich zur Welt, er ist in der Welt, er regiert sie. Doch auch hier muß uns bewußt bleiben, daß der weltimmanente Gott, der uns näher ist als wir uns selbst (Augustinus), mehr unbekannt als bekannt ist und bleibt. Gott zeigt sich und verbirgt sich in einem. Angewandt auf seine Regierung der Welt heißt das: er regiert sie nicht unmittelbar und alleine, sondern, wie besonders der hl. Thomas von Aquin herausgestellt hat, durch Zweitursachen; er nimmt geschöpfliche Mittel und Mittler in seinen Dienst, in denen er tätig wird und zugleich zurücktritt.

Das Gesetz der Weltregierung durch Zweitursachen, das Gott sich selbst auferlegt, weil er die Liebe ist und es ihm um unsere Liebe geht, ist nicht zuletzt in dem Falle feststellbar, von dem wir hier sprechen: im Falle der Glaubensgemeinschaft. Auch bei ihrer Begründung und in ihrer Führung benützt Gott Menschen als seine Werkzeuge. Da diese Verhaltensweise für uns Heutige von besonderem Interesse sein muß, wollen wir uns ein wenig näher mit ihr bekannt machen, und zwar an den schon einmal vorgeführten biblischen Gestalten.

Zunächst an Abraham. Wir sagten oben, daß es Gott bei der Berufung Abrahams nicht um ihn allein zu tun war, sondern um die größere Glaubensgemeinschaft, die mit ihm beginnen sollte. Das darf uns aber nicht darüber hinwegsehen lassen, daß der göttliche Ruf sich unmittelbar nur an ihn richtete. Ihm allein auch erschien Gott. Er allein also

machte eine unmittelbare Gotteserfahrung, auf die er im Glauben antwortete. Die anderen kamen zum Glauben und wurden Glaubensgemeinschaft durch ihn und mit ihm, indem sie die ihm zuteil gewordene Gotteserfahrung auch als sie selbst betreffend erkannten und anerkannten. Nicht nur gleichzeitig mit Abraham Lebende wurden durch ihn, in der Gemeinschaft mit ihm, zur Gemeinschaft des Glaubens an den wahren Gott, sondern auch die Nachfahren: der Gott, auf den das israelitische Volk sich bezog, war der Gott Abrahams, mit dem Abraham seine Glaubenserfahrung gemacht hatte.

Ähnliches gilt von Moses, der anderen riesengroßen Glaubensgestalt des Alten Testaments: Israel wurde Glaubensgemeinschaft in der Gefolgschaft gegenüber dem Moses. Ihm war Gott im brennenden Dornbusch erschienen, zu ihm hatte er gesprochen. Die israelitische Glaubensgemeinschaft konstituierte sich wesentlich dadurch, daß sie an die Gottesbegegnung des Moses und an den Gott des Moses glaubte. So heißt es im Buche Exodus nach dem rettenden Durchgang durch das Schilfmeer und nach der Vernichtung der verfolgenden Ägypter: „(Israel) glaubte an Jahwe und an Moses, seinen Diener“ (Ex 14,31). Gewiß: am Sinai widerfuhr dem Volke sein eigenes, unmittelbares Gotteserlebnis; aber Moses blieb trotzdem der unentbehrliche Kontaktmann hin zu Gott und der menschliche Garant des rechten Glaubens. Das zeigte sich vor allem während der vierzig Tage und vierzig Nächte, da Moses vom Volke abwesend war und bei Jahwe auf dem Gipfel des Berges weilte. Das Volk, dem Aaron und dem Chur anvertraut, fällt sogleich vom eben geschlossenen Bunde, von der Glaubensgemeinschaft ab.

Hierbei handelt es sich nicht um Einzel- oder Ausnahmefälle. Wir beobachten die gleiche Gesetzmäßigkeit, die gleichen Tatsachen in der ganzen Geschichte Israels: Wenn der Glaube in Israel schwach wird, wenn die Glaubensgemeinschaft zerfällt, dann hängt das immer auch damit zusammen, daß entweder die Männer eines großen Glaubens, die Männer mit Gotteserfahrung, die der Gotteserfahrung gewürdigt werden, fehlen, oder daß Israel sich solchen Männern nicht auf- und anschließt, sie oft genug sogar verfolgt und tötet. Darin sieht der Heiland die eigentliche Verfehlung und das fundamentale Versagen des Volkes: es hat keine Augen mehr für die Wirksamkeit Gottes gemäß dem Gesetz der Zweitursachen, seine Religion ist einseitig Gesetzes- und Werkfrömmigkeit geworden. „Jerusalem, Jerusalem, du mordest die Propheten und steinigst, die zu dir gesandt sind“ (Mt 23, 37).

Das Gesetz, daß Gott durch Zweitursachen wirkt, gilt schließlich nicht weniger in der Glaubensgemeinschaft des Neuen Testaments. „Was wir gehört und mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und mit unseren Händen berührt haben vom Worte des Lebens, das verkünden wir euch“ (1 Joh 1,1.3). Unser Glaube bezieht sich auf die Gotteserfahrung der Apostel, die ihnen im Umgang mit dem menschengewordenen Ewigen Worte geschenkt worden war, mit dem, „der am Herzen des Vaters ruht“ (Joh 1,18). Wir sind Glaubensgemeinschaft im Glauben an die Botschaft der Apostel, die sie aus ihrer Gotteserfahrung verkünden, und dürfen uns, wenn wir die von Christus gewollte und gestiftete Glaubensgemeinschaft bleiben wollen, weder von der Botschaft der Apostel noch von diesen selbst trennen.

Die Gotteserfahrung der Apostel in Jesus Christus ist von einzigartigem Rang; aber sie ist nicht die einzige Gotteserfahrung, die Gott seinem Volke schenkt. Noch in keinem Jahrhundert hat Gott der Kirche Männer und Frauen eines besonderen Glaubens und einer besonderen Gotteserfahrung versagt, durch deren Leben und Wirken sich der Glaube erneuerte und die Glaubensgemeinschaft erstarkte. Ein Studium der Kirchengeschichte unter diesem Gesichtspunkte läßt uns erkennen, daß Kraft oder Kraftlosigkeit, Wachstum oder Schwächung des Glaubens und Glaubenslebens in der Kirche entscheidend beeinflußt wird von dem Vorhandensein von solchen Männern und Frauen und von der Aufmerksamkeit und Aufgeschlossenheit, die ihnen in der Kirche entgegengebracht oder verweigert wird. Das trifft nicht nur auf die große Glaubensgemeinschaft der Kirche zu, es gilt von jeder Glaubensgemeinschaft innerhalb der Kirche, sei es die Kirche eines Landes, einer Diözese, sei es eine Gemeinschaft des Vollkommenheitsstandes, eine Pfarrei, eine Familie. Es gilt auch von unserer Schönstattfamilie und ihrem Verhältnis zu dem Werkzeug, durch das Gott sie zur Glaubensgemeinschaft hat werden lassen.

2. Neben der Bemühung um das rechte Gottesbild sollte es heutiger Glaubensgemeinschaft – das folgert aus der Erkenntnis des rechten Gottesbildes – um die sorgsame Beachtung der ihr zuteil werdenden göttlichen Führung zu tun sein. Das heißt einmal: sich von Gott nach dem Gesetz der göttlichen Weltregierung durch Zweitursachen führen lassen. Voraussetzung dafür ist, daß man in heutiger Glaubensgemeinschaft die Fähigkeit und Fertigkeit entwickelt, „Gott zu suchen, zu finden, zu lieben in allen Dingen, Personen und Ereignissen“, die uns betreffen, wie Pater Kentenich in leichter Abwandlung eines Wortes des hl. Ignatius von Loyola immer wieder sagt. Zu dem Beachten der göttlichen Führung gehört weiter, daß sie in allen ihren Äußerungen dankbar registriert und meditiert, daß ihr Gedächtnis immer neu, zumal dort, wo es sich um die bedeutenderen Meilensteine der göttlichen Führung handelt, gepflegt wird. Auch hier kann die Heilige Schrift uns Hinweise und Aufschlüsse geben. So berichtet sie uns, daß Gott selber Anweisung an Israel gab, seine Führungen nicht der Vergessenheit anheimfallen zu lassen, über allem nicht die Tat der Errettung aus Ägypten: „Dieser Tag soll euch zu einer Erinnerung sein, ihr sollt ihn als ein Fest für den Herrn feiern. Für kommende Geschlechter sollt ihr ihn als eine immerwährende Einrichtung begehen“ (Ex 12,14). Die alttestamentlichen Väter setzten zum Gedächtnis ihrer Gottesbegegnung und -erfahrung, daß diese auch über ihren Tod hinaus lebendig bliebe, Gedenksteine: „Jakob stand am frühen Morgen auf, nahm den Stein zu seinen Häupten und setzte ihn zu einem Denksteine“ (Gen 28,18). Als Gedächtnisfeier seiner Heilstat stiftete Christus die hl. Eucharistie, die bis ans Ende der Zeiten begangen werden soll, um das Andenken an sein Leiden und die Kraft seines Leidens stets gegenwärtig zu halten.

Dieses Beachten, dankbare Bedenken und Bewahren der Führungen Gottes ist nicht nur eine von lebendiger Glaubensgemeinschaft als selbstverständlich empfundene Pflicht. Es hat eine unersetzliche Bedeutung für das Leben der Glaubensgemeinschaft. So bewahrt es davor, in jene kurzsichtige Haltung zu geraten, die Gott in der Welt und im eigenen

Leben nicht gewahr werden kann. Es führt ferner den Glauben aus der bloß intellektuellen Dimension heraus und läßt ihn vor den Ereignissen, in denen Gottes Wirken sich manifestiert und anerkannt wird, zum konkreten Vollzug werden. Zugleich hält es offen für weitere, künftige göttliche Führung. Vor allem aber schenkt dieses Beachten und Bewahren, wenn es nicht nur gelegentlich gepflegt wird, eine Gotteserfahrung: daß es Gott gibt, daß Gott sich um den Menschen kümmert, daß er tatsächlich auch für mich der Emmanuel, der Gott-mit-uns ist — all das bleibt nicht mehr bloß eine theoretische Lehre, die ich nicht leugne, sondern wird im Lichte des Glaubens erfaßte Tatsache.

Solche Erfahrung ist gerade heute, da weder eine christliche Atmosphäre noch eine christliche Gesellschaft tragen und stützen, höchst wichtig und notwendig. Die in der Wirklichkeit des eigenen Lebens gemachte Erfahrung Gottes macht es möglich, in einer glaubenslosen, glaubensunfähigen Welt als Glaubender zu stehen und zu bestehen. Sie befähigt zu einem Bezeugen der Wirklichkeit und Wirksamkeit Gottes sowohl vor der Glaubensgemeinschaft, zu der man gehört und die man dadurch stärkt, als auch vor denen, die nicht zu glauben vermögen.

Der heilige Ort (III)

Von Benjamin Pereira

In der christlichen Religion ist der heilige Ort sichtbares Zeichen Christi, in dem uns die gesamte gnadenhafte Wirklichkeit erschlossen ist (vgl. REGNUM III/1). Jede konsekrierte Kirche ist vermittelndes Zeichen hin zur Person des Erlösers, dessen von der Gottheit durchseelter Leib das eschatologische Heiligtum menschlicher Heilserfahrung ist. Die personale Vermittlung ist das Unterscheidend-Christliche im Gesamtphänomen des religiös bedeutsamen Ortes. Was ihn damit von den heiligen Orten der übrigen religiösen Welt abhebt, ist die neue Konzeption von Raum und Zeit, die durch die christliche Offenbarung gegeben ist. Die christlichen Heiligtümer stellen weniger Markierungspunkte einer neuen, wenn auch gottgestifteten innerweltlichen Ordnung dar, sondern wesentlich den Einbruch des Göttlichen in Raum und Zeit unserer menschlichen Geschichte und werden damit lebendiger Hinweis auf die Vollendung der Gottesherrschaft, die neue Schöpfung, das himmlische Jerusalem, das erstehen wird, wenn der totale Sieg des Lichtes über die Finsternis errungen ist. Der heilige Ort stellt eine Antizipation der zukünftigen Stadt dar, er erinnert an den endzeitlichen Sieg Gottes und macht ihn in unserer Welt zeichenhaft und keimhaft gegenwärtig. Das sei nun dargestellt an der Ausprägung des ortsgebundenen Kultes in der christlichen Frömmigkeit, namentlich des marianischen Wallfahrtsortes, zu dessen Typus auch Schönstatt zu rechnen ist.

I.

Der *heilige Ort innerhalb der Kirche* geht in seiner Entstehung darauf zurück, daß die Christen sich von Anfang an versammeln mußten, um „das Brot zu brechen“ (Apg 2,42 und 20,7), gemeinsam zu beten und das Wort Gottes zu hören. Der Versammlungsort wechselte dabei. Immer mehr bildeten sich feste Stätten heraus, die einen gewissen heiligen Charakter bekamen, den bisher nur die Gemeinschaft besaß, die sich in ihm versammelte¹. Das ursprünglichste Beispiel für diese Entwicklung haben wir wohl im Gebrauch des Begriffes „ecclesia“. Anfangs bezeichnete man damit eine Gruppe von Christen, die eine Ortsgemeinde bildeten. Bald erhielt von daher der Versammlungsort seinen Namen. Der heilige Symbolcharakter drückt sich klar in den *Basiliken* aus. Mannigfache Beweise

¹ J. Sauer: Symbolik des Kirchengebäudes, Freiburg i. Br., 1924, S. 98 ff.

lassen sicher darauf schließen, daß die Basiliken das in der Apokalypse beschriebene himmlische Jerusalem darstellen wollen. Die äußere Form dieser Kirchen ist orientiert an der kaiserlichen Baukunst Roms, doch suchte man sich von der erdverhaftet-imperialen Kunst dieser Epoche abzusetzen durch weitgehende Entmaterialisierung und Sublimation. Cyrill von Jerusalem sagt in einer um das Jahr 345 gehaltenen Katechese, daß die Vergegenwärtigung des himmlischen Jerusalem die christliche Kirche von heidnischen Bauten unterscheidet. Dieser Gedanke ist bei den Vätern weit verbreitet. Die Anlehnung der christlichen Baukunst an die kaiserliche Architektur der Antike währt von der konstantinischen Zeit bis ins 7. Jahrhundert².

Der Übergang zur *romanischen Baukunst* ist gekennzeichnet durch einen ganzheitlichen Stilwechsel. Die christlichen Gebäude ähneln nicht mehr so stark einer Stadt, dem himmlischen Jerusalem, sondern einer Burg. Beherrschend für die Symbolik ist das Äußere. Der Turm liegt im Osten, dort, wo die Basilika ihre Kuppel hatte. Mit Vorliebe weihte man die Kirchen dieser neuen Epoche dem hl. Michael, der die „Pforte des Himmels“ gegen die bösen Mächte verteidigt. Die *Kathedralen* des Hochmittelalters bringen eine weitere Ausprägung des christlichen Baustils. Auch sie wollen Abbilder des Himmels sein, so sagen jedenfalls zeitgenössische Autoren. Sie sollen den Glanz des himmlischen Hofes darstellen, damit der Gläubige schon jetzt Anteil daran habe. Dank größerer technischer Möglichkeiten dominiert in der Gotik die vertikale Linie; die zwischen den Pfeilern entstehenden großen Flächen werden durch Fenster ausgefüllt. Die Portale sind mit figürlichen Darstellungen des Jüngsten Gerichtes geschmückt: Man befindet sich gleichsam am Eingang zum Himmel, dessen Bild die Kathedrale ist.

Die *Renaissance* kennt keinen Unterschied im Stil zwischen Sakral- und Profanbau. Gegenüber dem himmelanstrebenden Drängen der Gotik kommt es der Renaissance vor allem auf die Harmonie der Proportionen an. Sollte in der Kathedrale der Himmel selbst geheimnisvoll Wirklichkeit werden, so betrachten die Baumeister der heraufziehenden Neuzeit die Kirche nur als ein Mittel der Verbindung mit dem Himmel, das aber verschieden von ihm selbst ist. Die Harmonie der Formen geht dann abhanden im Manierismus des 16. Jahrhunderts.

Die *Gegenreformation* findet ihren künstlerischen Ausdruck im Barock. In der Zeit von 1568 bis 1584 baut Vignola die Basilika „Il Gesu“ in Rom. Er gibt ihr die Form eines Kreuzes mit zentraler Kuppel und legt damit die Grundform für lange Zeit fest. Darin wird ein Hauptmerkmal des barocken Kirchbaus angekündigt: die Synthese, die Verschmelzung von Langhaus und Zentralbau. Das barocke Kirchengebäude stellt einen Weg ins Licht dar und soll so ein Vorraum des Himmels sein³.

Die *Moderne* ist hauptsächlich bestimmt durch die sinngemäße Anwendung neuartiger Baumittel, wie sie durch den Fortschritt der Technik möglich wurden. Die ersten Versuche dazu finden wir in Deutschland im Jahre 1918, 29 Jahre nach der Errichtung des Eiffelturmes, dem Symbol des neuesten Zeitalters. Es wäre verfrüht, sich abschließend

² H. Sedlmayr: Die Entstehung der Kathedrale, Zürich 1950, S. 112 ff.

³ W. Hager: in Art. Kirchenbau im 16.–19. Jh., R. G. G., Band II, 1959, c. 1372–1394.

über die entscheidenden Charakteristika des modernen Kirchenbaus zu äußern. Doch ist wohl eine gewisse Antinomie zu konstatieren zwischen funktionaler Rationalität und symbolischem Ausdruck. Die kirchlichen Richtlinien für heutigen Kirchenbau halten am symbolischen Charakter der Gotteshäuser fest. In den Verordnungen der Erzdiözese Köln für den Bau ihrer Kirchen ist zum Beispiel zu lesen: „Sie (die Kirche) ist zuerst das dem lebendigen Gott von den Gläubigen als Weihgabe dargebrachte Haus, in dem der Herr Wohnung nimmt . . . Gemäß der Tradition der Kirche ist das katholische Gotteshaus ein Abbild des himmlischen Jerusalem (Apk 4; 5; 21) und des mystischen Christus (Eph 2,21 und 22), darum die Heimat der Christen.“⁴

Zusammenfassend können wir sagen, daß die Repräsentation des himmlischen Jerusalem zentrales Thema und Anliegen christlicher Symbolik beim Kirchenbau ist. Doch ist dieses Motiv nicht das einzige. Es gibt auch Bauten, denen, wenn auch nicht in ihrer äußeren Gestalt, so doch in ihrem inneren Gehalt, das Motiv des Schiffes oder des salomonischen Tempels oder der Bundeslade zugrunde liegt.

Die genannten Symbole sind Ausprägungen einer typisch christlichen Geschichtsauffassung. Die Heiligtümer sind Zeichen der Erinnerung an das Eingreifen Gottes in die Geschichte seines Volkes, sodann Zeichen seines dauernden Wirkens und schließlich Abbild und Vorwegnahme der Vollendung im himmlischen Jerusalem. Alle diese Bezüge sind sozusagen gebündelt und zentriert im Geheimnis Christi, der uns den Sinn der Heilsgeschichte enthüllt hat. Eignete dem heidnischen Heiligtum vor allem ein statischer Charakter, beruhend auf einer zyklischen Geschichtsauffassung, so überwiegt beim christlichen das dynamisch-eschatologische Moment.

II.

Gilt das oben Gesagte grundsätzlich von jedem christlichen Kultort, so wird mancher Bezug noch einmal besonders deutlich bei den Wallfahrtsorten. Zu Beginn des christlichen Zeitalters hing die Verehrung bestimmter Orte nicht vom Vorhandensein heiliger Gebäude ab. Die ersten Äußerungen eines Ortskultes finden wir vor an den Stätten, die der Herr während seines Lebens und Sterbens berührt hat, sodann dort, wo Märtyrer begraben wurden. Erst später, als man über den heiligen Stätten Gebäude errichtete, kam die Verbindung von Kirchenraum und Pilgerstätte zustande. Zur Zeit des hl. Augustinus wurde es Brauch, unter dem Altar Märtyrerreliquien aufzubewahren. Damals begann man auch, die Kirchen einem bestimmten Mysterium, einer der Göttlichen Personen, der Heiligsten Jungfrau Maria, den Engeln und Heiligen oder verehrungswürdigen Gegenständen, z. B. dem Heiligen Kreuz, zu weihen. Der Ortskult der Märtyrer wurde wesentlich gefördert durch den Kult, den man im Römischen Imperium den Toten zuteil werden ließ. Mit einigen Änderungen übernahm man diesen Kult, wobei man die stark heidnischen Elemente wegließ. War der Totenkult mehr auf die Familie beschränkt, so dringt die Märtyrerverehrung mehr die Öffentlichkeit; denn an ihr ist die ganze christliche

⁴ Kölner Diözesansynode 1954, Köln 1954, c. 795.

Gemeinschaft eines Ortes oder einer Gegend beteiligt. Anfangs wurden die Märtyrer noch nicht in speziellen Gräbern bestattet, sondern auf christlichen Friedhöfen unter den übrigen Gläubigen. Man feierte die Jahrestage ihres Todes an den Gräbern, wobei die eucharistische Liturgie das Zentrum der Feier bildete. Dieser Brauch zeigt die alte Verbindung zwischen eucharistischem Mahl und Heiligenverehrung. Doch ist der Märtyrerkult nicht einfach Totenkult. Was man verehrt, sind nicht in erster Linie ihre Gebeine oder ihr heroisches Schicksal, sondern die Tatsache, daß sie Zeugen des Herrn geworden sind. In diesem Sinn gab es ursprünglich sogar einen Ortskult ohne Reliquien. So war ja auch das Grab des Herrn leer, und doch wurde es ein Ort des Kultes. In Seleukia, einer Stadt Kleinasiens, besaß das Heiligtum der hl. Thekla, das älteste einem Heiligen geweihte Heiligtum, keine Reste von ihr, was man freilich später als einen Mangel empfand. Man kann sagen: in den ersten Zeiten verehrte man vornehmlich die, die mit ihrem Glauben Zeugnis abgelegt hatten für das Evangelium. Deswegen konzentrierte sich seit der Mitte des 2. Jahrhunderts der Ortskult auf die Märtyrer. Der Christuskult nahm ähnliche Züge an. Die Grabeskirche wurde das Hauptzentrum der Pilgerschaft in Jerusalem⁵.

Das erste ausdrückliche Zeugnis einer ortsbezogenen Frömmigkeit, das wir besitzen, gab Bischof Alexander von Kappadozien. Nach Eusebius soll Alexander eine Vision gehabt haben, sein Amt aufzugeben und nach Jerusalem zu pilgern, in der Absicht, die Erde betend zu berühren, die der Herr einst betreten hatte. Das war im Jahre 212.

In der konstantinischen Ära beginnt eine neue Periode von Wallfahrten zum Heiligen Land. Viele Gläubige machen sich nun auf den Weg nach Jerusalem. Im Jahre 326 tut dies auch die Mutter Konstantins, die Kaiserin Helena. Auf ihre Veranlassung entstehen die wunderbaren Bauten, die diesen Orten so viel Glanz verliehen haben. Kurz nach der Weihe der Basilika vom Heiligen Grabe erhält diese die Reliquie des Heiligen Kreuzes. Nach Cyrill von Jerusalem wird dadurch der Zustrom von Pilgern aus allen Teilen der Welt erheblich gesteigert. In dieser Zeit wurde der Felsen von Golgatha für die Christen, was der Sion für die Juden ist: Zentrum und Nabel der Welt in der ganzen Bedeutungsfülle, die mit dieser religiösen Vorstellung verbunden ist. So kam man dazu, hier den Ort anzunehmen, an dem Adam erschaffen wurde und an dem Abraham seinen Sohn Isaak opfern sollte.

Heiligenverehrung setzte in Jerusalem später ein. Im Dezember 415 entdeckte man die Reliquien des hl. Stephanus, dessen Verehrung in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts so große Popularität erreichte.

Angesichts der Tatsache, daß der Kult der Heiligen sich an ihren Gräbern und Reliquien zu entfalten begann, ist es leicht erklärlich, daß ein Ortskult zu Ehren der Allerseligsten Jungfrau später einsetzte. Es gab keine Reliquien von Maria, noch kannte man den Ort ihrer Himmelfahrt. Obgleich es recht alte Zeugnisse der Marienverehrung gibt, wie das Gebet „Unter deinen Schutz und Schirm“ aus dem 3. Jahrhundert, in dem sich der Glaube an ihre fürbittende Macht bekundet, wurde ihr Kult doch bei weitem von dem der Mär-

⁵ H. Delehaye: *Les origines du culte des martyrs*, Brüssel 1937, S. 32 ff.

tyrer übertroffen. Mit Sicherheit wissen wir, daß es im Jahre 530 eine Marienkirche im Tal Josaphat gab, wo die Jungfrau gewohnt haben und gestorben sein soll, wie die Pilger von Piacenza um das Jahr 570 bezeugen. In dieser Zeit dürfte auch eine Marienkirche auf dem Berg Sion und eine andere neben dem Teiche Siloe existiert haben. Konstantin errichtet eine Basilika in Bethlehem: „ecclesia speluncae Salvatoris“, Kirche der Geburtsgrotte des Heilandes, wie Hieronymus sie nennt. Sie geht zurück auf das 4. Jahrhundert und war Christus und seiner Mutter geweiht. Schon im 3. Jahrhundert war die Höhle von Bethlehem bekannt, wenngleich nicht feststeht, daß zu dieser Zeit ein Marienkult hier gepflegt wurde. Auch in Ägypten gab es im 4. Jahrhundert ein Heiligtum, das der Muttergottes geweiht war. Desgleichen in Ephesus zu Beginn des 5. Jahrhunderts, wie wir aus dem Ablauf des dortigen Konzils (431) wissen.

Verschiedene Faktoren ermöglichten im 5. Jahrhundert die Förderung eines speziellen Marienkultes. Fundamental war zweifellos die Definition der göttlichen Mutterschaft. Im Anschluß an die Dogmatisierung bekam Maria einen hervorragenden Platz im Kult der Kirche, und ihr zu Ehren wurden mehrere Kirchen erbaut. So weihte Papst Sixtus III. ihr in Rom die Basilika auf dem Esquilin und benannte sie nach einem alten römischen Heiligtum („Maria Maggiore“). Auch in Palästina war ein Erstarken des Marienkultes zu verzeichnen. Unter Bischof Juvenal von Jerusalem (425–468) baute die Frau eines römischen Beamten zu Ehren der Gottesmutter eine Kirche an der Straße, die Jerusalem mit Bethlehem verbindet. Im Jahre 485 errichtete Kaiser Zeno eine weitere mit dem Titel „Theotokos“⁶.

Die politische Anerkennung im Römischen Reich ließ die Christen nach neuen Formen unbedingter Christusnachfolge suchen. Die Eremiten und Aszeten übernahmen das Erbe der Märtyrer, und schon bald begann im Orient ihre Verehrung. Es kam zu Wallfahrten an die Orte, wo Männer von berühmter Heiligkeit gelebt hatten. Mit dem Aufkommen des Bilderkultes gewann die christliche Botschaft ein wirksames, wenn auch bald umstrittenes Werkzeug, in die Seele des einfachen Volkes einzudringen. Die Bilderverehrung machte auch das Marienleben für die Christen anschaulicher. Ein Beweis dafür sind die drei berühmten Marienbasiliken in Konstantinopel, die Blacherne, Chalkopratia und Odeghi, alle erbaut im 5. Jahrhundert. Die Basilika von Odeghi enthält das berühmte Marienbild, das der hl. Lukas gemalt haben soll, und das das älteste verehrte Bild der Gottesmutter sein dürfte. Diese Ikone wurde um das Jahr 435 von Eudoxia aus Jerusalem der Kaiserin Pulcheria geschickt. Das bezeugt der Historiker Theodor Lektor († 520). Die beiden anderen Basiliken, die ursprünglich Reliquien der Muttergottes aufbewahrten, erhielten ebenfalls Bilder von ihr, die sie als Orante darstellen. Die Hagia Sophia ist nicht nur dem Herrn, sondern auch, wie die Fenster beweisen, seiner heiligen Mutter geweiht, die dort als „Mutter der göttlichen Weisheit“ verehrt wurde. Weitere Beweise für den marianischen Frühling im 5. Jahrhundert finden sich in Syrien, Ägypten, im christlichen Afrika, in Saloniki und Bulgarien. Im 6. Jahrhundert entstehen Heiligtümer an verschiedenen Orten Italiens, Galliens und Spaniens⁷.

⁶ B. Kötting: *Peregrinatio Religiosa*, Münster 1950, S. 94–297.

⁷ C. Cecchelli, *Mater Christi*, Band I, Rom 1946, S. 215 ff.

In der ersten Epoche des Mittelalters ist die christliche Wallfahrt sehr verbreitet. Doch wird die Verehrung der Reliquien durch deren bedenkenlose Vervielfältigung immer fragwürdiger. So kommt es, daß sich in der zweiten Hälfte des Mittelalters nur die Heiligtümer von außerordentlichem Ruf einer großen Volkstümlichkeit erfreuen, etwa Rom und Santiago de Compostela. Unter den marianischen Heiligtümern ragen Aachen, Cornelimünster, Compiègne und Chartres hervor. In dieser Zeit haben die Wallfahrten zu den Bildern der allerseligsten Jungfrau die zu den Reliquien von Märtyrern und anderen Heiligen deutlich überflügelt. Die Verehrung Mariens wurde vor allem durch den Zisterzienserorden, den heiligen Bernhard an der Spitze, gefördert. Dieser Orden ist der erste, der sich Maria weiht und den Hauptaltar seiner Kirchen Unserer Lieben Frau dediziert. Ähnliches wollen der heilige Norbert und die Prämonstratenser. Im 12. Jahrhundert entstehen auch zahlreiche Marienlegenden. Viele Zisterzienserkirchen werden zu Pilgerzentren.

Im 13. Jahrhundert sind es die Mendikantenorden, die sich besonders um die Marienverehrung verdient machen. Sie bemühen sich um eine volkstümliche Ausgestaltung der Heiligtümer. Nach der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts nimmt die Zahl der marianischen Heiligtümer im Zusammenhang mit der katholischen Reform beträchtlich zu. In einer von Kriegen und Pest heimgesuchten Zeit sucht und findet das katholische Volk Zuflucht bei der Mutter des Herrn. Um das Jahr 1700 treffen wir nach Beißel in fast jeder Gegend Stätten, an denen Bilder Mariens verehrt werden⁸.

Eine besondere Rolle spielt der Marienkult bald bei den neubekehrten Völkern Lateinamerikas. Schon von Anfang an schrieb man die Bekehrung der Indianer der Allerseligsten Jungfrau zu. Der Ortskult gewann eine entscheidende Bedeutung. Es mag genügen, einige Heiligtümer in Erinnerung zu rufen, die bis heute bedeutsam geblieben sind: Das Heiligtum der Erscheinung von Tepeyac (Mexiko), Pires (Brasilien), Guadalupe (Peru), Copacabana (Titicaca-See). Die Wallfahrtsorte waren für diese Völker eine große Hilfe, das Christentum lebensmäßig zu assimilieren, es in ihre völkische Eigenart aufzunehmen.

Auch in der griechischen Kirche war im 16. Jahrhundert ein Erwachen der Marienfrömmigkeit festzustellen. Indirekt übte die katholische Reform in Polen und Litauen einen Einfluß darauf aus.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts war die marianische Frömmigkeit in der lateinischen Kirche im Rückgang begriffen; Aufklärung und Französische Revolution hatten ihre Wirkung getan. Doch die Erscheinungen Unserer Lieben Frau, vor allem die in Lourdes und Fatima, bewirkten ein Wiederaufleben, das mit einer tiefgreifenden Erneuerung und dem Entstehen einer regelrechten marianischen Bewegung verbunden war. Gegenwärtig zählen die marianischen Heiligtümer in Lourdes und Fatima mit der Ewigen Stadt, den heiligen Stätten in Palästina, mit Assisi und Lisieux zu den meist besuchten Wallfahrtsorten der katholischen Christenheit.

Nach dieser kurzen Darstellung des lokalen Kultes in der Kirche kann man zusammenfassend und wertend sagen, daß diese Ausprägung der Frömmigkeit im Leben der Kirche

⁸ St. Beißel, Wallfahrten zu unserer lieben Frau in Legende und Geschichte, Freiburg i. Br., 1913, S. 4 ff.

und der Christen eine bedeutende Rolle gespielt hat und auch noch heute spielt. Ihre Bedeutung liegt darin, daß der ganze christliche Kosmos, repräsentiert in Kirche und heiligem Ort, in der Verbindung mit einer heiligen Person aufscheint. Die Marienheiligtümer nehmen dabei einen besonderen Rang ein; sie machen all das präsent, was die Allerseligste Jungfrau in ihrer Verbindung mit Christus für die Heilsgeschichte bedeutet. Ihre eigenartige Anziehungskraft ist letztlich eine Auswirkung der Stellung und Aufgabe, die Gott der Mutter seines Sohnes in der Heilsordnung zugewiesen hat.

Abschließend sollen einige wesentliche Charakteristika der Wallfahrtsorte gedrängt wiedergegeben werden (wobei diese Merkmale nicht exklusiv, sondern affirmativ zu verstehen sind):

- a) Ein Gnadenort gründet auf einem Handeln Gottes. Im Falle der marianischen Gnadenorte dürfen wir mit Sicherheit eine spezielle Fürbitte Mariens annehmen. Aufgabe der kirchlichen Autorität ist es, die göttliche Wirksamkeit an einem Ort gegenüber allzu menschlichen Wünschen festzustellen. Um zu dem Urteil zu gelangen, daß es sich tatsächlich um ein Wirken Gottes (bzw. der Muttergottes) handelt, hält die kirchliche Autorität Ausschau nach Zeichen, die auf dieses göttliche Eingreifen schließen lassen. Solche Zeichen müssen nicht notwendigerweise Wunder sein; auch eine Mehrung von Glaube, Hoffnung und Liebe, von Heiligkeit also, rechnet darunter.
- b) Ein vereinzelter Gnadenerweis macht noch keinen Wallfahrtsort aus. Er entsteht erst, wenn das übernatürliche Eingreifen sich über einen längeren Zeitraum erstreckt und auf diese Weise eine Tradition aufkommen läßt.
- c) Eine dritte Bedingung für das Zustandekommen und die Anerkennung eines Heiligtums ist die Reaktion des christlichen Volkes. Der heilige Ort muß sich einsenken in das Bewußtsein der Gläubigen und sie immer wieder veranlassen, Pilgerfahrten dorthin durchzuführen.
- d) Schließlich bedarf ein Heiligtum der kirchlichen Anerkennung. Diese Anerkennung ist kein konstitutives Element eines Wallfahrtsortes, da er ja schon vor der kirchlichen Approbation bestanden hat, wohl aber ein Zeichen der Sicherheit und Echtheit. Die kirchliche Anerkennung kann in verschiedener Weise ausgesprochen werden, etwa durch Erhebung der Wallfahrtskirche in den Rang einer Basilika, oder durch Gewährung von Ablässen und besonderen Privilegien oder durch die Krönung des Wallfahrtsbildes seitens einer hohen kirchlichen Persönlichkeit wie z. B. eines Päpstlichen Legaten. Selbstverständlich bedeutet die kirchliche Anerkennung eines Wallfahrtsortes nicht, daß diesem Gnadenort irgendeine Heilsnotwendigkeit eignet. In erster Linie besagt die Anerkennung nichts anderes, als daß die Wallfahrt zu einem bestimmten Heiligtum nicht gegen Glaube und Sitte verstößt. In der Billigung einer Wallfahrt darf man aber zugleich auch eine Empfehlung sehen, die Gnadenhilfe des betreffenden Ortes anzunehmen und dadurch auf dem Wege zur Einigung mit Gott gefördert zu werden⁹.

⁹ B. Puschmann: Der Begriff des Sanktuariums, Sonderdruck aus: Trierer Theologische Zeitschrift 5/6 (1949).

III.

Das Heiligtum in *Schönstatt* mit seinen Filialheiligtümern ist ein typisches Beispiel für einen heiligen Ort in der Kirche, wenn es auch auf den ersten Blick vielleicht nicht so aussehen mag. Zunächst dürfen wir das Werden dieses Heiligtums auf einen göttlichen Plan und eine göttliche Absicht zurückführen. Dieses planende Eingreifen Gottes geschah allerdings nicht auf außergewöhnlichem Wege wie etwa in Lourdes, sondern auf eine viel unscheinbarere Weise: Ein Spiritual und die ihm anvertrauten Schüler boten ihr ernstgenommenes Heiligkeitsstreben an, damit die Gottesmutter sich in der Kapelle ihrer Marianischen Kongregation niederlassen und eine gnadenhafte Wirksamkeit ausüben möge. Daß dieses Anerbieten des Spirituals und seiner Schüler angenommen, daß ihr Handeln von Gott gewollt war, wurde bestätigt durch die Früchte, die die darauf folgende Entwicklung zeitigte. Die Kapelle wurde Wiege einer religiösen Familie, einer inzwischen in der ganzen Welt verbreiteten Bewegung, deren Mitglieder aus der Verbindung mit dem Heiligtum nach einem heroischen christlichen Leben streben, um dadurch wieder ein Zeugnis für das in Schönstatt erfolgte Eingreifen Gottes abzulegen. Wer sich in die bisherige Geschichte Schönstatts, die im wesentlichen eine Gründungsgeschichte ist, eingehender vertieft, trifft immer wieder auf Fakten, Ereignisse und Vorgänge, die für einen gläubigen Menschen rein natürlich und menschlich nicht erklärbar sind und damit auf ein dahinterstehendes göttliches Wirken verweisen. Das gilt im besonderen von den beiden entscheidenden Wachstumsperioden Schönstatts im Ersten und Zweiten Weltkrieg. Die Vitalität der Bewegung, die sich gerade in jenen äußerst schwierigen Jahren zeigt, lenkt die Aufmerksamkeit des Beobachters auf das Heiligtum der Mater ter admirabilis in Schönstatt als einer Stelle, an der sich menschliche Schwäche mit himmlischer Kraft vermählt, um Menschen innerlich umzuwandeln in Werkzeuge zur Mitarbeit an der Sendung Christi und seiner Kirche für die Rettung der Welt. Im Vordergrund der Wallfahrten zum Heiligtum in Schönstatt stand von Anfang an nicht der Gedanke an physische Wunder, sondern die Bitte an die Gottesmutter, von hier aus eine apostolische Erneuerungsbewegung erstehen zu lassen. Entsprechend lesen wir in der Ersten Gründungsurkunde vom 18. Oktober 1914: „Eine größere apostolische Tat könnten wir ohne Zweifel nicht vollbringen, ein kostbares Erbe unseren Nachfolgern nicht zurücklassen, als wenn wir unsere Herrin und Gebieterin bewegen, hier in besonderer Weise ihren Thron aufzuschlagen, ihre Schätze auszuteilen und Wunder der Gnade zu wirken.“¹⁰

Nicht nur Kontaktstelle zum Übernatürlichen und nicht nur Kraftquelle ist das Heiligtum der Dreimal Wunderbaren Mutter in Schönstatt, sondern auch, wie der christliche Kirchbau zu allen Zeiten, Symbol für die ganze geistige Welt der Schönstattbewegung. Dies vor allem deswegen, weil die Allerseligste Jungfrau der Mittelpunkt des Heiligtums ist. Durch die Bindung an sie hat die Schönstattfamilie sich zugleich an Christus, an sein Leben und die ganze von ihm begründete gnadenhafte Wirklichkeit gebunden. Ausdruck dafür ist u. a. das Schönstatt-Offizium, das der Gründer in Dachau geschaffen hat; jede Hore dieses Offiziums vergegenwärtigt ein Mysterium Christi, wie es innerst von der

¹⁰ Schönstatt: Die Gründungsurkunden, Schönstatt 1967, S. 24.

Allerseligsten Jungfrau miterlebt und mitvollzogen wurde. Durch die im Heiligtum und vom Heiligtum aus erfahrene Wirksamkeit der Gottesmutter ist in der Schönstattfamilie ein starker Lebensstrom patrozentrischer Frömmigkeit aufgebrochen. Von besonderem Interesse sind die verschiedenen Symbole, die von einzelnen Gliedgemeinschaften der Schönstattfamilie im Heiligtum angebracht worden sind. Sie zeugen alle von bestimmten religiösen Strömungen, die für die jeweilige Gliedgemeinschaft einen existentiellen Zugang zu zentralen Wirklichkeiten der übernatürlichen Welt vermitteln. Deswegen können wir vom Heiligtum in Schönstatt sagen, daß es ein neues Sion geworden ist. Es vergegenwärtigt, so bescheiden es in jeder Beziehung äußerlich aussieht, den Himmel, und wer daher versucht, „im Heiligtum zu leben“, mit allem, was dieser Ausdruck in der Schönstattfamilie umschließt, erfüllt die Mahnung des hl. Paulus: „Euer Wandel sei im Himmel“ (Phil 3,20). So wird das Heiligtum nicht zuletzt auch zu einem Zeichen für das Endziel, zu dem wir als Pilger unterwegs sind. Es führt uns zum Gott des Lebens und der Geschichte. Es vereinigt die Menschen, die sich in seinem Schatten und unter seinem Dach begegnen, zusammen zu einer neuen Gemeinschaft, die allerdings erst in der Parusie ihre Vollendung erreicht.

Die ortsbezogene Frömmigkeit hat in der Kirche von jeher auch Widerstand erfahren. Wir sprachen davon bereits im ersten Teil unserer Artikelreihe (vgl. REGNUM Oktober 1967, S. 168). Die kirchliche Autorität läßt jedem die Freiheit, sich zu den Gnadenorten und den mit ihnen verbundenen Gnadenangeboten zu stellen, wie er will. Wer aber überzeugt ist, daß an einem bestimmten Orte die göttliche, die übernatürliche Welt eingebrochen ist in unsere Vergänglichkeit, und wer an einem solchen Orte seine glaubende und liebende Gottbegegnung erfahren hat, wird auf seiner Pilgerschaft zum himmlischen Jerusalem nicht nur immer wieder an diesem Orte Einkehr halten, sondern ihm zeit-lebens verbunden bleiben.

Mario Hiriart

Ein Leben für Schönstatt in Chile

Von Benito Schneider

Mario Hiriart ist in den Kreisen des internationalen Schönstattwerkes kein Fremder mehr. Schon bald nach seinem Tode wurde sein Name in allen Schönstattgemeinschaften bekannt. Noch nicht so bekannt ist sein Leben und die Linie dieses Lebens, das sich früh im Dienste der Dreimal wunderbaren Mutter von Schönstatt vollendete. Natürlich kann auf dem beschränkten Raume eines Zeitschriftenbeitrags nur ein erster Aufriß und Umriß, nur ein erster Eindruck vermittelt werden. Wer mehr erwartet, muß auf die in Vorbereitung befindliche Biographie verwiesen werden.

Einige Lebensdaten

Mario Hiriart wurde am 23. Juli 1931 in Santiago de Chile geboren und verstarb am 15. Juli 1964 in einem Krankenhaus in Milwaukee (USA). Er ist also nicht ganz 33 Jahre alt geworden. Seine Eltern gehörten dem chilenischen Mittelstande an und waren weder arm noch reich.

Die humanistischen Studien machte Mario am Privatgymnasium Alonso de Ercilla seiner Vaterstadt, das von spanischen Maristenbrüdern geleitet wird. Nach einem glänzend bestandenen Abitur trat er als Student in die Ingenieurschule der Katholischen Universität von Santiago ein, in der er während des ganzen Studiums der beste Mann seiner Klasse war. In den letzten zwei Jahren am Gymnasium bekam er durch einen Priester, der dort unter den Schülern der Katholischen Aktion tätig war, Kontakt mit Schönstatt. Gleich nach dem Abitur gründete er zusammen mit einem Freunde an der Universität die erste Schönstattgruppe. Das war Anfang 1948.

Dieser Mitstudent und Freund war religiös ungemein interessiert und stark apostolisch tätig. Auch Mario galt als eifrig in religiösen Dingen. Doch muß man sagen: Hätte er nicht diesen guten Freund gehabt, so wäre er wohl in Gefahr gekommen, wie so viele im breiten Strom der Mittelmäßigen und Lauen zu schwimmen.

Als am 18. Oktober 1948 in Bellavista bei Santiago der Grundstein zum Bau des dortigen Schönstattkapellchens gelegt wurde — der Gründer selbst war anwesend und segnete den Stein —, war Mario mit seinem Freunde zugegen. In den ersten Jahren seiner Zugehörig-

keit zu Schönstatt machte er allerdings nicht den Eindruck eines besonders strebsamen oder begeisterten Studenten, noch viel weniger den eines „Heiligen“. Ehemalige Gruppenkameraden wissen von ihm zu erzählen, daß er ihnen ganz und gar wie ein gewöhnlicher Sterblicher vorkam. Einer berichtete, wie Mario zum Beispiel auf sein leibliches Wohlergehen bedacht war: sonntags nach der hl. Messe in Bellavista pflegte er sich beim Frühstück im Hause der Marienschwestern zuerst seine Brötchen, seine Butter, zwei Würfel Zucker und den Brotaufstrich zu sichern, ehe er sich in ein Gespräch mit seinen Kameraden einließ. Mario habe auf ihn zunächst den Eindruck eines gutmütigen, aber etwas phlegmatisch-trägen jungen Mannes gemacht, der nicht gerade danach aussah, daß man mit ihm die Welt erobern oder erneuern könne. In der Tat war Mario in jenen ersten Jahren, da er mit Schönstatt bekannt wurde, nichts weiter als ein sittlich unverdorbener Junge und Student. Er war nicht einmal, anders als sein Freund aus Alonso de Ercilla, ein im eigentlichen Sinne frommer Typ.

Natürliche Anknüpfungspunkte

Man behauptet nicht zu viel, wenn man sagt, daß Mario durchaus dem Christentum den Rücken hätte kehren können, wie so manche seiner Mitschüler vom Gymnasium das taten. Wenn das nicht geschah, so ist das nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß Mario trotz aller Schwierigkeiten am Kontakt mit Schönstatt und speziell mit seiner Gruppe festhielt. Obwohl die Versammlungen der Schönstattgruppe, der er angehörte, von 1948 ab samstags nachmittags stattfanden, zu einer Zeit, in der seine Familie sich bei der Großmutter einzufinden pflegte, begab er sich doch immer zu seiner Gruppe. Vom Gymnasium her war er durch den Priester, der ihn dort für Schönstatt gewonnen hatte, angeleitet worden, an sich selbst zu arbeiten und sich von Hindernissen nicht abschrecken zu lassen. Dieses zunächst aus wohlbedachter Überlegung ethisch-sittlich akzentuierte Streben war aber von Anfang an religiös-übernatürlich orientiert. Dadurch fühlte Mario sich in seiner edlen natürlichen Art bestätigt und bekräftigt, zugleich jedoch auch angeregt, sich um das zu bemühen, was ihm noch fehlte. Dabei ging es vor allem um echte persönliche, von der Liebe getragene und geformte Beziehungen zu Jesus und Maria.

Der erste Exerzitienkurs für die Gruppe wurde im Mai 1948 gehalten. Das Thema lautete: „Maria und das wahre Menschenbild“. Der Kurs verhalf fast allen Kameraden Marios zu einem persönlich-warmen Verhältnis mit der Gottesmutter. Von ihm kann man das nicht ohne weiteres sagen. Seine stark ethisch-intellektuelle Art hatte sich mehr an den Gedanken über die anthropologische Fragestellung begeistert. Indirekt freilich hatte der Kurs aber auch seine Seele für eine noch wie von ferne wirkende Hochachtung vor der Gestalt der Gottesmutter geöffnet.

Ein Erzieher hat es für gewöhnlich mit verschiedenen Charaktertypen zu tun und außerdem steht jeder Typ nochmals mit seiner besonderen Wertempfänglichkeit differenziert vor ihm, je nachdem in welcher Entwicklungsphase er sich befindet. Der Erzieher muß es verstehen, bei jeweiliger organischer Betonung bestimmter Wertkomplexe und -inhalte

den ganzen Organismus natürlich-übernatürlichen Lebens ins Spiel zu bringen. So wird jeder Zögling eine Hilfe und Bekräftigung finden in dem, was er schon irgendwie hat, aber auch Ausweitung und Ergänzung erfahren in dem, was ihm noch mangelt. Gerade der Erzieher darf nicht ein Mensch des verengten „Entweder-Oder“, sondern muß ein Meister des „Sowohl-Als-auch“ sein. Nur muß er wirklich jeweils kraftvoll den Ton auf das legen, was die organische Entwicklung eines Menschen (oder auch einer Gruppe) im gegebenen Falle erheischt. In Mario Hiriarts erster Entwicklungsstufe als Schönstatter lag der Ton sehr auf ethischen Idealen, auf sittlicher Selbsterziehung und auf der Erarbeitung großer origineller Gedanken. Der personale Bezug der Liebe und personale Liebesbegegnungen waren erst schwach in ihm lebendig; hierin hatte er sogar Hemmungen zu überwinden.

Übergänge mit Widerständen

Im Jahre 1948 las Mario in einem damals in seiner Gruppe viel benutzten Arbeitsheft („Unser Glaube an die Macht der Dreimal wunderbaren Mutter“), das ein Jahr zuvor entstanden war, wie die Sodalen der Marianischen Kongregation von Schönstatt während des Ersten Weltkrieges ein hohes sittliches Streben mit inniger Marienliebe zu verbinden wußten. Die Idee der Beiträge zum Gnadenkapital der Dreimal wunderbaren Mutter in ihrem Heiligtum, von der er damals hörte, ließen eine Vorstellung in ihm aufsteigen, wie man kraftvoll sittlich streben und doch auch zugleich einen gewissen und sogar herzlichen Bezug zu Maria aktualisieren könne. Wenn es ihm zunächst auch nicht recht gelingen wollte, so wurde er doch im Laufe der nächsten zwei, drei Jahre durch die Atmosphäre marianischer Begeisterung, die sich in der Gruppe ausbreitete, mehr und mehr dorthin geleitet.

Es kam hinzu, daß Mario sich in den Ferien nach dem Abitur unvermerkt in ein Mädchen verliebte. Es war in Elqui, in jener Gegend, in der er sich gerne aufhielt. Er war damals sechszehneinhalb, das Mädchen etwa dreizehn oder vierzehn Jahre alt. Mario schrieb später einmal darüber in sein Tagebuch, daß er ein ganzes Jahr brauchte, um sich darüber Rechenschaft zu geben, daß er wirklich verliebt war. Indes, es handelte sich nicht um ein Verhältnis; man schrieb sich nicht; aber Eros war aufgebrochen in seiner Seele.

Mario Hiriarts Entwicklung ging von dem aus, was auch im erbsündlich verwundeten Menschen an Gutem geblieben ist. Er gehörte zu den Menschen, denen die irdischen Dinge und profanen Wirklichkeiten durchaus schätzenswert erscheinen, die sie ernst nehmen, ja lieben. Diesen Sinn für den Wert des Natürlichen hat er auch auf höherer Ebene nicht abgelegt. Allerdings: wenn wir sagen, daß er in seiner ersten großen Entwicklungsperiode noch stark im Ethischen verblieb, so hat das bei einem Südamerikaner einen etwas anderen Klang als bei einem Mittel- oder Nordeuropäer. Im lateinamerikanischen Menschen ist die „anima naturaliter christiana“, die von Natur aus christliche Seele, mit ihrer religiösen Anlage und Grundverfassung weit unmittelbarer wirksam als in unseren Breiten. So stand auch Mario der christlichen Wertwelt von Natur aus viel näher, als es vielleicht auf den ersten Blick zu erkennen war.

Alles in allem war in ihm nichts von einem unerleuchteten Supranaturalismus, von jener Art Gläubigkeit und Frömmigkeit, die von dem natürlichen Menschen, seinen Gaben und Fähigkeiten nichts mehr wissen will. Mario hat im Gegenteil die „logoi spermatikoi“, die göttlichen Samenkörner, die der Schöpfer in seine Natur hineingelegt hatte, nicht vernachlässigt, sondern immer mehr zur Entfaltung gebracht. Bei diesem Bemühen ließ er sich ganz von Schönstatt her inspirieren und leiten, so von Josef Engling, von dem er auch die erste vorläufige Formulierung seines Persönlichen Ideals übernahm: „Ordinaria extraordinaria = das Gewöhnliche außergewöhnlich gut tun“. Darin zeigt sich für den Kenner an, daß Mario kein Mann pompöser Formulierungen war. Er liebte es überhaupt nicht, viele Worte zu machen, aber in wenigen drückte er viel aus.

Wandlungen

Wäre Mario auf der beschriebenen Anfangsstufe stehen geblieben, hätte seine Persönlichkeit sich darin erschöpft, so wäre aus ihm vielleicht ein fleißiger Gelehrter, ein freichristlicher Philanthrop oder humanitärer Freidenker geworden, wie es deren in Südamerika nicht wenige gibt. Aber allmählich und immer mehr ging ihm Schönstatt in seinen übernatürlichen Quellgründen auf. Grundsätzlich hatte er sie immer anerkannt; nun jedoch fing er an, sich den übernatürlichen Kräften, die in Schönstatt wirksam sind, auch lebensmäßig zuzuwenden. Als er mit sieben anderen seiner Gruppe am 29. Mai 1949 seine erste Weihe an die Dreimal wunderbare Mutter in dem eben am 20. Mai eröffneten Kapellchen von Bellavista ablegte, ließ er sich noch sehr von dem übernatürlichen Impuls, der in seinen Gruppenkameraden lebendig war, mittragen. Aus sich hätte er die Weihe noch nicht getätigt. Nach Jahren, bei einem Rückblick auf seine Entwicklung, vermerkte er dazu in seinem Tagebuch, daß die Gespräche, die über die Weihe geführt wurden, ihn nicht sonderlich interessiert hatten. Nachdem er sie aber vollzogen hatte, drang er auf eine ganz persönliche Weise in den Geist des Liebesbündnisses mit der Mater ter admirabilis ein, und das geschah unter dem Bild des heiligen Gral, in dem seine Gruppe ihr Gruppenideal gefunden hatte. Zunächst allerdings erfaßte Mario für sich mehr den eucharistischen Gehalt der Gralssage; dafür war er von Anfang an, als der Gruppe das Ideal aufgegangen war, Feuer und Flamme. Doch nach und nach verband sich mit dem eucharistischen Thema die Erfahrung und Innigkeit des Marianischen, und in den Jahren 1950 bis 1952 wurde ihm im Kapellchen von Bellavista, durch Maria also, das Erlebnis eines Gnadenaufbruchs zuteil, der sich nicht nur auf ihn selbst, sondern auch auf seine Gruppe und die aufblühende Schönstattfamilie in Chile erstreckte.

War er bis dahin in seiner Gruppe einer unter den anderen gewesen, so gab er fortan mehr und mehr für alle den Ton an. Er wurde der Anwalt des Liebesbündnisses, der auf die Hingabe an die Gottesmutter und die Gebundenheit an das Kapellchen drängte. Er steuerte die besten und tiefsten Beiträge zur Verwirklichung des Gruppenideals bei. Seine Kameraden ahnten dabei nicht, daß Mario, wenn er zu ihnen redete, im Grunde von seinem Persönlichen Ideal sprach, das inzwischen, nach der geschilderten tiefgreifenden Wandlung, eine neue Formulierung angenommen hatte; es hieß jetzt: „Lebendiger Kelch,

ewiger Träger der Botschaft Christi". Das Heiligtum von Bellavista war seine Gralsburg, Maria die Gralskönigin; im Gnadenkapital sah er die Kraft des hl. Gral. in seiner Gruppengemeinschaft die Rittergemeinschaft der Tafelrunde, die, gerüstet mit der Kraft des Grals, hinauszieht zur Eroberung seiner Heimat und der Welt.

Der Laie in der modernen Welt

Als einige Kameraden aus seiner Gruppe sich zum Theologiestudium entschlossen — einer tat es nach einem Jurastudium von zehn Semestern —, blieb Mario unentwegt auf der Linie eines bewußt gelebten Laienideals. Bemühungen, seine Freundin von Elqui der Schönstattbewegung zuzuführen, schlugen fehl. Er nahm das nicht ganz leicht; überhaupt wollte eine tiefere Freundschaft mit ihr nicht gelingen. Nach harten Kämpfen und mancher dunklen Stunde entschied er sich 1955 endgültig für das Leben eines Laien in der Welt. Er sah sich nicht zum Priestertum berufen, wollte sich aber trotzdem restlos der Gottesmutter von Schönstatt und ihrer Sendung verschreiben, und zwar in der Weise, daß er für sich das Jungfräulichkeitsideal wählte. Diese Entscheidung reifte in ihm als Antwort auf einen inneren Ruf, als er sich 1955 auf die Inscriptiweihe vorbereitete. Andere seiner Gruppe hatten die Weihe schon vor ihm abgelegt. Bei Mario ging es langsamer, aber dann mit einer unwiderstehlichen Kraft, die alle Hindernisse überwand.

Mittlerweile waren, seinem Lebensalter und seiner Ausbildung entsprechend, neue Aufgaben vor sein geistiges Auge getreten. So begann er sich damit auseinanderzusetzen, wie er helfen könne, die irdischen Wirklichkeiten und die profanen Sachgebiete unserer vom naturwissenschaftlichen Denken geprägten Zeit wieder in eine neue christliche Synthese einzubringen. Es ging ihm darum, die moderne Kultur in einer ihr gemäßen Weise „bräutlich“ mit Gott zu verbinden. Aus dieser Sicht heraus wollte er selbst sich bräutlich an Gott verschenken und beschloß, dem Institut der Schönstätter Marienbrüder beizutreten. Von der Ingenieurschule der Universität war er als bester Absolvent seiner Klasse preisgekrönt abgegangen. Drei Jahre hatte er zunächst in der staatlichen Behörde für die Erschließung und Planung neuer Produktionsquellen (CORFO) gearbeitet. Da entschloß er sich, für weitere drei Jahre nach Brasilien zu gehen, um sich dort in die Gemeinschaft der Marienbrüder einschulen zu lassen. Anfang 1960 kehrte er wieder nach Chile zurück. Nach der Rückkehr nahm er für ein Jahr die Stelle eines Sekretärs der Ingenieurschule an, an der er studiert hatte. 1961 begann er mit Vorlesungen über Materialwiderstand; 1962 bis 1964 über analytische Geometrie. In seinen freien Stunden widmete er sich den Jungmänner- und Studentengruppen der Bewegung in Santiago, Viña del Mar und Quillota.

In seiner persönlichen Frömmigkeit, in der Gestaltung seines Lebens als Christ war er unterdessen längst über das landläufige Mittelmaß hinausgewachsen. Obwohl noch verhältnismäßig jung, war er ein großer und ausgesprochener Beter geworden. Aber er wußte Weltferne immer wieder mit Weltnähe zu verbinden und wirkte beständig daran, sein Tun auf Gott hin durchsichtig werden zu lassen, nicht nur an der Universität unter immer ein wenig rebellischen Studenten, sondern auch daheim im Hause seines Vaters

und bei geselligen Zusammenkünften, bei Lied und Scherz. Nach der Inscriptiowihe 1955 wuchs er zunehmend mit Josef Engling in die Ganzhingabe an die Mater ter admirabilis im Liebesbündnis. Schließlich bot er sich mit dem gleichen Gebet, das Josef Engling Ende Mai 1918 als Ausdruck seines Opfers formuliert hatte, seinerseits als Opfergabe für das Werk der Gottesmutter von Schönstatt in Chile an. Inmitten der Beschäftigung und Anspannung seines Berufes, in der Welt der Zahlen, der Messungen, im Laboratorium, erneuerte er dieses Angebot immer wieder, so daß man sagen kann, daß er aus diesem Angebot lebte. Entsprechend dieser Entwicklung ergänzte Mario sein Persönliches Ideal und fügte ihm ausdrücklich die marianische Note bei. Jetzt hieß es: „Wie Maria – lebendiger Kelch, ewiger Träger der Botschaft Christi“.

Im Geiste des Konzils

Wer sich vor Augen hält, was das II. Vatikanische Konzil lehrt über die Berufung aller Gläubigen zur Heiligkeit, der vermag zu verstehen, daß man Mario Hiriart so etwas wie einen ausgezeichneten Fall der Erwartungen des Konzils nennen kann. Die dreidimensionale Spiritualität Schönstatts in Werktagsheiligkeit, Bündnis- und Werkzeugfrömmigkeit hat in Mario Hiriart eine sehr reine Ausprägung gefunden. Im Liebesbündnis mit der Gottesmutter von Schönstatt wurde er jener „neue Mensch in der neuen Gemeinschaft“, wie er seit den Tagen der Gründung Schönstatts dem Gründer, Pater Joseph Kentenich, als Voll- und Idealgestalt des Christen vor Augen steht.

Wenn wir zum Abschluß unserer kurzen Darlegungen über Leben und Entwicklung Marios den Blick noch einmal an den Anfang zurückgehen lassen, dann dürfen wir den Schluß wagen, daß die Gottesmutter an ihm im Laufe der Jahre eine Art moralisches Wunder gewirkt hat. Mario selbst notierte in späteren Jahren, als er über seine Vergangenheit nachdachte, einmal, daß er sich den Gang seines Lebens mit seiner inneren Führung nur so erklären könne, daß Maria ihn an sich gezogen habe, und das, obwohl er anfangs so viele gemüthafte Hemmungen gegen allzu stark personale Bindungen hatte. In den ersten Jahren seiner Zugehörigkeit zu der Schönstätter Studentengruppe an der Universität bezeichnete er sie einfach als „Maria“ oder „die Gottesmutter“, bis ihn schließlich Ausdrücke wie „Mutter“ und sogar „mein Mütterchen“ („madrecita“, „patroncita“) in die Feder flossen. Sein Herz hatte sich gelöst, die Affekte der Liebe waren zum Fließen gekommen, eine reife Kindlichkeit hatte die Führung übernommen. Die Liebe siegte über den Ethiker und Intellektuellen, und nachdem er sich vor Maria als Kind erlebte, wuchs er in Weiten und Tiefen hinein, die er früher nicht einmal geahnt hatte.

In dieser Hinsicht hat Mario lebensmäßig, durch innere religiöse Erfahrung, den tiefen Sinn des Titels „Maria, Mutter der Kirche“, den Papst Paul VI. am Ende der dritten Sitzungsperiode des Konzils verkündigte, bestätigt, oder genauer gesagt: auf seine Weise vorweggenommen. Das hat mit dem Wesen der Kirche zu tun, und zwar in dem Sinne wie es der hl. Augustinus meint: „Wenn die Kirche neue Glieder gebiert, so ist sie darin der Muttergottes ganz ähnlich.“ Oder in den Worten des zu seiner Zeit hochberühmte

Bischofs Jakob von Batnä in Sarug: „Maria ist die große Heerstraße, auf der die Menschen zu Gott gelangen sollen.“

In diesem Zusammenhang darf man nicht vergessen, daß in der lebendigen Verbundenheit mit der Gottesmutter, die Mario geschenkt wurde, wiederum in seiner Natur angelegte „göttliche Samenkörner“ fruchtbar geworden sind. Gemeint ist hier das gute, ja innige Verhältnis, das ihn mit seiner leiblichen Mutter verband. Über dieses Verhältnis erfahren wir aus Tagebuchaufzeichnungen, die Mario nach ihrem Tode niederschrieb. Feinsinnig, wenn auch ohne es selbst reflexiv zu beabsichtigen, zeigte er dabei die gnadenpsychologischen Ansatzpunkte für die Liebe zu seiner himmlischen Mutter auf. „Mütterchen“, so lautet eine Eintragung, in der er sich an die Gottesmutter wendet, „zweifellos lernte ich dich intensiv verstehen durch sie (d. h. die leibliche Mutter), und wegen ihrer Liebe zu mir und der meinen zu ihr war es mir natürlich, mit der Intensität, Freude und Ehrfurcht, die meine Beziehungen zu ihr kennzeichneten, auch dich zu lieben.“

In qualvollen Leiden hat Mario auf seinem Sterbebett an der Hingabe und Liebe zu Maria festgehalten. Alle, die ihn damals sahen, bezeugen, daß er ein Beispiel konsequenter Treue in dieser Hingabe war. Der Gründer Schönstatts, der zu den Besuchern an seinem Sterbebett gehörte, faßte seinen Eindruck über Mario in die Worte: „Eine seltene Harmonie von Natur und Gnade.“

Vermögen wir noch das Vaterunser zu beten?

Von Pater Joseph Kentenich

Die theologische Unruhe, mehr: die Glaubensunruhe, die viele befallen hat und die keinem erspart bleibt, der ehrlich zu denken und wahrhaftig zu fühlen versucht — diese Unruhe scheint sich einem kritischen Punkt zu nähern. Man könnte ihn in der Frage formulieren: Vermögen wir noch das Vaterunser zu beten?

Walter Dirks in „Hochland“, Februar/März 1968

Wir wollen zu einer Frage Stellung nehmen, die schon lange in uns aufgestiegen ist: Wo liegen die tieferen Gründe für die betrübliche Tatsache, daß der lebendige Glaube an die besondere göttliche Vorsehung dem Menschen schlechthin, besonders aber dem heutigen Menschen fast unüberwindlich schwerfällt? Alle Einzelantworten, die sich geben lassen versuchen wir auf zwei zurückzuführen. Wir glauben feststellen und sagen zu dürfen dem objektiven biblischen Gottesbild fehlen in der persönlichen Aufnahme die wesentlichen Vaterzüge und dem subjektiven irdischen Vatererlebnis mangeln Ganzheit, Tiefgang und Dauerhaftigkeit.

Charakteristisch für die Antwort ist der innere Zusammenhang zwischen jenseitigen Vaterbild und diesseitigem Vatererlebnis. Da begegnen wir wieder in konkretester Form den Beziehungen von Natur und Gnade oder dem natürlichen und übernatürlichen Bindungsorganismus in seinem Sein und in seiner gegenseitigen Wechselwirkung. Vor unserem geistigen Auge stehen die beiden Menschen- und Gemeinschaftstypen, in deren Antlitz wir uns schon so häufig vertieft haben, die immer von neuem unseren Forschungstrieb wecken und Entdecker- und Erobererfreuden mehren: auf der einen Seite der allseitig entbundene, entwurzelte und entheimatete Massenmensch, auf der anderen Seite der in die Ganzheit eines natürlichen und übernatürlichen Bindungsorganismus hineingewachsene und dort verwurzelte, verpersönlichte Gemeinschaftsmensch, den wir in unseren Kreisen gern den Schönstattmenschen nennen.

1.

Das neutestamentliche Gottesbild trägt ausgeprägte Vaterzüge. Davon haben wir uns im Laufe von Jahrzehnten in unseren Kreisen so oft und tief überzeugt, daß hier der bloße Hinweis genügt. Es ist uns in Fleisch und Blut übergegangen, daß der Heiland die Aufgabe hatte, diese Züge seiner staunenden Zuhörerschaft und Gefolgschaft zu ent-

schleiern und uns in geheimnisreicher Weise in seine Kindschaft hineinzuziehen. Im Hohenpriesterlichen Gebet überschlägt er sein ganzes Leben und gibt sich vor seinem himmlischen Vater das Zeugnis: „Ich habe Deinen Namen“ – den Vaternamen – „den Menschen kundgetan“ (Joh 17,6). Wie er selbst stets und in allem – im Gebet, bei der Arbeit, im Leid – um den Vater kreiste, so zieht er alle, die sich ihm anschließen, in diesen Liebesstrom hin zum Vater hinein. So hat er es zu seinen Lebzeiten auf Erden getan, so tut er es jetzt noch in der Liturgie und durch innere Anregungen. Niemand kommt ja zum Vater, es sei denn durch ihn (Joh 14,6). Dann erst hat er seine Sendung erfüllt, wenn alle Auserwählten den Weg zum Vater seins-, gesinnungs- und lebensmäßig gefunden haben. Er legt den Seinigen den Vaternamen auf die Lippen und ins Herz und lehrt sie beten: Vater unser. Mit hinreißender Begeisterung und farbenprächtigen Bildern kündigt er deshalb nicht nur die Frohbotschaft von der allgemeinen Vorsehung des Vaters, sondern auch und vor allem die von der besonderen. Die allgemeine Vorsehung war seinen Zuhörern, die durch die Schule des Alten Testaments gegangen waren, bekannt; es war ihnen nicht neu, daß Jahwe sich um die ganze Schöpfung sorgte, daß er die Vögel des Himmels nährt und die Lilien des Feldes kleidet. Sie wußten, daß Israel Jahwes Liebling war, sein auserwähltes Volk. Sie kannten auch aus ihrer Geschichte Fälle genug, in denen sich die ganz besondere Vorsehung Gottes auswirkte, sie brauchten nur an die Patriarchen und Propheten zu denken. Wie oft hat sich im Laufe vergangener Jahrhunderte wiederholt, was die Hl. Schrift von Moses berichtet, „daß der Herr zu ihm sprach von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann spricht zu seinem Freunde“ (Ex 33,11). Neu dagegen war für sie, daß der Vater bei jedem einzelnen Menschen an jeder kleinsten Kleinigkeit höchstpersönlich interessiert ist und sich väterlich so darum sorgt, daß nicht einmal ein Haar ohne ihn, ohne sein Wissen und seinen Willen, ohne sein Zutun vom Haupte fällt. Das ist die Botschaft von der individuellen oder besonderen Vorsehung Gottes, die uns darauf aufmerksam macht, daß Gott nicht bloß das ganze große Weltgeschehen mit den innewohnenden und wirksamen Gesetzmäßigkeiten umgreift und weise zu einem großen geplanten Ziele hinlenkt, daß er dabei nicht nur einige große Führungsgestalten im Auge behält, sondern sich gleichzeitig und gleicherweise um jeden einzelnen sorglich kümmert.

Das alles wissen wir. Ungezählt viele Male haben wir es uns sagen lassen. Und doch müssen wir gestehen: Der Kopf ist davon überzeugt, das Herz aber ist nicht davon ergriffen, wenigstens nicht so, wie wir es haben möchten und müßten. Wohl hat die Mater ter admirabilis uns kraft des Liebesbündnisses an die Hand genommen und zum Vater geführt. Seit der Zeit ist uns auch eine neue Welt aufgegangen. Trotzdem müssen wir gestehen: Wenn wir uns etwa mit Paulus vergleichen, der Gottes Auge stets liebend auf sich persönlich gerichtet fühlte und Auge in Auge, Herz an Herz urlebendig mit ihm verbunden war und verkehrte, so kommen wir uns Tag für Tag kleiner und hilfloser vor, als hätten wir überhaupt das Abc des Kind-Vater-Verhältnisses noch nicht begriffen. Wer von uns kann ehrlich Paulus nachsprechen: „Mit völlig gutem Gewissen bin ich bis auf diesen Tag vor Gott gewandelt“ (Apg 23,1), oder: „Das ist unser Ruhm, das Zeugnis unseres Gewissens, daß wir in heiligem Streben und in redlicher Gesinnung zu Gott nicht

in natürlicher irdischer Weisheit in der Welt gewandelt sind, sondern in Gottes Gnade' (2 Kor 1,12). Wir spüren, daß Paulus gelebt hat, was er lehrte, als er mahnte: „Euer Wandel sei im Himmel“ (Phil 3,20), das heißt: bei, mit und in Gott, dem Vater unsere Herr Jesu Christi, dem Vater, der so an uns interessiert ist, daß er nicht nur ständig auf uns schaut, sondern auch Herz und Nieren durchforscht (vgl. Apk 2,23). So innig ist er mit uns verwachsen.

2.

Wo mögen die Gründe für solche Zwiespältigkeit zwischen Wissen und Leben liegen? Es gibt ihrer viele. Sie können im Verstand, im Herzen und im Willen zu suchen und zu finden sein. Wille und Herz kreisen dann um falsche Götter, um selbstgeschnittene Götterbilder, und der Verstand — das sei hier besonders hervorgehoben — ist nicht tief und allseitig genug in die Welt des Glaubens hineingewachsen, er ist zu wenig vom göttlichen Licht durchleuchtet. In seiner geschöpflichen Begrenztheit steht er hilflos vor der unendlichen Fülle des göttlichen Seins und dem Spannungsreichtum und der Ordnungseinheit seiner Eigenschaften. Er mißt mit menschlichen Maßstäben und ist darum nicht fähig, das göttliche Vaterbild in seiner Ganzheit in sich aufzunehmen. Im Lichte des Glaubens fällt er zwar, daß Gott das gesamte endlos große und verwickelte Weltsystem in seiner mächtigen Hand hält und daß er Gesetze in Welt und Weltgeschehen hineingelegt hat, an denen seine unendliche Heiligkeit, Wahrheit und Gerechtigkeit bei der Weltregierung unerbittlich festhalten und die er sanktionieren muß, um den großen Plan zu verwirklichen, den er von Ewigkeit her entworfen und durch die Weltgeschichte zielsicher verwirklichen will. Dabei drängt sich aber sofort die Frage störend in den Vordergrund: Will Gott wegen seiner Unparteilichkeit kein Ansehen der Person kennen darf, muß er nicht rein sachlich und objektiv, nicht so sehr die individuelle Person als solche, sondern vielmehr die guten oder bösen Eigenschaften gleichsam mit geschlossenen Augen belohnen oder bestrafen? Beinhaltet übrigens eine Auffassung, die Gott ein persönlich warmes Interesse an den einzelnen Menschen und Liebe zu ihnen um ihrer selbst willen zuspricht, nicht eine Unvollkommenheit, die sein göttliches Wesen zerstört? Und selbst wenn es eine solche Auffassung möglich wäre und dem objektiven Sachverhalt entspräche, könnte Gottes persönliche Liebe wegen seiner Geistigkeit soviel Einfluß auf uns ausüben wie etwa die warme Glut edler Eltern- und Freundesliebe? Dem Gläubigen mag eingeleuchtet werden, daß Gott — eben weil er Vater ist oder sein soll — durch seine nach ewigen Gesetzen regierte und regulierte Weltregierung das Wohl der einzelnen Menschen wenigstens summarisch miteinkalkuliert, so ähnlich etwa, wie ein Mensch, der von Natur aus gut veranlagt ist, überall Güte ausstrahlt, wo er geht und steht. Es hat dann zwar den Anschein, als ob jeweils persönlichstes Wohlwollen dahintersteckte, es ist aber nicht so. Ein solcher Mensch liebt, ohne jedoch deshalb an den einzelnen, die ihm begegnen, ein besonderes, ein warmes individuelles Interesse zu haben, das ihn ganz persönlich teilnehmen läßt an seinen Hoffnungen und Befürchtungen, an seinen Freuden und Leid an seinen Ängsten und Erwartungen, kurz: an seinem Wohl und Wehe, wie ein Freund

das alles hat und bekundet am Leben eines Freundes, oder wie Vater und Mutter es den leiblichen Kindern gegenüber empfinden.

Wohl sagt der Glaube, daß Gott in geheimnisvoller Weise beides ist: der Gott der Wahrheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit, der in der Gesamtführung der Welt- und Heilsgeschichte nicht um Haaresbreite von den von ihm gezogenen Linien und eingeschlossenen Gesetzen abweicht, aber auch der Gott der Liebe, der stets das Gesamtwohl der Schöpfung sorgsam im Auge hat und sich dabei so um jeden einzelnen und seine großen wie kleinen Anliegen bekümmert, als hätte er — wir sprechen nach menschlicher Weise — nur dieses und kein anderes Kind zu betreuen. Ja mehr noch: daß er allezeit Wahrheit und Gerechtigkeit und Heiligkeit in den Dienst der Liebe sowohl im allgemeinen wie im einzelnen stellt, oder, wie St. Gregor sagt, daß Gottes Vorsehung sich sowohl über eine Seele wie über eine ganze Stadt, über eine Stadt wie über ein Volk, über ein Volk wie über das ganze Menschengeschlecht erstreckt, aber so, daß er auf jedes einzelne achtet, als hätte er sich um nichts anderes zu kümmern, und zugleich auf alles zusammen in einer Weise, als kümmere er sich nicht um das einzelne. Aber diese Glaubenswahrheit bleibt für gewöhnlich im Kopf sitzen, sie geht nicht tiefer, geht nicht ins Herz hinein, ja sie weckt recht häufig nicht einmal im Kopf entsprechend gefüllte Vorstellungen, weil in der irdisch-menschlichen Welt dafür meist die Vergleichspunkte fehlen. Wie selten kommt es vor, daß Transparente Gottes sich als anschauliche, wenn auch schattenhafte Abbilder göttlicher Meisterschaft in der Verbindung der allgemeinen und besonderen göttlichen Vorsehung ausweisen und so nach den Gesetzen der Affektübertragung deutlich über sich hinaus auf den Vatergott hinweisen und zu ihm hinführen. Da berühren wir wieder die Bedeutung echter Väter für die Erneuerung der Welt.

Mit anderen Worten: Der Glaube an die besondere göttliche Vorsehung wird gar nicht oder doch nicht genug lebendig, er bleibt blasse, religiös verbrämte Idee. Praktisch fühlt und weiß man sich von Gott — gewiß aus allgemeinem Wohlwollen — für bestimmte Zwecke der Weltregierung gebraucht, wenn nicht gar mißbraucht, nicht aber so ganz persönlich und individuell aufgenommen und umsorgt, umhegt und umpflegt. Dadurch erlebt sich die Persönlichkeit nicht tief genug in Gott verankert, nicht von ihm geschützt und gestützt, sondern — wenn auch für göttliche Ziele — entpersönlicht, verzweckt und vermaßt. So kommt es, daß der Vorsehungsglaube keine Großmacht im Leben der einzelnen Menschen noch ganzer Völker wird und daß außergewöhnliche Zeitkatastrophen uns heillos in Verwirrung bringen und gottfeindlichen Strömungen und Bewegungen in die Arme treiben.

Das trifft vor allem dann zu, wenn diese — wie heute — darauf ausgehen, Gott die allgemeine Vorsehung durch wirtschaftliche Riesenorganisationen mit dem Charakter einer glänzend funktionierenden Weltversorgungsmaschine bewußt aus der Hand zu nehmen, innerweltlich womöglich, wenn auch nur scheinbar, noch besser als bisher zu gestalten und von ihm vollständig zu lösen; und wenn sie durch Theorie und Praxis, d. h. durch Lehre und Leben Vermassung und Entpersönlichung mit Wärme und Glut, mit Lock- und Droh- und Gewaltmitteln als einzige Rettung aus der Not der Zeit künden und als Ideal

preisen, das den einzelnen in der Masse untergehen läßt und den blassen, religiös gefärbten Schein von besonderer göttlicher Vorsehung dort, wo sich davon noch spärliche Reste vorfinden, mit einem Schläge wegfegt.

3.

So stehen sich heute Gott und sein Affe, der Teufel, wie überall, so auch auf dem Gebiete der Vorsehung gegenüber. Mag sein, daß früher oder später die unterdrückte anima naturaliter christiana, die von Natur aus christliche Seele, sich dagegen aufbäumt und wieder nach einer metaphysischen, einer religiösen Verankerung schreit und den Weg zum persönlichen Gott findet. Wann aber mag das geschehen?! Müssen nicht, menschlich gesprochen, Generationen ins Grab steigen, bis eine solche Wende zu erwarten ist? Das mag die jetzt lebende Generation davon überzeugen, daß sie die Sendung hat, der Zeit auf Jahrhunderte so oder so die Weichen zu stellen. Wer aus dieser großen Sicht heraus Lehre und Leben aus dem praktischen Vorsehungsglauben sieht und deutet, der ahnt, von welcher Bedeutung die gleichnamige Schönstattbotschaft und das entsprechende Charisma für Individuum, Volk und Völker zwecks Rettung von Persönlichkeit und Gemeinschaft und der Anerkennung Gottes im Weltgeschehen ist.

Wer die heutige Weltlage kennt, weiß, daß der Kollektivismus als geistige Macht überall wenigstens als fünfte Kolonne siegreich marschiert; daß die „Pest aus dem Osten“ (Dostojewski), die man mit Recht auch die Pest Satans nennt, bereits Verwüstungen und Zerstörungen angerichtet hat, die apokalyptische Ausmaße angenommen haben ohne daß ein Ende der Ansteckungsgefahr abzusehen ist. Ist das nicht ein drängende Appell an uns alle, die Botschaft vom praktischen Vorsehungsglauben zur leitenden Idee unseres Lebens und Wirkens zu machen? Wir treffen dann in einem Punkte fast alle Kernfragen der heutigen Zeit, vornehmlich, wenn wir sie im Sinne Schönstatts mit dem Bündnis- und Werkzeugs- oder Sendungsglauben verbinden. Wir dürfen dabei allerdings nicht vergessen, daß der Druck des heutigen Lebens uns alle für kollektivistische Irrlehren wenigstens praktisch anfällig macht. Was zu allen Zeiten schwer war, glückt heute nur wenigen Auserlesenen: Kreuz und Leid als Zeichen besonderer persönlicher Intimität und Kostbarkeit von seiten Gottes aufzufassen und zu umfassen. Und doch verlangt Gott dieses Meisterstück von allen Vorsehungskindern. Umgekehrt ist es verständlich, daß alle, die irgendwie von dem „Gift aus dem Osten“ angesteckt sind, mit der Zeit wenigstens auf weite Strecken ihres Lebens das Organ, die Aufnahmefähigkeit und Empfänglichkeit für das Heilsserum des praktischen Vorsehungsglaubens verlieren. Das gilt dann besonders, wenn eine überspitzt einseitige mechanistische Denkstruktur den Sinn für organische Ganzheitsschau und Lebensvorgänge trübt. (195:

Hippies und LSD

In den vergangenen Monaten brachten die Zeitungen und Zeitschriften immer wieder Berichte über die sogenannte „Hippy-Bewegung“. Diese ging von San Franzisko in Kalifornien aus, verbreitete sich rasch über die Vereinigten Staaten von Nordamerika und griff bald auf andere Länder und Kontinente über. Die „Schweizer Weltwoche“ brachte in ihrer Nummer vom 22. September 1967 einen ersten Bericht ihres Mitarbeiters Roger Schawinski, der eigens einige Monate in San Franzisko in Kontakt mit den Hippies verbrachte, um die Bewegung in ihrem Ursprung kennenzulernen. Er schreibt über seine Beobachtungen und Erfahrungen:

„Die Hippies sind im Begriff, das Straßenbild der Stadt zu verändern — ein Quartier wurde nicht nur ihr Refugium, sondern bereits zu einer Touristen-Attraktion. Die Ausstrahlungskraft der Hippies ist statistisch kaum erfaßbar, ihr publizistischer Erfolg hingegen weltweit. Was einen echten Hippy von einem Gammler unterscheidet: der Hippy lebt eigenen Ideen nach, hat konkrete Vorstellungen von seinem Wollen, möchte aufbauen, nicht zerstören. Sein Symbol ist die Blume, man gibt sich sanft und freundlich und nimmt Rauschgift.“ „... „Rauschgift spielt eine wichtige Rolle in der Hippy-Bewegung, die Suche nach der Erweiterung des Bewußtseins ist der Grund des enorm hohen Drogen-Konsums. Es werden allerdings diejenigen Drogen abgelehnt, die süchtig machen können. An erster Stelle steht LSD, die eigentliche Hippy-Droge. Im Slang wird LSD gewöhnlich ‚acid‘ genannt, man nimmt es in Pillenform zu sich. Eine Pille kostet 3 Dollar, wird auf der Straße angeboten und verhilft einem zu einem ‚trip‘, das heißt einem Rausch von ungefähr acht Stunden. An zweiter Stelle folgt Marihuana, auch dieses Rauschgift ist sehr billig, eine Zigarette ist schon für etwas über 30 Cent zu haben.

Hippies betrachten ihre Bewegung als Amerikas letzte Chance, sie allein glauben, ein Versinken im Sumpf der Durchschnittlichkeit verhindern zu können.“

Die „Hippy-Welle“ ist nicht die einzige, die ungezählte Jugendliche zum Gebrauch von Rauschgiften verführt hat. Der „Rheinische Merkur“ brachte in Nummer 26 einen Bericht über den ständig wachsenden Konsum von Rauschgiften unter den Jugendlichen der skandinavischen Länder. „Gefahr für die Humanität / Rauschgift — die tödliche Mode / Schwedens Jugend lebt mit Narkotika“, so lautet die Überschrift des Artikels von Robert Braun, Uppsala. Er berichtet: „Schweden im Jahre 1967 ist ein von Rauschgiften über-

schwemmes Land. Die Presse, der Rundfunk, das Fernsehen bringen ständig neue Meldungen vom Auslands-Schmuggel, von Narkotika-Nestern in Stockholm und Umgebung, von Verzweiflung der Eltern, die ihre verschwundenen Töchter suchen, vom Tod junger Narkomanen.“

„ . . . In Schweden spielt Preludin die dominierende Rolle unter den Rauschgiften (in Norwegen Marihuana). Man hat früher die relativ harmlose Pille — etwas kleiner als Aspirin, mit einem P versehen —, die man in den Fabrikationsländern ohne Rezept erhielt, als eine Art Hausmittel verwendet. Da entdeckte man hier — in keinem andern Land sonst —, daß sie, in Wasser gelöst und injiziert, Rauschzustände hervorruft. Seither kommt Preludin in Massen illegal ins Land: von Spanien, Andorra, Italien usw. Der Bedarf ist nicht zu stillen. Ein trainierter Narkomane verbraucht innerhalb von 24 Stunden 200 Pillen, was nicht wenig kostet: zwei bis drei Kronen per Stück.“

War der Gebrauch von Rauschgiften ursprünglich fast nur in den Kreisen der studierenden Jugend verbreitet, griff er mit der Zeit immer weiter um sich, nach unten zu den Schülern, nach oben zu den Erwachsenen hin. „Es ist heute eine Tatsache, daß Haschisch, Preludin, Marihuana, Morphin, Opium, Amfetamin, das tückische LSD usw. längst nicht mehr allein von erwachsenen Jugendlichen, sondern in ziemlichem Ausmaß von den höheren Klassen der ‚Grundschule‘ konsumiert werden. Nun schließen sich die ‚Verbraucher‘ dort zusammen, so daß die Eltern keine Ahnung bekommen, wer die Söhne und Töchter versorgt. Vom Ausland her arbeiten ganze Organisationen daran, das Rauschgift einzuschleusen, aber kein jeweils Verhafteter kennt den Namen seiner Lieferanten. Es ist deshalb noch nicht gelungen, das weitverzweigte Netz aufzudecken. Die Kleinhändler machen sich an die Schulhöfe ganz entlegener Orte heran. Sogar in einem weltfernen Idyll Alt-Schwedens, in Vimmerby in Samland, hat man Narkotika bei Schülern gefunden.“

Verhängnisvoll ist, daß Journalisten, Radioreporter und selbst gewisse Pädagogen den Gebrauch der Rauschgifte als harmlos hinstellen oder ihr gar empfehlen. Der Berichterstatte in der „Weltwoche“ fällt trotz der offenkundigen und schweren Entgleisungen und Mißstände, die in der Hippy-Bewegung zutage treten, ein merkwürdig positives Urteil. „Drogen helfen das Bewußtsein erweitern, der Horizont wird größer. Mittels Drogen ist Susan (eine Verkäuferin) fähig, aus ihrem kleinen Laden in unerreichbaren Höhen und Tiefen auszubrechen.“ . . . Die „Hippy-Welt ist eine Synthese zwischen unserer westlichen Kultur und derjenigen des Ostens. Dieses Streben nach Vereinigung der beiden Geistesrichtungen äußert sich vor allem in der Musik . . . Wenn der Mensch als Ganzes erfaßt werden soll, so müssen diese beiden Komponenten vereinigt werden und genau das ist das Streben aller Hippy-Musik . . .“ „Hippies sind optimistisch, fasziniert von der schnellen Verbreitung ihrer Bewegung sehen sie eine Hippy-Zukunft, in der die Liebe zum Menschen den heute herrschenden Egoismus besiegt hat.“

Im ersten Heft 1967 der Zeitschrift „Ord och Bild“, die in Stockholm herauskommt und in ganz Skandinavien verbreitet ist, wird den Jugendlichen in der Pubertät empfohlen Rauschgift zu gebrauchen. Warum? „Zu ihrer inneren Befreiung im Sinne des demokratischen Westens.“

Sind die Rauschgifte so harmlos, oder gar so empfehlenswert, wie sie hier dargestellt werden? Der Berichterstatter aus Schweden schreibt: „Da Narkomanie ein Luxus ist, führt das Anschaffen des Materials zu der weitverzweigten Kriminalität von Einbrüchen, Scheckbetrügereien, Diebstählen. Man braucht große Summen.“ Die Sucht nach Rauschgiften führt indes nicht nur zu übermäßigen Ausgaben, zu Betrügereien und Diebstählen, noch schlimmer sind andere Begleiterscheinungen. „Hat der Narkomane das Ding in sich“, berichtet Oerjan Ander, „fühlt er sich selig im Rausch, sexuell stimuliert und denkt leicht . . . bleibt im Quartier und döst. Er ißt und trinkt nichts . . . entbehrt weder Wein noch Branntwein . . . Hat er aber einen Tag lang die Sache geprüft, findet er sie plötzlich nicht mehr lustig. Das wissen die Anfänger nicht, die den Rausch als lustbetonte Wirklichkeit empfinden. Einmal wird dann das Maximum erreicht. Der Körper hat sich an das Gift gewöhnt. Er muß es wieder zu sich nehmen . . .“

Der Schweizer Arzt Dr. K. Ernst hat kürzlich im Jahresbericht eines Nervensanatoriums, dessen Chefarzt er ist, sehr nüchtern die Auswirkungen der Rauschgift- und Tabletten-sucht aufgezeigt, wie die Ärzte sie zu Gesicht bekommen. Dabei hat er nicht einmal an erster Stelle die verheerenden Folgen vor Augen, die sich beim ständigen Gebrauch der schweren Narkotika wie LSD, Marihuana, Preludin einstellen, sondern die üblen Auswirkungen, die schon der ständige und übermäßige Gebrauch von an und für sich harmlosen Mitteln, wie Antischmerz-, Schlaf-, Beruhigungs- und Anregungstabletten mit sich bringt. Dr. K. Ernst schreibt: „Es dürfte nicht überflüssig sein, hier zunächst zu definieren, was wir unter Sucht verstehen wollen. Nach dem ärztlichen Sprachgebrauch ist ein Mensch dann süchtig, wenn er gewohnheitsmäßig schädliche Stoffe einnimmt und diese Gewohnheit auch dann nicht aufgibt, wenn er über ihre schlimmen Folgen orientiert worden ist. Es ist also für das Vorliegen einer Sucht nicht nötig, daß die Menge der eingenommenen Mittel allmählich gesteigert wird.

Das ist zwar bei manchen Betäubungsmittelsüchten, wie etwa beim Morphinismus, die Regel, nicht aber beim Alkoholismus und auch nicht bei den meisten Formen des Tablettenmißbrauchs. Eine schwerste, ja sogar lebensgefährliche Sucht kann deshalb schon bei verhältnismäßig geringen Tagesmengen bestehen, bei Quantitäten, die in der Form von gelegentlichen Einzeldosen an und für sich unschädlich wären.“

Welches sind die schädlichen Auswirkungen der Rauschgift- oder Tabletten-sucht? Die Ärzte, die sich mit den Folgen dieser Süchte zu befassen haben, sind auffallend einig in der Beschreibung der schlimmen Folgen. Diese sind zu offenkundig und zu eindeutig, als daß man darüber verschiedener Ansicht sein könnte. Sie lassen sich auf drei Gebieten feststellen. Der ständige und starke Gebrauch der Narkotika führt zu schweren körperlichen Schäden, zu seelischen Defekten, sowohl intellektueller wie geistiger Natur, und zu schweren Störungen des menschlichen Zusammenlebens. Geben wir Dr. K. Ernst das Wort: „Die körperlichen Folgen der chronischen Vergiftung mit diesen Medikamenten sind im Laufe der letzten zehn Jahre im Publikum bereits etwas bekannt geworden. Hier sei nur daran erinnert, daß die Schädigungen vor allem die Blutbildung, die Nieren, die Leber und das Gehirn betreffen, und zwar nicht selten bis zu tödlichen Folgen. Aber nicht nur einzelne Organe und Organsysteme, sondern auch der Allgemeinzustand der

Süchtigen leidet; die Abmagerung, die Bewegungsunsicherheit und das ausgemergelte Aussehen können auch den Laien unter Umständen auffallen.“ „ . . . Hier sollen indes nicht die körperlichen, sondern auch *die seelischen und die sozialen Folgen* der Tabletten-sucht im Vordergrund der Diskussion stehen. Wir wollen sie mit dem Stichwort der süchtigen Wesensveränderung kennzeichnen.“ „ . . . Was bei fast allen süchtig wesensveränderten Menschen (übrigens einschließlich der Alkoholiker) auffällt, ist der Niveauverlust der Persönlichkeit. Die Kranken verlieren allmählich ihre höheren Interessen und ihre differenzierten Ambitionen. Sie bauen ihre mitmenschlichen Beziehungen immer mehr ab. Anstelle der Durchsetzungsfähigkeit tritt bei ihnen eine gehässige Reizbarkeit, die Arbeit wird liederlich erledigt, die eheliche Gemeinschaft lockert sich, die Kinder werden vernachlässigt. Übrig bleiben lediglich die primitiveren egozentrischen Strebungen. Das Denken bewegt sich in engen Kreisen um die immer gleichen, durch die Drogenabhängigkeit unterhaltenen leiblichen Mißempfindungen und um Probleme der Beschaffung des Suchtmittels. Im Zusammenhang damit gewöhnt sich der Kranke daran, den Bezug des Mittels zu vertuschen, die Tablettenschachteln zu verstecken, die eigenen Duzelzustände zu beschönigen und seine Leistungseinbuße zu bagatellisieren, bis er schließlich selber nicht mehr unterscheiden kann, was er eigentlich für wahr hält und was nicht. In schweren Fällen kommt es zum manifesten sozialen Abstieg. Die Gleichgültigkeit der eigenen Person gegenüber steigert sich bis zur Ungepflegtheit, Verschmutzung und Verwahrlosung, zu einem Bild des Elends also, das alarmierender aussehen kann als manche schwere Geisteskrankheit. Diese schwersten sozialen Suchtfolgen entziehen sich unseren Blicken in der Regel deshalb, weil die Kranken sich allmählich sozial zu isolieren pflegen.“ Was den Zustand der Süchtigen besonders schlimm macht, ist die Tatsache, daß sie trotz aller Aufklärung nicht mehr den Willen und die Kraft aufbringen, sich vor ihrer Sucht zu lösen. „Immer wieder ist man erschüttert zu erleben, wie rein gar nichts selbst das klarste Wissen um das eigene Verderben, wo bereits eine, wenn auch unscheinbare süchtige Wesensveränderung besteht. Es liegt im Wesen der Drogengewöhnung daß nur das momentane Bedürfnis, nicht aber ein weiter ausgreifender Zukunftsgedanken Ausschlag für das konkrete Verhalten des Kranken gibt. Erwägungen über Lebenserwartung, persönliches Ansehen und finanzielle Folgen verfangen beim Süchtigen nicht.“ Als Faustregel kann man etwa sagen, daß nur derjenige erhebliche Chancen hat, in absehbarer und nützlicher Frist von einer suchtgefährlichen Gewohnheit loszukommen, der nach einmaliger individueller Beratung auf sein Suchtmittel völlig verzichten kann. Kann man angesichts solcher Tatsachen den ständigen Gebrauch von Tabletten und Rauschgiften noch als harmlos hinstellen? Ist es nicht unverantwortlich, zumal Jugendlichen gegenüber, den Gebrauch von Narkotika zu empfehlen? Müßten nicht alle Verantwortlichen die Jugendlichen auf das eindringlichste davor warnen und sie über die verheerenden Folgen aufklären, bevor sie ein Experiment machen mit solchen Giftstoffen und dann nicht mehr aufhören können, nachdem sie einmal angefangen haben? Aber mit dieser Aufklärung und Warnung vor den drohenden Gefahren ist es nicht getan. Gewiß greifen heute viele Jugendliche zu Narkotika, weil sie von Erwachsenen oder Kameraden dazu aufgemuntert werden und sich die Mittel mehr oder weniger leicht be-

schaffen können. Sicher ist die Verführung von außen groß wie noch nie, weil es gewissenlose Hersteller und Händler dieser Giftstoffe gibt, denen es nur um Geld und Gewinn geht, mag die ganze Jugend eines Landes dabei schwersten Schaden erleiden. Aber man muß sich auch fragen: Warum greifen so viele Jugendliche – und immer mehr auch Erwachsene – zu solchen Tabletten und Rauschgiften, selbst wenn sie um die Gefahren und Folgen wissen, die damit verbunden sind? Daß kein *innerer Widerstand* mehr da ist gegen den Gebrauch der Tabletten und Rauschgifte, das ist das Betrübliche, Verhängnisvolle. Woher kommt es, daß so viele Jugendliche und Erwachsene es nicht mehr fertigbringen, auf ein vorübergehendes Wohlbefinden, auf flüchtige Lustgefühle und selige Traumzustände zu verzichten, die ihnen mit einer Tablette oder einer Spritze winken?

Ärzte wie Erzieher haben schon lange auf das Grundübel aufmerksam gemacht, das all diesen Erscheinungen zugrunde liegt: die moderne Jugend, der moderne Mensch wird nicht mehr erzogen zum Entsagen, zum Opfer bringen, zum Verzicht auf diesen oder jenen Genuß. Er wird nicht mehr dazu erzogen, Unannehmlichkeiten, Mühen und Schmerzen auf sich zu nehmen und mannhaft zu tragen. Ein verweichlichtes, verwöhntes, zimperliches Geschlecht wächst heran, das nur noch eines erstrebt: möglichst viel Genuß und möglichst wenig Anstrengung. Ist es da verwunderlich, wenn solche Menschen gerne zugreifen, wenn ihnen durch eine Tablette sofortige Befreiung von einer Müdigkeit, von einer Enttäuschung, von einer Sorge, von einem Schmerz und die Versetzung in einen Zustand des Wohlgefühls versprochen wird?

Und warum sind so viele Menschen unserer Zeit nicht mehr bereit, ein hartes Leben, eine große Anstrengung, einen freiwilligen Verzicht auf sich zu nehmen? Weil sie keine Ideale mehr haben. Nur wer ein großes Ideal erstrebt, ist selbst zu großen Opfern fähig und bereit. Und hier liegt wohl der tiefste Grund, warum so viele Jugendliche heute auf eine verhängnisvolle Bahn geraten, warum sie keine ernste Arbeit mehr leisten und keine Opfer bringen wollen: die Erwachsenen zeigen ihnen keine Ideale auf, für die sie leben und sterben könnten. Ein bürgerliches, sattes Wohlstandsdasein ist kein Ideal, das eine jugendliche Seele packen und erfüllen könnte. Schawinski berichtet von seinen Beobachtungen in San Franzisko: „Susan, ein 18jähriges Mädchen, das hinter dem Ladentisch steht, erzählt mir über ihre Art zu leben. Sie ist anständig und sauber angezogen, ein erstaunlicher Kontrast zu vielen Hippies auf der Straße. Sie unterscheidet sich äußerlich nicht von einer höheren Zürcher Tochter. Susan ist in einer Kleinstadt in Kalifornien aufgewachsen, sie und ihre Schwester spürten eines Tages den Drang, aus dieser muffigen Atmosphäre auszubrechen.“

An den Entgleisungen und Fehlentwicklungen der modernen Jugend sind an erster Stelle die Erwachsenen, vor allem die Erzieher schuld, die ihr keine Ideale aufzeigen und vorleben, die sie nicht in den Dienst einer großen Sache rufen, die keine Forderungen an sie stellen.

Der spanische Kulturphilosoph Ortega y Gasset hat die heutige Lage der Jugend vor Jahrzehnten vorausgesehen, als er schrieb: „Ohne Forderungen, die uns zu gewissen Lebensweisen verpflichten, verharrt unser Leben in bloßer Bereitschaft. Das ist die furcht-

...bare innere Lage, in der sich heute unsere beste Jugend befindet. Ein Leben zur Disposition ist schlimmere Lebensverneinung als der Tod. Denn Leben heißt etwas Aufgegebene erfüllen; und in dem Maße, wie wir vermeiden, unser Leben an etwas zu setzen, entleeren wir es. Es wird nicht lange dauern, bis von dem ganzen Planeten wie das Heulen unzähliger Hunde ein Schrei zu den Sternen aufsteigen und nach einer Kraft verlangt wird, die gebietet, die ein Tagewerk, eine Pflicht auferlegt.“ (Aus „Der Aufstand der Massen“, Rowohlt Taschenbuch Nr. 10, Seite 101.)

Was kann, was muß getan werden, um die heutige Jugend vor einem ständig weiter und sich greifenden Abgleiten zu bewahren oder zu retten? Die Krankheit kann nicht dadurch aufgehalten werden, daß man ihre Symptome unterbindet. Es ist nicht damit getan, daß man die Jugendlichen vor den Narkotika warnt und deren Herstellung und Verkauf einer strengen Kontrolle unterstellt. Heilung und Rettung ist nur zu erwarten, wenn die jungen Menschen von innen her, aus einer inneren Haltung heraus jeden Gebrauch der Narkotika ablehnen. Das wird nur der Fall sein, wenn man ihnen hohe Ideale aufzeigt für die sie sich begeistern, für deren Verwirklichung es sich lohnt, harte Arbeit und Verzicht auf sich zu nehmen. Eine Erneuerungsbewegung, die junge Menschen wieder zu den höchsten Idealen aufruft, die große Forderungen an sie stellt, die harte Verzicht auf ihr fordert, wäre in der Lage, die Not, in der sich die Jugend heute befindet, zu überwinden. A. .

„Populorum Progressio“ und Schönstatt

Wer sich beim Radarschirm auf Wachtposten befindet, muß ständig bereit sein, je ein Signal zu registrieren und zu deuten. Im vergangenen Jahr meldete der Radarschirm allem wieder ein Signal: das Entwicklungsproblem. An erster Stelle war es Paul VI., durch seine Enzyklika „Populorum Progressio“ (= PP) die Aufmerksamkeit der Welt eindeutig auf diesen Punkt richtete: „Die soziale Frage ist weltweit geworden“ (PP). Für Schönstatt sind Zeitenstimmen schon seit langem Gottes Stimmen. Also wollen auch diese Stimme vernehmen und, wenn auch nur in einer ganz bestimmten Perspektive, beantworten.

1. Diese Frage erhält eine geradezu dramatische Bedeutung, wenn wir an die „Dritte Welt“ denken, und noch konkreter an Lateinamerika. Dieser Kontinent macht eine Ph

großer und tiefgreifender Veränderungen durch, und das mit einer sozialen Dynamik ohnegleichen. Die Vorgänge unter den Universitätsstudenten, die Guerillas . . . sind Symptome dieses Brodelns. Der Tod von „Che“ Guevara ist für viele zu einem Symbol geworden. Die Kirche ist auf diese Situation aufmerksam geworden und sucht eine Antwort. Hier nun einige Marksteine in besagtem Prozeß: Dezember 1965 – die Veröffentlichung der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“. Oktober 1966 – Tagung des CELAM in Mar del Plata mit dem Thema „Die aktive Teilnahme der Kirche an der Entwicklung und Integrierung Lateinamerikas“. März 1967 – „Populorum Progressio“. Dezember 1967 – die Erklärung des brasilianischen Episkopates. Für August 1968 ist eine lateinamerikanische Synode in Bogota angekündigt; sie soll die Beziehung der Kirche zur sozialen und kulturellen Situation Lateinamerikas behandeln.

Als ermutigendes Faktum konstatieren wir eine wachsende soziale Sensibilität weiter Kreise der lateinamerikanischen Kirche. Bis vor relativ kurzer Zeit – 10 oder 20 Jahre? – vollzog sich religiöses Leben betont in „vertikaler“ Richtung (Beziehung Gott – Mensch). Religiosität zeigte einen vorherrschend individuellen, geistigen und statischen Zug. Und nun entdeckt man die „Horizontale“: die Öffnung hin auf das soziale Problem. Man wird sich mehr und mehr der gegenseitigen Solidarität aller mit allen bewußt. Die Kirche beginnt, gegenüber dem Sozialen ihre „prophetische“ Sendung wahrzunehmen. Einige Namen dürfen an dieser Stelle in Erinnerung gerufen werden: P. Hurtado und Monsenor Larrain in Chile, Camilo Torres in Kolumbien, Helder Camara in Brasilien . . . Diese Akzentverlagerung schließt gleichzeitig eine Gefahr in sich: nämlich daß durch die Überbetonung der „Horizontalen“ die Lebendigkeit der „Vertikalen“ – Innerlichkeit, Meditationshaltung, lebensmäßige Verwurzelung in Gott – zu kurz kommt.

2. In diesem Kontext ist „Populorum Progressio“ ein prophetisches Dokument. Es erinnert uns daran, daß „Entwicklung nicht einfach gleichbedeutend ist mit wirtschaftlichem Wachstum. Wahre Entwicklung muß umfassend sein, sie muß den ganzen Menschen im Auge haben und die gesamte Menschheit“ (PP 14). Hier haben die beiden Dimensionen, in denen sich das Leben des Menschen entfaltet, ihren Raum. Einerseits sagt die Enzyklika ja zur sozialen Wirklichkeit des Menschen. „Der Mensch ist auch Glied der Gemeinschaft. Er gehört zur ganzen Menschheit“ (PP 17). Es geht darum, „eine Zivilisation weltweiter Solidarität zu bauen“ (PP 73). Die Kirche möchte auch eine gerechtere, menschlichere, solidarischere Sozialordnung fördern.

Die Enzyklika erinnert jedoch gleichzeitig daran, daß eine wirklich menschenwürdige Entwicklung sich nicht in der „Horizontalen“ erschöpft. Sie geht davon aus, muß aber in die „Vertikale“ einmünden. Die Entwicklung setzt den Besitz gewisser materieller Güter voraus. Kultur und soziale Kommunikation müssen vorhanden sein. Aber noch mehr: „das deutlichere Wissen um die Würde des Menschen, das Ausrichten auf den Geist der Armut, die Zusammenarbeit zum Wohle aller, der Wille zum Frieden.“ Außerdem: „die Anerkennung letzter Werte und die Anerkennung Gottes, der Glaube und die Einheit in der Liebe Christi, der alle gerufen hat, als Kinder am Leben des lebendigen Gottes teilzunehmen, des Vaters aller Menschen“ (PP 21). Insgesamt gesehen fördert die Kirche

einen „vollen Humanismus“, einen „wirklichen Humanismus, der auf das Absolute hin geöffnet ist“ (PP 42). Dieser Humanismus setzt voraus und fordert jene der Kirche eigene „umfassende Sicht des Menschen und der Menschheit“ (PP 13).

3. In dieser Perspektive können wir besser den Beitrag verstehen, den Schönstatt zur Entwicklungsproblematik leisten kann und muß. Kurz gesagt, es ist ein neuer Mensch gefordert — eine Förderung des ganzen Menschen — und eine neue Gemeinschaft, basierend auf dem Gesetz der Solidarität —. Dieses Ziel verfolgt Schönstatt seit 50 Jahren: die Förderung des neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft. Dafür arbeitet und kämpft Schönstatt: um diesen „vollen Humanismus“ zu erreichen, von dem wir oben gesprochen haben. Darin unterscheidet es sich von all jenen, die die Verwirklichung des Menschen dadurch zu bewirken suchen, daß sie vornehmlich seine wirtschaftlichen Nöte und materiellen Bedürfnisse befriedigen — sei es, daß sie die persönliche Freiheit überbetonen zum Nachteil der sozialen Nöte, oder sei es, daß sie die Gesellschaft verabsolutieren zum Schaden der Werte der Person. Die einen wie die anderen besitzen nur eine partielle und verengte Sicht des Menschen und der Menschheit und bauen sich somit selbst Hindernisse auf für ihre vollständige Befreiung, für ihre Erlösung.

Schönstatt kündigt eine organisch-ganzheitliche Weise zu denken, zu leben und zu lieben und bemüht sich, sie zu inkarnieren. Diese Ganzheitsschau der Wirklichkeit überwindet die Gegensätzlichkeit zwischen „Horizontaler“ und „Vertikaler“: sie integriert in ein genialen Synthese Person und Gemeinschaft, Geistliches und Weltliches, Statik und Dynamik, Tradition und Fortschritt, diese Welt und die jenseitige. Beschreiten wir diesen Weg, so können wir die unbesiegbare Hoffnung haben auf eine neue menschliche Gemeinschaft, auf jenes Reich des Vaters, das wir sehnsüchtig erwarten und das, obgleich immer vom Kreuz Christi gezeichnet, uns doch schon in dieser Welt „eine umrißhafte Vorstellung von der künftigen Welt geben kann“ (Gaud. et Spes 39).
E.

Berichte

SCHÖNSTATT IN ALLER WELT 1967. DER folgende Bericht versucht einen Überblick über das Leben der Schönstattfamilie in der ganzen Welt während des Jahres 1967 zu geben, ohne dabei Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben. Beginnen wir in den *Verinigten Staaten von Amerika!* Hier wurde im vergangenen Jahr der Bau des geplanten internationalen Zentrums der Schönstattfamilie in Delafield/Wisconsin begonnen. Die Familien spanischer Zunge in Milwaukee entfaltet, wie aus ihrer Zeitschrift „Caminando“ hervorgeht, eine sehr lebhaftige Aktivität. Das Heiligtum in Delafield hatte viele Besucher zu verzeichnen, so besonders bei den Wallfahrten im Maimonat und anlässlich der Führertagung im August. — Im *Karibischen Raum* (Portoriko und Santo Domingo) hat das Wachstum der Schönstattfamilie angehalten. Zwischen Santo Domingo, Portoriko und Delafield ging ein ständiger Lebensaustausch hin und her. Auch kamen des öfteren Besucher aus dem Ausland auf die Inseln, darunter P. Menningen, P. Humberto Anwander, P. Patricio Gonzales (Chile) und Studienrat Falch (Würzburg/Deutschland). — In *Ekuador* arbeitet seit seiner Rückkehr aus Europa P. Germán Pumpin. In Guayaquil wurde der kleinen Schönstattfamilie ein Platz für die Errichtung eines Heiligtums geschenkt. — Das innere Leben der Schönstattfamilie in *Chile* wurde 1967 stark von der Tatsache gekennzeichnet, daß sich drei Heiligtümer im Bau befinden: in Viña del Mar, in Concepcion und in Temuco. Die ganze chilenische Schönstattfamilie beteiligt sich materiell und geistig an diesen Vorhaben. Aufs Ganze gesehen darf die Schönstattbewegung im Lande ein kräftiges Wachstum ihrer Vitalität registrieren. Die Patres und Schwestern, die in der Bewegung tätig sind, arbeiteten gut zusammen und versuchten gemeinsam, die aktuelle Problematik ihres Landes und der Kirche in ihrem Lande im Lichte Schönstatts zu klären. In Bellavista wurde mit den Plänen für ein Exerzitienhaus begonnen, das einen ganzen Gebäudekomplex im Bungalowstil umfassen wird. Von besonderer Bedeutung war die Delegiertentagung, die aus Anlaß der Oktober-

woche in Bellavista stattfand. Aus ganz Chile waren etwa 150 Führer und Führerinnen zusammengelassen. Man erlebte dabei eine tiefe Familienhaftigkeit und erstellte Pläne für die künftige Arbeit. Für die Aktivität der chilenischen Schönstattfamilie nach außen waren zwei Tatsachen bezeichnend, die zugleich Zeugnis geben von ihrem tiefen Engagement für die Kirche in Chile. Zunächst ist die seelsorgliche Tätigkeit am Nationalheiligtum von Maipú zu erwähnen. Das Hauptereignis in diesem Zusammenhang war die große Volkswallfahrt aus Anlaß der Eröffnung der Synode der Erzdiözese Santiago, an der ungefähr 80 000 Menschen teilnahmen. An zweiter Stelle ist die Teilnahme einer Gruppe von Schönstättlern — Patres, Schwestern und Laien — an der erwähnten Synode zu nennen. Unter den Synodalen konnte man eine gute Aufnahmebereitschaft für die Botschaft von Schönstatt feststellen. Zwei Schönstattpatres arbeiteten mit an der Extranummer, die von der Redaktion der Zeitschrift „Mensaje“ über die Synode herausgebracht wurde. — In Villa Warcalde bei Córdoba in *Argentinien* wurde am 2. Juli 1967, dem Fest Mariä Heimsuchung, der Grundstein für das kommende Heiligtum gelegt, dessen Bau man im neuen Jahre zu beenden hofft. Gegen Ende des Jahres erstand die Zeitschrift „Tierra joven“ in neuem Format. An ihr sind Laien, Schwestern und Priester beteiligt. — Die bedeutendste Neuigkeit für die Schönstattfamilie von *Brasilien* war der Einzug von Patres der pars motrix et centralis in ihr Haus in Jaragua bei Sao Paulo. In Sao Paulo selbst eröffneten sich schöne Möglichkeiten einer Arbeit unter Gruppen von Universitätsstudenten. Die Errichtung eines Schönstattzentrums in dieser bedeutendsten Stadt Brasiliens ist bereits ins Auge gefaßt. Am 31. Mai fand die Grundsteinlegung für das Heiligtum statt, das die Marienschwestern in der City errichten wollen. In Santa Maria, im Staate Rio Grande do Sul, konnte Herr Juan Possobon 1967 auf volle siebenzehn Jahre seines originellen marianischen Apostolats mit dem Bilde der Dreimal wunderbaren Mutter von Schönstatt zu-

ückblicken. In dieser Zeit gelang es ihm nicht weniger als 7000 Familien für ein wenigstens einmaliges Beten des Rosenkranzes im Monat zu gewinnen. — In *Südafrika* nahm das Leben am Zentrum von Constantia bei Kapstadt weiter zu. Von allen Gliederungen der dortigen Schönstattbewegung ist das Familienwerk am meisten gewachsen. Bemerkenswert war auch wiederum die liturgische Arbeit, die im Geiste des II. Vatikanischen Konzils in Constantia geleistet werden konnte. Durch sie ist das Haus zu einem Treffpunkt für Priester, Ordensfrauen und Laien geworden. — Zur Verstärkung der Gemeinschaft der Marienschwestern kamen im Februar 1967 in *Australien* fünf weitere Schwestern aus Deutschland an. Die Vorbereitungen zum Bau eines Schönstattheiligtums in der unmittelbaren Umgebung von Sidney sind im Gange. — Von den Freunden Schönstatts in *Asien* hat Gott im Laufe des vergangenen Jahres zwei Bischöfe in die Ewigkeit gerufen. Der eine war Bischof Fortunato Coutinho von Camp Belgaum in Indien, der 1965 in Schönstatt zu Besuch gewesen war und sich entschlossen hatte, der Wegbereiter Schönstatts in seiner Diözese und in seinem Vaterlande zu werden. Der andere war Erzbischof Karroum von Hassabe in Syrien, der nach einem Verkehrsunfall 14 Monate lang das Bett nicht mehr hatte verlassen können. Auch er hatte im Laufe des Konzils Schönstatt besucht. Auf seinem Sterbebett sagte er: „Ich opfere meine Schmerzen auf für die Verbreitung des Schönstattwerkes in aller Welt.“ — *Rom*, die Ewige Stadt, war während des Jahres 1967 wie in früheren Jahren das Ziel einer ganzen Reihe von Pilgergruppen aus der Schönstattfamilie. Besonderer Erwähnung wert ist eine Pilgerfahrt, die von Mitgliedern des Schönstätter Diözesanpriesterverbandes in der Woche nach Ostern durchgeführt wurde. Den letzten Abschnitt legten die Teilnehmer in drei Tagemärschen zu Fuß zurück. Im übrigen gingen die Bemühungen um das Rom-Heiligtum und den Bau des Romzentrums gut voran. — Wie für Brasilien, so war auch für die Schönstattfamilie der *Schweiz* die Bildung der ersten Priestergruppe der pars motrix et centralis (Schönstattpatres), die sich in Luzern niedergelassen hat, ein herausragendes Ereignis. Zwei Mitglieder dieser Gruppe widmeten sich mit Erfolg der liturgischen Schulung von Seelsorgpriestern der Diözese Basel. Des weiteren ist zu berichten, daß das Institut der Frauen von Schönstatt in Luzern ein Haus eröffnen konnte. — Die Todesstelle Josef Englings und das „Heiligtum der Einheit“ bei *Cambrai* in Frankreich zogen auch 1967 vor allem in der günstigeren Jahreszeit ununterbrochen Gruppen und Einzelpilger aus der Schönstattfa-

milie an. Dieser Zustrom wird sich im laufenden Jahr aus Anlaß des 50. Todestages Josef Englings († 4. Oktober 1918) ohne Zweifel erheblich steigern.

Das Hauptlebenszentrum der Schönstattfamilie in *Deutschland* ist seit der Rückkehr des Gründers auch wieder äußerlich sichtbar und feststellbar der Ursprungsort der Bewegung beim Heiligtum in Schönstatt. Pater Kentenich selbst leistete mit seinen 82 Jahren ein Arbeitspensum, das erstaunlich ist. Von Januar bis Dezember hielt er 31 Exerzienten-kurse mit insgesamt etwa 2750 Teilnehmern. Außerdem bestritt er in der Hauptsache die beiden Delegiertentagungen im Oktober und nach Weihnachten mit durchschnittlich drei Vorträgen am Tag, zu denen ungefähr 2800 Personen nach Schönstatt gekommen waren. Dazu kamen 84 Predigten bei verschiedener Gelegenheit, ferner die nicht geringe Inanspruchnahme durch das Generalkapitel der Marienschwestern und die Tagung für die Leitungen des Instituts der Frauen von Schönstatt. Am 21. und 22. Januar besuchte er Fulda und das nahebei gelegene Heiligtum in Dietershausen. Am 7. Februar hatte er eine Audienz bei Bischof Joseph Höffner in Münster. Am 16. Juli weilte er zum 25jährigen Jubiläum der Gründung der Marienbrüder und des Familienwerkes im ehemaligen Konzentrationslager Dachau, wo er die Festansprache hielt. Am 3. und 4. September reist er zu dem Jahrestreffen der Schönstattfamilie der Erzdiözese Freiburg in Oberkirch. Vor 22. bis 25. August gab er im internationale Studentat der Schönstattpatres in Münster einen Exerzientenkurs. Am 25. November wurde er von Bischof Franz Hengsbach von Essen empfangen und nahm am gleichen Tag an einer Sitzung des Diözesanrates der Schönstattfamilie der Diözese Essen teil. An Orte Schönstatt selbst segnete er am 30. März das Haus „Klein-Regina“ der Frauen von Schönstatt ein. Am 14. Mai nahm er die Benediktion des Heiligtums bei Haus Mariengart am Fuße des Marienberges vor. Nicht ganz eine Woche darauf wohnte er der Weihe der vier Glocken für die Anbetungskirche auf dem Berg Schönstatt bei, die Prälat Schäfer von Trier vollzog. — Ein bedeutsames Ereignis war in Schönstatt das Generalkapitel der Marienschwestern, das am 8. September, der Feste Mariä Geburt, begann. Auf ihm wurde unter dem Vorsitz des Bischofs von Trient Bernhard Stein, die bisherige Oberin der brasilianischen Provinz, Schwester M. Emmenuele, als Nachfolgerin der hochverdiene Schwester M. Heriberta zur neuen Generaloberin gewählt. — Gegen Ende des Jahres konnten die Marienschwestern ihr neues Mutterhaus auf dem Berg Schönstatt beziehen, das wie die Anbetungskirche, von dem Münch-

ner Architekten Freiherr von Branca entworfen worden war. — Im Oktober erschien die erste Nummer einer neuen Volkszeitschrift „Basis“, die im Patris-Verlag in Schönstatt herauskommt und in P. Karl Lukaschek einen vor allem in der Schweiz sehr bekannten Redakteur besitzt. — Über die Besuche ausländischer Bischöfe in Schönstatt und ebenso über die Aktivität der Schönstattfamilie in den einzelnen deutschen Diözesen wurde in der Januar-Nummer von REGNUM, Seite 40 und 42, ausführlich berichtet. — Alles in allem hat die Schönstattfamilie in allen Erdteilen Grund genug, für den erhaltenen Segen, den ihre Aktivität bezeugt, von Herzen zu danken.

UNSERE ZEITSCHRIFT HAT ES SICH ZUR Aufgabe gemacht, regelmäßig über das Leben der Schönstattfamilie zu berichten, nicht nur über das Leben am Ort Schönstatt selbst, sondern auch an den Schönstattzentren der einzelnen Diözesen und Länder. So brachten wir bisher Berichte über die Zentren in Würzburg, Oberkirch, auf der Liebfrauenhöhe, in Quarten, Cambrai. Diesmal soll das Schönstattzentrum der Diözese Fulda kurz vorgestellt werden. —

Auf der Marienhöhe am Eingang des Dorfes Dietershausen, im Angesicht der ragenden Kuppen der Rhön, nicht weit von der Zonen-grenze, steht das Heiligtum der Schönstattfamilie der Diözese Fulda. Am 22. Januar 1967 legte Pater Kantenich, als er in Dietershausen weilte und zu einer großen Schar von Schönstättlern aus der Diözese Fulda sprach, ihm den Namen „Heiligtum der Liebe“ bei. Er deutete damit die bisherige Geschichte dieses Heiligtums und der Fuldaer Schönstattfamilie und wies zugleich auf die Aufgabe hin, die sich der Fuldaer Schönstattfamilie von diesem Heiligtum aus stellt. Pater Kantenich sagte: „Wir wissen, daß die Gottesmutter vor zehn Jahren hier ein Heiligtum erwählt hat, daß sie sich hier niedergelassen hat, um als Erzieherin tätig zu werden. Dieses Heiligtum ist ein Heiligtum der Liebe. Maria hat es durch ihre Wahl zu einem Liebesheiligtum gestempelt, daß es zu einer Quelle für Liebeshelden und heroische Liebesapostel werde.“

Die Anfänge der Schönstattfamilie in der Diözese Fulda liegen in den zwanziger Jahren. Die Liga war zunächst das Sammelbek-

ken für alle im Fuldaer Land, die zu Schönstatt gefunden hatten. Weil ihre Zahl, verglichen mit anderen Diözesen, nicht sehr groß war, wurde erst im Kriege, 1940, eine Aufgliederung nach Ständen vorgenommen. Im letzten Kriegsjahr durfte die Fuldaer Diözesan-Schönstattfamilie in Rosa Schneider-Oswald aus Engelhelms, die am 27. Dezember 1944 im Alter von 24 Jahren bei einem Bombenangriff ums Leben kam, ein wertvolles Opfer für das Werk der Dreimal wunderbaren Mutter bringen. In der Schriftenreihe „Gelebtes Schönstatt“ hat ihr Leben eine Darstellung gefunden, aus der man ahnen kann, welch ein ungemein edles, ganz in Gott verankertes Menschenkind sie gewesen ist.

Nach dem Krieg stand die Arbeit der Fuldaer Schönstattfamilie vorwiegend unter dem Gedanken: Fuldaer Land — Marienland. Aus dieser Sicht faßte und unterstützte man verschiedene Resolutionen — so 1950 und wieder 1952 —, um Bestrebungen nach einer Weihe Deutschlands an die Gottesmutter zu fördern, die dann auch auf dem Katholikentag 1954 in Fulda in Erfüllung gingen. Es versteht sich von selbst, daß man neben der Gottesmutter im Fuldaer Bistum vor allem die Gestalt des hl. Bonifatius nicht übersah. Als die Fuldaer Schönstattfamilie 1951 und 1952 in größeren Gruppen nach Schönstatt wallfahrte, wurden ihr dort in den Vorträgen Werk und Erbe des Apostels der Deutschen in Verbindung mit der Sendung Schönstatts nachdrücklich vor Augen gestellt. Im Jahr des 1200. Todestages des hl. Bonifatius — 1954 — reifte der Entscheid, im Raum des Bistums Fulda und nicht zu weit von der Bischofsstadt entfernt ein Schönstattheiligtum zu bauen. Die Wahl fiel auf Dietershausen, nicht zuletzt auch deswegen, weil dort bereits eine Gemeinschaft der Marienschwestern bestand, die als Bauträger auftreten und später das Heiligtum in ihre Hut nehmen konnte. Nachdem ein ganzes Jahr lang Pläne geschmiedet worden waren, erteilte die bischöfliche Behörde unter dem 18. Oktober 1955 die kirchliche Baugenehmigung. Bei der Genehmigung durch das Landratsamt gab es zunächst eine Schwierigkeit, weil der zuständige Baurat — wie das in solchen Fällen öfters zu sein scheint — nicht recht verstehen konnte, warum das Kapellchen haargenau mit dem Heiligtum in Schönstatt übereinstimmen sollte. Am 8. September 1956 wurde der erste Spatenstich getan; drei Wochen danach, am 30. September, segnete und legte Stadtpfarrer Prälat Dr. Hermann Schmidt, ein Schönstattpriester der ersten Generation, den Grundstein. Zur Einweihung am 24. März 1957, einen Tag vor dem Feste Maria Verkündigung, kam Weihbischof Generalvikar Adolf Bolte, der heutige Bischof von Fulda, auf die Marienhöhe, um

die Benediktion vorzunehmen. Aus der ganzen Diözese waren Omnibusse mit Mitgliedern der Schönstattfamilie eingetroffen, wohl zwischen 500 bis 600 Menschen, die das neuerbaute Heiligtum während der Weihehandlung und der Pontifikalmesse füllten bzw. umstanden. Die erste Bündnisandacht im neuen Heiligtum fand vier Wochen später am Ostersonntag statt, während die erste größere Wallfahrt sich am 1. Mai betend und singend zur Marienhöhe bewegte. Am 26. Mai des gleichen Jahres schenkte die Schönstattfamilie der Diözese für das Bild der Mater ter admirabilis eine Krone, die von der Jugend eropfert worden war. Die Krönungsansprache hatte wiederum Prälat Dr. Schmidt übernommen.

Der Gedanke, das Kapellchen in Dietershausen vor allem im Zeichen der Liebe zu sehen und hier Gnaden einer hochlodernden Gottes- und Nächstenliebe zu erbitten und zu erwarten, fand das erste Mal seinen Niederschlag, als die weiblichen Gliederungen am 18. Mai 1959 das sogenannte Inscriptio-Kreuz für den Altar schenkten. In dem zu diesem Anlaß verfaßten Gebet heißt es: „Im Bewußtsein unserer Schwachheit, unserer Zaghaftigkeit und Opferscheu bitten wir Dich, o Mutter und Königin, schließe in dieser Stunde erneut und vertieft mit uns Deinen Liebesbund und schenke uns die Kreuzesliebe, wozu unser Vater und Gründer uns am 20. Januar 1942 aufgerufen hat. Laß uns in Deiner Liebeschule reifen und lehre uns so das Geheimnis der ewigen Liebe im Kreuz erkennen. Schreibe uns tief in Dein und Deines Sohnes

Herz, daß auch unser Herz weit wie Deiner und Deines Sohnes Liebe.. sichtbares Zeichen Deiner Gnadenwirksamkeit mehre und eine unsere Diözese unter diesem Deinem Kreuz und schenke ein herzliches Mit- und Füreinander in besüßnis.“

Als dann Pater Kantenich zur Feier des Jahrestages der Einweihung des Heiligtums nach Dietershausen kam, konnte er an Gedanken und Strömungen in der Schönstattfamilie anknüpfen und „Gott ist die Liebe“, schreibt der hl. Augustinus, und Duns Skotus, einer der großen Logiker des Mittelalters, entschleierte uns das Geheimnis des Weltgeschehens wenn er das Wort prägt: ‚Deus quare diligentes se.‘ Das will zunächst heißen: Gott hat mich geschaffen, damit er mich lieben kann. Und weiter: Gott hat mich, hat die ganze Welt geschaffen, nicht um mich zu lieben, sondern daß ich ihn lieben kann, was er liebt und wie er es liebt. Ferner: „Der Sinn des Lebens, der Sinn des Weltgeschehens, der Sinn der Heiligung ist ein spannungsreiches Liebespiel zwischen Vatergott und Vaterkind.“ Und schließlich: „Das Meisterstück unseres Lebens besteht darin, Gott zu suchen, Gott zu finden, Gott zu lieben in allem: in allen Dingen, in allen Menschen, in allen Umständen und in allen Ereignissen. Mehr als je ist das heute die Aufgabe. Es gilt nicht nur, über Gott nachzudenken, zu theoretisieren, sondern ein Leben mit Gott einzulassen.“

Buchbesprechungen

EINE EINGEHENDE BESCHÄFTIGUNG MIT dem hl. Paulus im Lichte der gegenwärtigen Situation und Aufgabe der Kirche wäre ohne Zweifel von besonderem Reiz. Der Völkerapostel hätte zu dem Gestaltwandel, in den die Kirche mit dem II. Vatikanischen Konzil ausdrücklich eingetreten ist, höchst Beachtliches zu sagen, ist er doch das Hauptwerkzeug für den ersten großen Gestaltwandel der Kirchengeschichte, den aus der jüdisch-palästinensischen Urgemeinde hinein in die Welt des römischen Reiches, gewesen. In diesem Zusammenhang kann man auf den ersten Band eines Werkes aus der Feder des in Stockholm wirkenden und schwedisch schreibenden französischen Dominikaners Jean Paillard hinweisen, mit dem Titel „Ringens um Paulus“. Zwar gilt die Absicht des Autors nicht exakt der oben angedeuteten Thematik; er macht vielmehr in erster Linie den Versuch, unser Bild vom Völkerapostel — wie er es selbst nennt — „zu entmythologisieren“ (S. 71), das heißt: den genuinen Paulus vor Augen zu bekommen. „Wonach ich heute suche, ist nicht eine weitere Paulus-Studie — man hat ihn ja durch und durch studiert —, sondern eine neue Art, ihm nahe zu kommen. Natürlich auf Grund sicherster wissenschaftlicher Ergebnisse“ (S. 69). Wieviel aber kann es gerade für uns heute bedeuten, mit dem echten Paulus in Kontakt zu kommen, ihn selbst unverfälscht zu vernehmen! Paillard, der das Buch im Ich-Stil geschrieben hat (wohl um einer gewissen Lebendigkeit und der Identifikation mit dem suchenden Menschen von heute willen), führt im ersten Teil („Näher zu Paulus“) den Leser von verschiedenen Ansätzen her an Paulus heran und legt dabei die Mauern vielfältiger Mißverständnisse und Mißdeutungen, denen ein so genialer und vielseitiger Mann wie Paulus immer wieder ausgesetzt ist, mit geschickten Griffen nieder. Im zweiten Teil („Paulus und Seneca“) wendet der Verfasser sich zunächst historisch-kritischen Fragen zu, so der Geschichtlichkeit des Apostels und seines Wirkens, der Echtheit der Paulus-Briefe, ihrer

Chronologie, den Etappen in seiner Gedankenentwicklung. Danach konfrontiert er — und das ist sehr anregend — Paulus mit seinem etwas älteren Zeitgenossen Seneca, dem stoischen Philosophen und Ratgeber Neros, vor dessen Lieblingsbruder, den Statthalter Junius Gallio, Paulus bei seinem ersten Aufenthalt in Korinth geschleppt wurde (Apg 18, 12–15), um aus dieser Gegenüberstellung die Gestalt des Völkerapostels deutlicher herauszuwachsen zu lassen, und zwar in seiner Stellung zur Sklaverei, zum Staat („Der Staat — göttlich oder menschlich?“), zur Frau und zur Ehe: alles Themen, deren Aktualität auch im Falle der Sklaverei keineswegs der Vergangenheit angehört. Eigenart und Welt des Apostels sind dabei so kräftig hervorgetreten, daß P. Paillard im dritten Teil („Habe ich nicht Jesus gesehen?“) in aller Breite und Tiefe das zentrale Kerygma des hl. Paulus, die Botschaft oder das Zeugnis von der Auferstehung des Herrn, angehen kann. Die Frage, um die es sich dabei dreht, formuliert der Autor mit großer Genauigkeit: „Sind die Tatsachen, auf denen das Christentum ruht, wirklich Tatsachen?“ (S. 290) Als Schönstatter vermerkt man mit besonderer Freude, was in den beiden letzten Abschnitten des dritten Teils („Morgendämmerungsmystik“, „Morgendämmerungsethik“) über die Begründung der christlichen Ethik aus der seinshafte Teilhabe des Christen am Leben des auferstandenen Herrn gesagt wird.

Der erste Band von Paillard hat damit bedeutsame Themen des hl. Paulus aufgegriffen; aber, wie man sieht, sind nicht weniger bedeutsame offenbar dem zweiten Band vorbehalten. Zu verbessern: die Stadt der Kolosser heißt nicht „Kolossos“ (S. 236, 241, 242), sondern (wie auch richtig auf den beigegebenen Karten) „Kolossae“.

Jean Paillard O. P., *Ringens um Paulus. Aus dem Schwedischen übertragen von Rita Ohquist, Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht 1967, Leinen, 392 S., DM 24,80.*

E. Monnerjahn

NACHDEM NUN ALS EIN WEITERER Schritt in der liturgischen Erneuerung auch der Kanon der hl. Messe in der Muttersprache gebetet werden darf und eine authentische deutsche Übersetzung vorliegt, muß man Professor Theodor Schnitzler, dem Pfarrer an St. Aposteln in Köln, und dem Verlag Herder dankbar sein, daß sie zur rechten Zeit ein nicht zu umfangreiches und auch nicht zu teures Bändchen über den römischen Meßkanon, und zwar für Betrachtung, Verkündigung und Gebet vorgelegt haben. Der Text verrät den Fachmann, jedoch nicht etwa dadurch, daß er nur dem Fachmann verständlich wäre, sondern im Gegenteil durch eine leichte und schlichte Sprache, die von großer theoretischer wie praktischer Kenntnis zeugt. Priester und Laien können sich hier den Kanon, der dem Verständnis zunächst mancherlei Schwierigkeiten bietet, aufschließen lassen: seine Geschichte, seine kunstvolle Architektur, seinen Gehalt, seinen Sinn. Besonderer Hervorhebung wert scheint mir, was der Autor im VIII. Kapitel zum Gehalt der einzelnen Worte des Abendmahlsberichts sagt. Gerade hier tut wahrhaft fromme Vertiefung in den Wortlaut not, da die Gläubigen, die bisher an dieser Stelle meistens nur ein Flüstern hörten, ob der Einfachheit der Worte, die sie nun in ihrer eigenen Sprache vernehmen, zunächst wohl mit einer gewissen Ernüchterung zurückkommen müssen. Welche Anforderungen stellt freilich das Sprechen dieses einfachen Textes wie auch des ganzen Kanons an den Priester!

Eine Frage, die Schnitzler selbst stellt, scheint mir noch nicht zufriedenstellend beantwortet, und zwar die durchaus gewichtige Frage: Wo bleibt die Stille? Wenn Schnitzler sagt: „Man darf ‚abschalten‘. Man darf sich in sein eigenes Gespräch mit Gott vertiefen“ (S. 19), so bleibt offen, wie das geschehen kann, wenn der Priester den Kanon laut, vielleicht sogar noch durch ein Lautsprechersystem verstärkt, rezitiert. Besteht nicht überhaupt die Gefahr, daß, nachdem der Priester auch noch den Kanon spricht, im Vergleich zu der versammelten Gemeinde seine Stimme allzu viel den Kirchenraum durchtönt?

Schnitzler erwähnt an der einen oder anderen Stelle, daß es neben dem römischen Kanon noch weitere Kanonformulare geben wird, und gibt der Hoffnung Ausdruck, daß diese „reicher, wortgewaltiger“ (S. 24), „farbenreicher“ (S. 93) werden möchten als es das römische ist. Ob wir in unserer Zeit, bei der allgemeinen sprachschöpferischen Kraftlosigkeit, dazu in der Lage sind? Wir sollten unsere Möglichkeiten nicht überschätzen. Wir sind, was Sprache angeht, arm und täten vermutlich gut daran, in aller Bescheidenheit nicht mehr zu versuchen, als uns gegeben ist.

Theodor Schnitzler, *Der Römische Meßkanon in Betrachtung, Verkündigung und Gebet*. Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder, *ka lam.*, 96. S., DM 6,80.

E. Monnerja

NICHT ERST SEIT UND NACH DE II. Vaticanum spricht man allerorten von „Gestaltwandel der Kirche“. Die Soziologie und besonders die erklärterweise auch kirchlich engagierten Religionssoziologen haben schon lange vor dem Konzil auf die Tatsache hingewiesen, daß die Kirche in der modernen industriellen Gesellschaft nicht in ihrer alten Gestalt — worunter sie hauptsächlich das Gemeinde- und Volkskirchenkonzept versteht — weiterbestehen könne, als würden umwälzenden Neuerungen der „säkularen Gesellschaft“ sie nicht tangieren.

Osmund Schreuder, niederländischer Franziskaner und Professor für Religions- und Sozialsoziologie an der Universität Nijmegen, legt eine Sammlung von sechs Reden vor, die er in der Zeit vom Januar 1966 bis März 1967 im Bayrischen und Westdeutschen Rundfunk gehalten hat. Die Umstände sind wohl der Grund für die rhetorische und damit wissenschaftlich wenig durchgeführte Ausführung (z. B. Zitate ohne Belege).

Zieht man die Summe dessen, was Schreuder als Gestaltwandel der Kirche verstanden haben will, so läßt sich die These herausdeuteln: Die Kirche muß sich von der Volkskirche zur Freiwilligkeitskirche wandeln. Dieser These ist auch nach einem einleitenden Vortrag über das Verhältnis von Glaube und Religion (dem man im großen und ganzen zustimmen kann), der zweite Vortrag gewidmet.

„Zustimmen“ ist vielleicht schon zuviel gesagt, denn bereits hier gewinnt der Leser einen seltsam zwiespältigen Eindruck, der in der weiteren Lektüre verstärkt wird. Nämlich Schreuder einerseits eine heute weit verbreitete institutionsfeindliche Betrachtungsweise der Religion aufs Korn (S. 30) womit u. a. sicher Luckmann gemeint ist, so operiert er an anderer Stelle (S. 22, 32, passim) frischweg mit der Markttheorie, besagt, daß am weltanschaulichen pluralistischen Meinungsmarkt die Religionen als Waren gehandelt werden. Es ist hier nicht Platz, näher auf diese Theorie einzugehen.

aber ich halte sie nicht nur für inadäquat, sondern auch für gefährlich. Der Grund dafür sei in aller Kürze formuliert: Die Markttheorie setzt voraus, daß Religion in ihrem Ursprung *individuell* ist, und das ist soziologisch nicht zu halten, wie insbesondere Durkheim und letztlich sogar Malinowski gezeigt haben. Religion hat vielmehr ihren Ursprung und ihre Grundlagen in der Sozietät.

Man ist erstaunt zu erfahren, daß die restaurativen Tendenzen in der Bundesrepublik zur Hälfte darauf zurückzuführen seien, daß die Katholiken „soviel Schlüsselpositionen im öffentlichen Leben (besitzen), daß von einem soziologischen Übergewicht gesprochen werden muß“ (S. 48). Abgesehen davon, daß es natürlich nur ein „soziales“ Übergewicht sein kann („soziologisch“ wird auch von deutschen Soziologen oft mit „sozial“ verwechselt) fragt man sich, ob die durch viele empirische Arbeiten so gut belegte Unterrepräsentanz der Katholiken in den Schlüsselpositionen von Rundfunk, Fernsehen, Verlagen, der Politik, des Zeitungswesens und besonders der Hochschulen ein Gerücht ist? Werden hier nicht bestimmte Klischees unbesehen übernommen?

Einerseits sagt Schreuder, daß die „Symbolunempfindlichkeit des modernen, rationalen Menschen ein unbewiesenes Schlagwort sei“ (S. 53), womit er doch wohl die Bedeutung von Liturgie, Kult und Ritus unterstreichen will — andererseits spricht er davon, daß die neue Seelsorge hauptsächlich im „pastoral counseling“, in Betreuung bestünde, und daß sich die Pfarreien schließlich zu „service stations“ eines pastoralen Großbetriebes entwickeln werden (S. 58). Im Vortrag über „Priester und Laien“ (S. 61 ff) werden die Priester gar kurz und knapp zu „Angestellten für religiösen „service““ (S. 70).

Hier ist offensichtlich das Marktmodell zu Ende gedacht, ein Ende, in dem der Priester — bisher Mittler, Repräsentant sowohl der Gemeinde als auch Christi, der „im Namen“ beider Kult und Opfer vollzog — schließlich als Tankwart seine Existenzberechtigung erweist. Es ist zu fragen, welcher Unterschied dann noch zwischen dem von den modernen Theoretikern so verabscheuten mittelalterlichen Laien, der als „tumber Christ“ sich lediglich in der Kirche etwas „abholte“ (Weihen, Segen, Sakramente), und dem heutigen „mündigen“ Laien, der doch offensichtlich an der „service station“ auch etwas „abholt“, besteht. Sollte vielleicht die ganze „Mündigkeit“ in der Freiheit der „Benzinmarkenwahl“ zu sehen sein, um in der Sprache des Marktmodells zu bleiben?

Mir scheint, daß die zentrale „Funktion“ des Priesters auch und gerade in der Zukunftsgesellschaft im Kult und im Opfer liegt, Qualitäten, die man wohl kaum mit Kategorien

wie „service station“ oder gar „Tankwart“ (der sich natürlich sofort assoziiert) adäquat beschreiben kann.

Es ließen sich noch viele Stellen anführen, die den Verfasser in seiner Haltung zwiespältig erscheinen lassen. Manchmal fließen die extremen Formulierungen nur allzuleicht aus der Feder (z. B. lapidar: „Die kirchliche Führung wünscht Ruhe und Uniformität“, S. 54) und man weiß nicht so recht, ob man dem Optimismus des Verfassers folgen soll, wenn er das Übergewicht des Laien in den Niederlanden nur als ein „Reaktionsphänomen, das wieder verschwinden wird“, bezeichnet. Wenn man auch nicht der vom Autor selbst zitierten Meinung eines Mitglieds der Generalsynode der niederländisch-reformierten Kirche ist, das den derzeitigen holländischen Katholizismus schlankweg als ein „institutionalisiertes Irrenhaus“ bezeichnet (S. 10), so muß man als Soziologe doch bedenken, daß man in falsche Bahnen gelenkte Entwicklungsrichtungen — und das meint ja wohl Schreuder mit „Übergewicht“ — nicht durch Treiben lassen steuern kann.

Es kann hier nur exemplarisch auf die vielen Stellen verwiesen werden, die zur Auseinandersetzung reizen. So könnte man z. B. fragen, ob die Kritik der Laien an den Priestern (S. 61) nicht auch umgekehrt werden könnte in der Frage: wo sind denn die „mündigen Laien“ — und ist die Rede vom „mündigen Laien“ nicht selbst schon inzwischen ideologisch so überformt und verfestigt, daß eine kritische Reflexion darüber dialektisch sofort unter Ideologieverdacht gerät? Es ist doch nur eine Frage der Zeit, bis das Pendel dialektisch umschlägt und man nach dem „mündigen Priester“ ruft.

Im letzten Vortrag „Ideologie in der Kirche“ weist Schreuder der Soziologie und insbesondere der Religionssoziologie die Aufgabe zu, „durch das Sammeln von empirischem Material den ideologischen Charakter bestimmter Auffassungen und Theorien direkt nachzuweisen“ (S. 124) und nennt im folgenden vier mögliche Quellen religiöser und kirchlicher Ideologien. Das Handicap dieser These liegt darin, daß hier der Soziologie die Rolle eines „arbiter elegantiarum“ im Streit der Ideologie aufgebürdet wird, eine Rolle, die sie immer zu erfüllen beansprucht hat — aber wer die Geschichte der Soziologie kennt, weiß, daß ihr Weg selbst mit Ideologien gepflastert ist. Vor allen Dingen bleibt Schreuder uns das Kriterium schuldig, nach dem die Soziologie die Entlarvung betreibt. Jedenfalls kann es nicht im „Sammeln von empirischem Material“ liegen, denn dieses spricht selbst erst wieder im Lichte von Theorien, die ihrerseits wieder auf ideologische Einsprengsel abzuklopfen wären. Konkret gesprochen: Die Geg-

ner der Konfessionsschule arbeiten gerne mit empirischen Belegen, aber niemand wird zweifeln, daß ihre Argumente von Interessen genährt werden und das heißt für Schreuder: ideologisch durchsetzt sind.

Einerseits heißt es: „die Familie stellt nicht mehr die Zelle der Gesellschaft dar“ (S. 128), andererseits wird zwei Seiten weiter „auf die alles entscheidende Bedeutung der Familie“ als Instrument der Erziehung der Persönlichkeit hingewiesen. Wenn diese Grundfunktion nicht zellenbildend ist, was soll es dann sein? Am Schluß allerdings wird Schreuder dann doch deutlicher: Nachdem er zunächst selbst die Frage nach dem Kriterium stellt und es im „Tatsachenwissen“ der Soziologie sieht (S. 141), schreibt er dem Soziologen die Aufgaben zu:

- Werturteile zu fällen (S. 143)
- sich aktiv für irgendeine Reform einzusetzen (S. 143),
- mit „hemmenden Gegenkräften aufzuräumen“ (S. 143),
- Ideologieenthüllung und -verdacht zu treiben als Versuch, gegen Sünden wider den Heiligen Geist in der Kirche zu kämpfen (S. 144),

— gegen „falsches Bewußtsein“ und „verborgene Systemsünden, von denen es die Kirche zu befreien gilt“, zu kämpfen (S. 144).

Das Fatale, weil Unkritische und damit selbst Ideologische an diesem Anspruch ist nicht der Anspruch selbst, sondern, daß er von vorn herein nur für die Neuerer gilt, für die Fortschrittlichen, die mit „hemmenden Gegenkräften aufräumen“ — ein Vocabularium, das für sich spricht. Der Heilige Geist wird hier mit einer Selbstverständlichkeit für die Neuerer vereinnahmt, die erschrecken läßt. Was aber tut Schreuder, wenn ein Soziologe die Progressisten ideologische Implikationen nachweisen sollte, zu welchem Unterfangen das Marktmodell einige Angriffsflächen böte? Schreuder spielt im Brodeln des „Niederländischen Konzils“ keine Nebenrolle. Oh: Zweifel liest sich sein Buch spannend. Es bietet eine Fülle von Einsichten und Ansätzen, wenn auch, wie mir scheint, sein Hauptvorhaben ist, daß es an vielen Stellen zum Widerspruch und damit zum klareren Durchdenken der eigenen Positionen anreizt und herausfordert.

Osmund Schreuder, Gestaltwandel der Kirche. Vorschläge zur Erneuerung, Olten und Freiburg: Verlag Walter 1967, (theologia publica 5), kart., 145 S., DM 12,00. Norbert Mar