

REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Aus dem Inhalt:

Konservativ - progressiv?

Joseph Kentenich (†)
Die heilsgeschichtliche Stellung
Mariens und die
Frühzeit Schönstatts

Angel Strada
Zum theologischen Verständnis
der „Zeichen der Zeit“

Herta Schlosser
Der Mensch im Marxismus
und in der
Schönstattbewegung (Schluß)

Engelbert Monnerjahn
Das Jahr 1944 in Dachau

Blick in die Zeit

Berichte

Buchbesprechungen

Inhalt:

Konservativ - progressiv? 145

Joseph Kentenich (†)

**Die heilsgeschichtliche Stellung
Mariens und die
Frühzeit Schönstatts 147**

Angel Strada

**Zum theologischen Verständnis
der „Zeichen der Zeit“ 154**

Herta Schlosser

**Der Mensch im Marxismus
und in der
Schönstattbewegung (Schluß) 167**

Engelbert Monnerjahn

Das Jahr 1944 in Dachau 175

Blick in die Zeit 180

Berichte 183

Buchbesprechungen 190

REGNUM · Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

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

Schriftleitung: Dr. Engelbert Monnerjahn

Anschrift der Schriftleitung: 5414 Vallendar-Schönstatt, Höhrer Straße 91.

Verlag: ORBIS Wort und Bild GmbH., 44 Münster, Postfach 6329, Telefon 60435

Herstellung: Cramer, Greven

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

Erscheint vierteljährlich. Preis des Abonnements DM 13,20 zzgl. Porto. Preis des Einzel-
heftes DM 4,—

In der Regelung von Leitung und Struktur des Schönstattwerkes lieferte er einen Beitrag zur Bewältigung der Autoritäts- und Strukturprobleme in der gegenwärtigen Kirche von höchst antizipatorischem Charakter. In den Leitungsgremien der Schönstattbewegung arbeiten schon seit Jahrzehnten Priester und Laien in einer Weise zusammen, die jeden Klerikalismus unmöglich macht oder, wenn er sich breitmachen möchte, seine Unfruchtbarkeit bald erweisen würde. Den von nicht wenigen Progressiven geradezu als Ehrensache betrachteten Konflikt mit der „Amtskirche“ hat Schönstatt bereits vor Jahrzehnten auf sich genommen, als eine allzu konservative Einstellung das junge und neue Werk in die herkömmlichen Kategorien einzebnen versuchte, seinen Gründer in die Verbannung schickte und vierzehn Jahre in der Verbannung hielt.

Wäre demnach Schönstatt sowohl konservativ als auch progressiv? Oder müßte man vielleicht sagen, daß es weder konservativ noch progressiv ist? Wäre es überhaupt nicht in dieses Schema einzuordnen?

In der Tat verhält es sich so. Die Alternative „Konservativ – progressiv“ läßt sich auf Schönstatt – wie auf alles Lebendige – nicht anwenden, und ein Schönstätter sollte sich von dieser unbrauchbaren Alternative auch nicht in Verlegenheit bringen lassen. Der Standpunkt Schönstatts ist weder im Lager der Konservativen noch bei den Progressiven; sein Standpunkt ist vielmehr der seines Gründers.

Was bedeutet das? Wir wollen es kurz so umreißen:

Der Kirche ist von ihrem Herrn und Heiland der Beistand des Hl. Geistes zugesichert. Dieser Beistand wird ihr immer zuteil, vor allem aber in Zeiten, da vieles auf dem Spiele steht, so in Verfolgungen oder, wie gegenwärtig, in Zeiten der Wende, des Umbruchs und Aufbruchs. Wie die Kirchengeschichte zeigt, erweckt der Geist in solchen Zeiten Männer und Frauen, die er mit den entsprechenden Gaben zur Bewältigung der jeweiligen Situation und Aufgabe ausrüstet und die daher in der Kirche Führung – eine Art neuer Moses-Rolle – ausüben können und sollen. Einen solchen Mann, von Gott erwählt, erweckt und gesandt, darf die Schönstattfamilie in ihrem geistlichen Vater und Gründer Pater Kentenich erblicken. Er wurde ihr geschenkt, daß er sie in der gegenwärtigen Umbruchszeit vom „alten Ufer“, vom Ufer der zu Ende gehenden geschichtlichen Epoche der sogenannten Neuzeit, an das „neue Ufer“, das Ufer der „neuesten Zeit“, wie er sie zu nennen pflegte, hinüberführe. Speziell zu diesem Zwecke hatte Gottes Geist ihn mit den dazu nötigen Gnaden und Gaben in reichem Maße versehen. Wie wenige Menschen unserer Zeit war er auf den Umbruch und Aufbruch, der sich heute in Kirche und Welt vollzieht, eingestellt. Wie wenige griff er die Kern- und Kardinalfragen, die damit aufgeworfen sind, auf, setzte sich mit ihnen im Lichte der Offenbarung wie der Zeichen der Zeit auseinander und führte sie einer Lösung zu, einer Lösung nicht bloß auf dem Felde der Theorie, sondern in praktischer, lebenszeugender Verwirklichung.

Aus solcher Sicht der Dinge ist es nur konsequent und eine bare Selbstverständlichkeit, wenn Schönstatt sich in der gegenwärtigen Situation an Pater Kentenich orientiert, seinen Standpunkt einnimmt, seiner Führung folgt, und dies mit einer starken Ausschließlichkeit.

Es folgt dabei, wenn man es recht bedenkt, der Führung Gottes und seines Geistes, der ihm Pater Kantenich zum prophetischen Führer gegeben hat. Darauf aber kommt es heute mehr als sonst an. Der „lange Marsch“ zum „neuen Ufer“ kann und wird auf diese Weise gelingen. —hn.

Die heilsgeschichtliche Stellung Mariens und die Frühzeit Schönstatts

Von Pater Jos. Kantenich

Die marianische Modalität der Heilsordnung, die nach Gottes Planung und Bestimmung in der einzigartigen und universellen Mittlerstellung Mariens wurzelt und sich in der Gegenwart als ein besonders Gottesgeschenk an eine vom Untergang bedrohte Menschheit erweist, (ist) nicht nur die dogmatische Grundlage der päpstlichen Weltweihe, sondern auch der Schönstattweihe. Diese Überzeugung stand mit großer Klarheit und Sicherheit und gewinnender Anziehungskraft bereits am Morgen unserer Familiengeschichte; sie hat sie allezeit in wachsende Lichtfülle und beglückende Wärme gehüllt und ihr Leben und Wirken allseitig wesentlich mitbestimmt. Sie hat wie eine gemeinsame Großmacht die Gründungsurkunde mitgestaltet und für ihre planmäßige und dauernde Verwirklichung gesorgt.

Ein flüchtiger Rückblick in die verflossenen vierzig Jahre bestätigt diese Tatsache in unzweideutiger Weise. Ausdrücke und Formulierungen wechselten zwar bisweilen, so wie das Gesetz der geöffneten Türe es verlangte: aber die gläubige Überzeugung von der einzigartigen objektiven Stellung der Gottesmutter im Heilsplane blieb unentwegt dieselbe. Sie wuchs fortwährend mit den religiösen Erfahrungen und Beobachtungen, die wir Jahr für Jahr an uns und anderen in überreichem Maße machen durften. Sie fand eine glänzende Bestätigung und vertiefte Begründung in den mariologischen Forschungen der folgenden Zeitepoche sowie in den offiziellen weitestgehenden Äußerungen der Päpste des letzten Jahrhunderts. Dieser Glaube hat die Gründungsurkunde später inspiriert. Wie hätte die Mariengestalt sonst darinnen als Bündnispartnerin auftreten, wie hätte sie herbste Bündnisforderungen stellen und großangelegte Bündnisversprechen machen können! „Dann werde ich mich gerne dort niederlassen und reichlich Gaben austeilen, dann will ich künftig von hier aus die jugendlichen Herzen an mich ziehen, sie erziehen zu brauchbaren Werkzeugen in meiner Hand . . .“ Ihr sollt (als Werkzeug in meiner Hand) „Euer Vaterland von seinen übermächtigen Feinden befreien und (in religiös-sittlicher Beziehung) an die Spitze der alten Welt stellen.“

Dieser Glaube hat die Parallele Ingolstadt-Schönstatt gestaltet. Er hat die Leitidee der Familie dauernd bestimmt, ganz gleich, welche zeitbedingte Form sie annahm. Das Kernstück — „auserlesenes Werk und Werkzeug in der Hand der Gottesmutter als der Dreimal wunderbaren Mutter und Königin von Schönstatt zur sittlich-religiösen Erneuerung (oder zur marianischen Christusgestaltung der Welt) von Schönstatt aus“ — blieb immer dasselbe, ob wir später vom „Schönstattgeheimnis“ oder von der Schönstätter Zukunftsvision sprachen. Dieser Glaube durchzog wie ein roter Faden alle marianischen Vortragsreihen durch Jahrzehnte hindurch. Der getreue Niederschlag davon ist nicht nur deutlich in persönlichen Aufzeichnungen der verstorbenen Schönstattkinder — denke z. B. an Josef Engling — sondern auch in den zahlreichen veröffentlichten und nicht veröffentlichten Dokumenten zu finden. Nimm — um die Probe auf das Exempel zu machen — das Buch „Unter dem Schutze Mariens“ zur Hand. Es enthält authentische Aktenstücke aus der ersten Gründungszeit. Lies (aus der ersten Auflage) z. B. auf Seite 336:

„Daß unsere Patronin kraft ihrer Stellung im Reiche Gottes einen großen Anteil haben wird und muß an der religiös-sittlichen Neugestaltung der Dinge, davon überzeugen mich nicht nur theologische Erwägungen, sondern auch historische Erkenntnisse; daß sie dabei — gerade wie Gott selbst kraft göttlicher Anordnung — an menschliche Mitwirkung gebunden ist, leuchtet dem ohne weiteres ein, der die gegenwärtige Heilsökonomie einigermaßen kennt. Freilich, an bestimmte Werkzeuge ist Maria nicht gebunden. Es ist eine große Gnade, von ihr erwählt, benutzt zu werden. Aber ich meine, wir Sodalen hätten da ein besonderes Vorzugsrecht.“
„Die Sache, der wir dienen, wird und muß siegen. Dafür bürgt die Autorität Gottes. Wir erleben ja nur eine kleine Phase des gigantischen Ringens zwischen Gott und Teufel, zwischen Geist, Fleisch und Welt. So siegreich auch der Weltgeist vorwärts stürmt — Gott wird triumphieren. Seinen Triumph wollen wir als Apostel der Marienverehrung verbreiten helfen, damit die arme Menschheit in der Ewigkeit nicht zu sehr seine Übermacht, seine Allgewalt und Gerechtigkeit zu fühlen bekommt. Etwas Ganzes oder gar nichts . . .“ (S. 338)

Der Text ist deswegen so aufschlußreich, weil er in gedrängter Form die Vorträge der damaligen Zeit wiedergibt. Oder lies Seite 343:

„Alle unsere großen und kleinen Selbstüberwindungen und guten Werke, alle unsere apostolischen Versuche wollen wir unserer himmlischen Mutter im Kapellchen als Gnadenkapital anbieten, damit sie es von da aus benützt zur sittlich-religiösen Erneuerung der Welt.“

Oder denke — wenn Du willst — an die beliebte Formulierung, die sich schon recht frühzeitig Hausrecht in der Familie erworben und allezeit gesichert hat: Die Gottesmutter hat Sitz und Stimme im Rate des dreifaltigen Gottes. Gott entscheidet und bestimmt nicht ohne sie . . .

Eine historisch getreue Darstellung kennt aber nicht nur Kapitel mit solch allgemeiner Linienführung, sie weiß auch dauernd und warm von markanten Einzelzügen zu berichten.

Es sind vornehmlich drei charakteristische Merkmale, die dabei stark und überragend in Erscheinung treten: Hinordnung der Mariengestalt und Marienrolle zu Christus und zum Vater und zur Formung und Führung der heute so stark bedrohten Menschheit hin.

Schon die Gründungszeit entrollte ungezählt viele Male als göltiges Marienbild die große christusgestaltete und christusgestaltende apokalyptische Frau. Sie wurde nicht müde, sie als die Christusgebärende, die Christusträgerin von amtswegen darzustellen.

Für sie war die beliebte Darstellung der Mutter mit dem Kind auf dem Arme oder auf dem Schoße nicht nur Erinnerung an ein einmaliges, bedeutsames geschichtliches Ereignis, sondern der symbolhafte Ausdruck für Mariens indispensables Daueramt in der Heilsgeschichte. Sie schaute wieder und wieder an Hand der Entwicklungsgeschichte religiöser Strömungen im Morgen- und Abendland, wie Mariens Gestalt und Sendung Schutz und Verlebendigung des Christus- und Gottesgedankens, des Christus- und Gottesbildes bedeutet. Das „*solus Deo*“ (= Gott allein) wurde in dem Zusammenhang in den verschiedensten Formen und Gestaltungen abgewandelt. Gott allein: Maria ist nicht Gott, darum – so kündigt die Geschichte vieler Häresien – fort mit ihr! In der Person Christi – so heißt es wiederum anderswo – ist noch ein menschliches Element; deswegen auch fort damit! Jetzt steht Gott in seiner transzendentalen Ferne und Einsamkeit da, jetzt erst – so sagt man – hat das „*solus Deo*“ seine volle Berechtigung. Es dauerte aber nicht lange, da wurde auch dieser geistige Gott weggefegt, und was übrigblieb, war die Vergottung der Natur. Jetzt will das „*solus Deo*“ so gedeutet werden: Heil dem Sonnengott! – und das alles, weil der Schutz für das Christus- und Gottesbild, die Mariengestalt nicht den gottgewollten Platz dauernd einnahm. Zur Vertiefung dieser großen Zusammenhänge entschleierte die Gründungszeit in vielfältigen Vorträgen Sinn und Geschichte des historischen marianischen Lobpreises: „*Omnes haereses (christologicas, antitrinitarias, ecclesiologicas, anthropologicas) tu sola interimisti in universo mundo.*“ Sie studierte die Aufklärungszeit und ließ sich an ihr zeigen, wie man damals unbarmherzig alle marianischen Lebensäußerungen im Interesse des „Wesens des Christentums“ drosselte, bis schließlich nichts mehr übrig blieb als ein lebloser Strunk (Josefinismus, Wessenbergianismus). Sie beobachtete aber auch umgekehrt, wie im Orient die Liebe zur Gottesmutter die Christusgestalt gerettet hat und wie im Abendland marianische Strömungen wachsend zu Wegbereitern christologischer Bewegungen geworden sind. Als klassisches Beispiel dafür wurde Leben und Wirken Pius' X. dargestellt. Erwähne Dich daran, wie häufig das Wort von ihm zitiert wurde, das den Weg über die Gottesmutter als den leichtesten, kürzesten, sichersten und vollkommensten zu Christus und zum Himmelsvater preist. Werde Dir aber auch bewußt, wie groß und überragend mehr und mehr die Mariengestalt und Marienrolle sich damals vor unserem geistigen Auge entschleierte. Sie stand vor uns: das Kind auf den Armen, die Feuerzunge über dem Haupte, das Ave im Ohr, das Magnificat auf den Lippen, das siebenfache Schwert im Herzen, die Schlange unter den Füßen, und so strahlte sie eine Wärme in den Familienraum hinein, wie wir sie heute vielfach als Folge aufgebrochener marianischer Grundwasser da und dort

beobachten dürfen. Wiederum ein Beweis dafür, wie stark, geschlossen und eigen-gesetzlich sich unsere Familie allezeit gehalten, bewährt und durchgesetzt hat, und wie sie der Zeit weit vorausgeeilt ist. Mariologische Ideen und mariologische Wärme, wie wir sie heute im Kirchenraum feststellen dürfen, haben bereits seit Jahrzehnten uns getragen und uns durchglüht. Allezeit bemühten wir uns, die Gottesmutter auf das Schlachtfeld der Zeit zu bringen und das Schicksal von Welt und Kirche vertrauensvoll in ihre gütigen und mächtigen Mutterhände zu legen.

Dabei wußten wir uns in überaus guter Gesellschaft: in Gesellschaft Gottes und der Kirche.

Hat Gott nicht in gleicher Weise geplant und gehandelt, als er unser Heil von Maria abhängig machte, d. h. als er sie, das Meisterwerk seines Geistes, seines Herzens und seiner Hände, nicht nur zur Mutter seines Sohnes, sondern auch im wahren Sinn des Wortes zu unserer Mutter, zur Menschenmutter, erwählt und gemacht und ihr Mutterrechte und Mutterpflichten im Sinne der Miterzeugung, der Miterziehung und Mitführung der Kinder Gottes im Reiche Gottes gegeben hat? Was besagt amtliche Christusgebärende anders, als daß Maria von Gott das Amt übertragen worden ist, die Christen mitzubegleiten, mitzuerziehen und mitzuführen. In diesem Sinne wollte Pius X. verstanden werden, wenn er erklärt:

„Zum Lobpreis der Gottesmutter gehört es nicht nur, daß sie dem eingeborenen Sohne Gottes einen Teil ihres Fleisches bot, um aus demselben ein Opfer zu bereiten für das Heil der Menschen, sondern auch, daß sie das Amt übernahm, dieses Opferlamm zu beschützen, zu ernähren, ja es zu seiner Zeit an den Opferaltar zu bringen. So bestand also zwischen Sohn und Mutter eine ununterbrochene Gemeinschaft des Lebens und Leidens. Unter dem Kreuz leidet sie selbst mit solch heftiger Anteilnahme, daß sie, wenn dies möglich gewesen wäre, alle Marter ihres Sohnes gerne für uns gelitten hätte. Durch diese Teilnahme am Leiden und an der Liebe Christi verdiente Maria, daß sie mit Recht die Wiederherstellerin der verlorenen Menschheit wurde, sie deshalb auch zur Ausspenderin aller Gnadenschätze bestellt wurde, die Christus durch seinen Tod und sein Blut erkaufte hat.“

Pius XI. sagte dasselbe in seiner Enzyklika „Misericordissimus Deus“:

„Maria hat uns Jesus, den Erlöser, geboren, aufgezogen und unter dem Kreuze als Opfer dargebracht. Dadurch und durch ihre geheimnisvolle Verbindung mit Christus und seine ganz einzigartige Gnade war sie ebenso Wiederherstellerin und wird auch fromm so genannt.“

Nach derselben Richtung zielt Pius' XII. Wort:

„Maria war immer mit ihrem Sohne auf das innigste verbunden und hat ihn auf Golgatha als neue Eva für alle vom Fall des Stammvaters verfolgten Kinder Adams dem ewigen Vater zum Opfer gebracht, sodaß sie, leiblich schon Mutter des Hauptes, dadurch auf einen neuen Titel ruhmvoller Schmerzen hin die geistige Mutter auch seiner Glieder wurde.“

Hat sich nicht die Kirche, die Braut Christi auf Erden, allezeit an dieser göttlichen Planung und Bestimmung orientiert? Hat sie nicht in Nachahmung göttlicher Praxis ausdrücklich ihr Schicksal zumindest dann bewußt in die Mutterhände Mariens gelegt, so oft sie in besonderer Weise bedroht wurde? Wir brauchen uns zum Beweise nur auf die Ereignisse der letzten Jahrhunderte zu berufen. Es dürfte jedoch überflüssig sein, hier auf Einzelheiten einzugehen.

Die Familiengeschichte berichtet weiter von einer Artikelreihe in der Präsidialkorrespondenz für Marianische Kongregationen über das Amt der Gottesmutter im Reiche Gottes. Verfasser ist der damalige Schriftleiter P. Heitger SJ. Sollten Dir die Hefte einmal zu Gesicht kommen, so nimm Dir die Mühe und lies sie durch. Wenn ich mich nicht täusche, handelt es sich um Jahrgang 1915 oder 1916. Sie sind nicht spekulativ, sondern volkstümlich und deshalb allgemeinverständlich gehalten. Ich würde sie selbst nochmals gerne lesen und einsehen, um Gedächtnisstützen zu bekommen für Rekonstruktion der damaligen geistigen Familiensituation. Schon die Überschrift läßt vermuten, daß sie damals reiche Ausbeute für Ausmalung unseres Marienbildes geboten haben. So war es auch. Jedenfalls haben sie wirksam mitgeholfen, den marianischen Weg zu Christus und Gott klar zu sehen und mutig und konsequent zu gehen, um auf diese Weise möglichst schnell und sicher und vollkommen zu Christus und in und mit Christus zum Vater und zur schöpferischen Verantwortung für das Reich Gottes auf Erden zu kommen.

Auf diesem geistigen Fundamente ruht die ganze Struktur und Gliederung unserer damaligen Kongregation und die darin übliche Arbeitsteilung. Die kirchlichen Vorträge befaßten sich mit besonderer Vorliebe mit dem Marienbild. Der Magistrat hatte die Hauptverantwortung – nebst der persönlichen Beeinflussung durch priesterliche Seelenführung – für Sicherung, Wachstum, Vertiefung einer hochgradigen und innigen Marienverehrung. Der eucharistischen Sektion war die Aufgabe zuteil, dafür zu sorgen, daß der Weg von Maria, mit Maria, durch Maria und in Maria zu Christus auch wirklich dauernd und erfolgreich beschritten wurde. Erwinnere Dich, wie warm, wie tiefreligiös und umgestaltend damals trotz der außerordentlich schwierigen Verhältnisse durch die bekannte Kriegsnot, will heißen durch Wohnungs- und Nahrungsnot die Atmosphäre im Hause, und wie stark der Zug zur hl. Eucharistie und zum Herzen Jesu und zur seelischen Verinnerlichung war. Wer die Verhältnisse miterlebt hat, hält das alles nicht für selbstverständlich. Gebets- und Herz-Jesu-Gruppe waren für alle diese Belange verantwortlich. Sie unterstützten beide in ihrer Art in recht wirksamer Weise die Tätigkeit der amtlichen Christusgebäuerin. Die Anstandsgruppe setzte sich gleichzeitig für Verbindung von Marienliebe und Heilandsliebe im Alltagsleben erfolgreich ein. Die Missionssektion entzündete den apostolischen Geist und gab ihm reichlich Nahrung durch Studium und Betätigung. So trugen beide Sektionen das Ihrige zur Verwirklichung der Satzungsbestimmung bei: „Den Verhältnissen entsprechend veranstalten die Mitglieder der Kongregation öfters gemeinsamen Kommunionempfang und gemeinsame Andachten. Um den Zweck der Kongregation besser zu erreichen, soll nach Möglichkeit das Sektionswesen gepflegt werden. In den dafür stattfindenden Zusammenkünften soll besonders

darauf gesehen werden, die Verehrung der allerseligsten Jungfrau und des eucharistischen Heilands, die Liebe zur apostolischen Tätigkeit, besonders zum Missionsberufe und zur Gesellschaft der Pallottiner sowie das allgemein wissenschaftliche Streben zu fördern.“

Es war gut, daß wir auf diese Weise die Marienverehrung theoretisch und praktisch als eine eigen- und einzigartige Großmacht in der Erziehung kennenlernten, als einen Golfstrom, der überall Wärme und Fruchtbarkeit verbreitet. So waren wir für die Dir bekannten späteren unausgesetzten harten Kämpfe mit geistigen Zeitströmungen im kirchlichen Raum – vornehmlich mit Jugendbewegung und liturgischer Bewegung – allseits und gründlich gerüstet. Du weißt ja, wie alle diese aufbrechenden und machtvoll vorwärts drängenden geistigen Bewegungen sich vor den Mauern und an den Mauern Schönstatts gebrochen haben.

Mit den religiösen Erfahrungen und Beobachtungen verbanden sich im Laufe der Jahre vertiefte und umfassende Erkenntnisse über Mariens Stellung im Heilsplane. Sie wollen wie Wachstumsringe aufgefaßt werden, die sich fast mühelos um den ursprünglichen Kern – um die Idee der amtlichen Christusgebärerin – bilden. So fiel es uns nicht schwer – lange bevor die breitere kirchliche Öffentlichkeit sich damit beschäftigte, Mariens Personalcharakter herauszustellen, d. h. den Wurzel-, den Kern- oder Zentralgedanken zu formulieren, der Mariens Gestalt und Rolle in der göttlichen Planung bestimmt hat, auf den deshalb ihre Ausstattung, ihre Eigenschaften und Aufgaben leicht zurückgeführt werden können – etwa wie der Strom auf die Quelle. Wir brauchten nur die Idee der amtlichen Christusgebärerin bis zu Ende durchzudenken. So kam es, daß wir seit der Zeit von Maria als der amtlichen Dauergefährtin und Dauerhelferin des Herrn beim gesamten Erlösungswerke sprechen oder – kurz gefaßt – von der *Sponsa et consors Christi* oder – was dasselbe besagt – von der amtlichen Mitspielerin Christi und der amtlichen Gegenspielerin Luzifers. Von hier aus fiel fortan helles Licht auf Mariens mithelfende Tätigkeit bei der Verkündigungsszene, . . . auf Golgatha . . . und vom Himmel aus. Mit großer Liebe versenkte sich die Familie wieder und wieder in alle diese großen mariologischen Wahrheiten. Alle Fragen, die im marianischen Jahr die Geister bewegen, waren lange, lange vorher in der Familie lebendig, haben sie lebendig erhalten und eine Lösung gefunden. Auch hier also wiederum – was wir schon so oft festgestellt haben – Vorwegnahme der kirchlichen Entwicklung. Offenbar ein erneuter, schlüssiger Beweis, daß Gottes Geist in uns wirksam ist. Gleichzeitig aber auch ein wirksamer Protest gegen den Vorwurf eines mangelnden „*Sentire cum Ecclesia*“. Pius XII. nennt in seinem Rundschreiben zum Feste von Mariens Königtum die Gottesmutter, genau wie wir es seit Jahren tun, „Christi Gehilfin beim Erlösungswerk, im Kampfe mit den Feinden des Gottesreiches, und seine Gefährtin im Endsieg.“

Was uns die Päpste – angefangen mit Leo XIII. – über die Art sagen, wie die Gottesmutter ihr Amt aufgefaßt und ausgeführt, trifft bis in die Einzelheiten die Grundeinstellung der Familie von Anfang an, will heißen, seit der Gründungsurkunde, die bereits spürbar davon inspiriert ist.

Leo hebt hervor, Maria habe unter dem Kreuze „ein einzigartiges und mühevolltes Amt,“ „ein echtes Mutteramt für das ganze Menschengeschlecht“ übernommen und sei uns seit der Zeit mit glühender und rastloser tätiger Liebe zugetan. Laß mich daran erinnern, daß der Amtsgedanke ein Kerngedanke in Leos mariologischer Auffassung ist. Er wird nicht müde hervorzuheben, Gott habe der Gottesmutter ein einzigartiges, ein Daueramt übertragen, will heißen: er habe ihr Dauerberufung, Dauerbefähigung und Dauerverpflichtung im Sinne einer bestimmten, von uns umrissenen Aufgabe gegeben. Bald übersetzt der Papst Amt mit „munus“, bald mit „ministerium“, bald mit officium“. Er erschöpft sich so gleichsam in Ausdrücken, die zwar verschieden lauten, aber doch genau dasselbe besagen. So wichtig ist ihm der Sachverhalt, der gemeint ist. Dabei geht er von dem Gedanken aus, Maria habe in der Heilsgeschichte Daueraufgabe, Dauerbefähigung und Dauerpflicht, im Weihespiel der Heilsgeschichte die Rolle der Menschheit vor Gott in möglichst vollkommener Weise zu spielen (= Personam agebat generis humani). Im einzelnen bestehe ihr Amt darin, gleichsam in Stellvertretung des ganzen Menschengeschlechtes dem Heiland erst als leibliche Mutter und sodann allen Gotteskindern als geistige Mutter das göttliche Leben zu vermitteln. Sie ist also von amtswegen die Christusgebärende für alle Zeiten. Und sie ist es mit ganzer Seele, mit glühender Inbrunst und mit all ihren Kräften. Auf dieser doppelten Überzeugung fußt die ganze Gründungsurkunde. Prüfe bitte im einzelnen nach. Nach der Richtung weist vor allem das Wort hin: „Ego diligentes me diligo.“

Leo machte ferner darauf aufmerksam, „Maria sei so gegen uns gesinnt, daß sie uns in Nöten jeder Art, wenn es sich um Erlangung des ewigen Lebens handelt, sogleich und aus freien Stücken — auch ohne unsere Anrufung — immer zu Hilfe eilt“; seit ihrer Himmelfahrt habe sie begonnen, „nach göttlichem Ratschluß so über die Kirche zu wachen, so uns mütterlich Beistand und Gnade zu leihen, daß sie begabt mit fast unermeßlicher Gewalt, die Ausspenderin der aus dem Geheimnis der Erlösung des Menschengeschlechtes für alle Zeit fließenden Gnade wurde, gleich wie sie einst die Helferin in Vollführung des Erlösungswerkes war.“ Es sei ihre besondere Sorge, „daß der katholische Glaube bei den Völkern unerschüttert bestehen, unversehrt erhalten bliebe und fruchtbringend seine Kraft bewahre . . . in jenen Zeiten und an jenen Orten, wo die tiefste Erschlaffung des Glaubens infolge der Gleichgültigkeit oder die größere Gefährdung durch die Pest nichtswürdiger Irrtümer schmerzlich zu beklagen war, da erwies sich in Gnaden hilfreich die große Jungfrau. Ihrem Antrieb, ihrer Belebung verdankte man das Auftreten kraftvoller Helden, welche in glänzender Helligkeit und voll apostolischen Geistes das Unterfangen der Gottlosen vereitelten und die Seelen zur Rückkehr zum frommen Christenleben begeisterten.“ Die Gründungsurkunde meint dasselbe, wenn sie die Gottesmutter sprechen läßt: „Macht euch keine Sorgen um die Erfüllung eures Wunsches . . .“ Der Wunsch und die Bitte, die die Urkunde durchzieht, geht vom Anfang bis zum Ende auf das Heil der Seelen und auf die Verherrlichung der Mutter des Herrn und so des dreifaltigen Gottes. Darum ist von „Wundern der Gnade“, ist von der „Wiege der Heiligkeit“, ist von der Schmiede des apostolischen Geistes, ist von der Erziehertätigkeit der Gottes-

mutter und von der Werkzeugarbeit ihrer Getreuen fortlaufend die Rede. Im Familienbewußtsein lebt die Überzeugung, daß die MTA von ihrem Heiligtume aus primär Gnadenmutter ist. Liegt das nicht alles in der Linienführung Leonischer Auffassung?

Pius XI. nennt Maria 1926 „die Frau mit den großen Augen“, die uns im Licht ihrer Gottesschau allezeit „mit einzigartiger Aufmerksamkeit“ verfolgen. Wir sind ihr also nicht gleichgültig. Sie schaut auf uns, sie schaut auf jeden einzelnen und auf die Gesamtheit mit warmem, mütterlichem Sinn und urpersönlichem Interesse.

Pius X. sieht „in den Geburtswehen der apokalyptischen Frau“ Mariens mütterliche Sorge-waltung, besonders in den apokalyptischen Zeiten, wie wir sie heute durchkosten, versinnbildet. Er hebt hervor, „das Herz Mariens schlage mit unaussprechlicher Zartheit und mütterlicher Liebe für uns und die ganze Welt.“ Hier geht es offenbar um dieselbe einzigartige Aufmerksamkeit, um dieselben Geburtswehen und um dieselbe unaus-sprechlich zarte mütterliche Sorge, womit die Gründungsurkunde die Gottesmutter sich im Heiligtume niederlassen und ihren Thron aufschlagen läßt, um von da aus der auf-gewählten Welt – freilich um den Preis ernster Mitarbeit – wirksam zu Hilfe zu kommen und sie von da aus in Christus zu erneuern. (1954)

Zum theologischen Verständnis der „Zeichen der Zeit“*

Von Angel Strada

Im ersten Teil haben wir eine Klärung des Begriffes der Zeichen der Zeit versucht. Das dort aufgezeigte Verständnis gilt auch für die Soziologie, die Politik, die Philosophie usw. Sie haben alle direkt oder indirekt mit Gestaltwerdungen des objektiven Geistes zu tun, versuchen ihn zu analysieren und sich danach zu orientieren.

Welche spezifische theologische Bedeutung haben aber die Zeichen der Zeit? Diese Frage steht im Mittelpunkt unserer folgenden Überlegungen.

Wir stellen zuerst das biblische Verständnis der Zeichen der Zeit heraus; dann unter-suchen wir die lehramtlichen Dokumente; in einem dritten Punkt sollen einige Bemerkungen dazu angefügt werden und in einem vierten einige Folgerungen als Anregungen für das Lehramt und die Theologie aufgezeigt werden.

*) Der Beitrag setzt die Überlegungen „Zum Begriff der ‚Zeichen der Zeit‘“ in der vorigen Nummer unserer Zeitschrift S. 126-134 fort.

1. Das biblische Verständnis von Zeichen der Zeit

Der Ausdruck „Zeichen der Zeit“ begegnet uns in Mt 16, 2b-3. Eine sachliche Parallelstelle dazu ist Lk 12, 54-56.

Textkritisch bietet Mt 16, 2b-3 besondere Schwierigkeiten wegen seiner uneinheitlichen Bezeugung. Die Meinungen der Exegeten gehen weit auseinander: einige halten diese Verse für eine alte Glosse, nach Lk 12, 54-56 frei gestaltet¹, andere für einen späteren Einschub², andere sehen in Mt 16, 2b-3 ein echtes Jesus-Wort³. Diese textkritischen Schwierigkeiten können hier nicht gelöst werden. „Freilich gibt es sowohl für wie gegen die Ursprünglichkeit dieses Textes im Rahmen des Matthäusevangeliums gewichtige Argumente“⁴. Die Unterschiede zu Lk 12, 54-56 sind so beträchtlich, daß man verschiedene Überlieferungen annehmen muß.

Mt 16, 1-4 berichtet von der Zeichenforderung der Pharisäer und Sadduzäer (vgl. 12, 38 f; Mk 8, 11 uö). Sie wissen genau das Aussehen des Himmels zu deuten, ob es gutes oder schlechtes Wetter geben wird (v. 2-3a), die Zeichen der Zeit dagegen richtig zu beurteilen sind sie unfähig. Dabei liegen sie klar für diejenigen, die sehen und hören wollen. Diesem bösen und ehebrecherischen Geschlecht wird kein anderes Zeichen gegeben als das Zeichen des Jonas (v. 4).

Für Matthäus scheinen also die Zeichen der Zeit Jesu Worte und Taten zu sein, die die Nähe des Reiches Gottes bezeugen und ihn als Christus ausweisen (vgl. 11, 2-6; 11, 28 ua).

Bei Lk 12, 54-56 handelt es sich um prophetisch-apokalyptische Drohworte des Herrn. Sie predigen den „Ernst der Entscheidungsstunde“⁵. Dieser eschatologische Zug ist etwas Neues und beweist, daß hier keine jüdische Tradition vorliegt⁶.

Das Volk weiß in der Wetterbeobachtung das Angesicht der Erde und des Himmels richtig zu deuten. Aber diese Beobachtungsgabe wird nicht auf die mit Jesus eingetretene Entscheidungsstunde angewandt.

„Jesus betont die Bedeutsamkeit der augenblicklichen Zeit und setzt sie zu den eschatologischen Ereignissen in Beziehung“⁷. Die Zeit „prüfen“ bedeutet, aus Jesu Verkündigung und Wundertaten die Erkenntnis zu gewinnen, daß Gottes Herrschaft in der Zeit angebrochen ist⁸. Denn die Herrschaft des Satans bricht jetzt zusammen (vgl. 10, 18). Die Dämonenaustreibung und die vielen Wunder sind ein Beweis dafür, daß ein Stärkerer als Satan am Werke ist (vgl. 7, 22 f; 11, 20 par.).

¹) Vgl. E. Klostermann, Das Matthäus-Evangelium, Tübingen 1919, 270.

²) Vgl. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1967, 122.

³) Vgl. P. Gaechter, Das Matthäus-Evangelium, München 1964, 510.

⁴) G. Klein, Die Prüfung der Zeit. Lk 12, 54-56, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 61 (1964), 386.

⁵) R. Bultmann, a.a.O., 135.

⁶) a.a.O.,

⁷) R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg i. Br. 1965, 54.

⁸) a.a.O., 137.

Diese Zeichen wollen aber keine bloße Vergewisserung hervorbringen: sie verlangen Glauben und Bekehrung. Das Erkennen der Zeichen der Zeit erfordert Wachsamkeit (vgl. Mt 24, 42 f; Lk 12, 37 f. uö). Letzten Endes verlangt sein Ruf Glauben an seine Person. Er ist das wahre Zeichen Gottes. „Im Grunde ist also er selbst in seiner Person das Zeichen der Zeit“⁹.

2. Das theologische Verständnis der Zeichen der Zeit in den lehramtlichen Dokumenten

Wenn heute von Zeichen der Zeit die Rede ist, vor allem in den lehramtlichen Dokumenten der letzten Jahre, greift man damit den biblischen Ausdruck auf, setzt aber andere Akzente. Darauf weist Paul VI. hin: „Ein Wort des Konzils ist in unseren gängigen Sprachgebrauch eingedrungen: das Wort von der Deutung der Zeichen der Zeit. Das ist ein Ausdruck, der eine entfernte evangelische Reminiszenz hat: ‚Wißt ihr nicht die Zeichen der Zeit zu unterscheiden?‘ (Mt 16, 3) So fragte Jesus einmal seine feindseligen und böswilligen Zuhörer. Der Herr spielte damals auf seine Wunder an, die die Ankunft der messianischen Zeit anzeigen sollten. Aber dieser Ausdruck hat heute, obwohl auf der gleichen Linie liegend, einen neuen Sinn von großer Bedeutung“ (Ansprache vom 16. April 1969).

a. Im Einberufungsdekret des Konzils „*Humanae salutis*“ versteht man unter Zeichen der Zeit die „Anzeichen . . . , die eine bessere Zukunft der Kirche und der menschlichen Gesellschaft erhoffen lassen“¹⁰.

Was bedeuten aber diese Anzeichen für die Kirche? Kirche und Gesellschaft werden hier gesehen in einer parallel-laufenden Entwicklung, ohne daß auf eine mögliche gegenseitige Beeinflussung reflektiert wird. Es wird z. B. gesagt: „Während die menschliche Gesellschaft ihr Gesicht verändert hat, beobachten wir auch an der Kirche große Veränderungen und eine Vervollkommnung ihrer Gestalt“¹¹. Es wird weiter von einer Neugestaltung der Kirche gesprochen, ohne die mögliche Rolle der Zeichen der Zeit in diesen Prozeß einzubeziehen: „Darum wird das Konzil die Mutter Kirche in ihrer immerwährenden Lebenskraft und Jugend zeigen; eine Kirche, die alle menschlichen Ereignisse aus der Nähe verfolgt und sich selbst im Ablauf der Jahrhunderte immer neu gestaltet, neues Licht ausstrahlt, neue Siege erringt, während sie zugleich sich selbst und jenem erhabenen Bilde treu bleibt, das ihr göttlicher Bräutigam Jesus Christus, der sie liebt und schützt, ihrem Antlitz eingepägt hat“¹². Die Nähe zu den Ereignissen ist flüchtig erwähnt, in bloßer Parallelität zur Neugestaltung der Kirche.

Papst Paul VI. interpretiert die Funktion der Zeichen der Zeit in „*Humanae salutis*“ als Vorausahnung und Voraussage besserer Verhältnisse und daß sie die Hoffnung der

⁹) R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 41961, 8.

¹⁰) Johannes XXIII., *Apostolische Konstitution „Humanae Salutis“*, in: *Herder-Korrespondenz* 16 (1961/62), 225.

¹¹) a.a.O., 226.

¹²) a.a.O.

Kirche neu beleben wollten¹³. Eine Reflexion über die Rückwirkung dieser Verhältnisse auf die Kirche bleibt noch aus.

b. Diese Reflexion beginnt nach meiner Meinung in „Pacem in terris“. Obwohl der Ausdruck „Zeichen der Zeit“ nur als Überschrift in den Übersetzungen vorkommt, ist ihre Verwendung nicht Zufall oder reine Dekoration. Er taucht nämlich in einer Enzyklika auf, die zum erstenmal auch „an alle Menschen guten Willens“ adressiert ist, ein brennendes Weltproblem als Gegenstand hat, in einem einfachen Stil geschrieben und von gemäßigtem Optimismus getragen ist und die Katholiken zur offenen Mitarbeit in Gesellschaft und Staat und zum Dialog mit allen Menschen auffordert¹⁴.

Die Tatsache aber, daß die Zeichen der Zeit erst am Schluß der Darstellung der Prinzipien der Naturordnung und ihre Interpretation vonseiten der Kirche als Hüterin dieser Ordnung und Verkünderin des Evangeliums erwähnt werden, zeigt die Grenze ihrer Verwendung. Die Zeichen der Zeit dienen hier nur als Bestätigung und Rechtfertigung der Werte des Evangeliums und der Ordnung, die Gott in der Welt und im Gewissen der Menschen geprägt hat¹⁵. Zwischen den Zeichen der Zeit und diesen Werten besteht eine Art Kongenialität. So wird z. B. gesagt, daß sowohl das Evangelium als auch die heutige Menschheit den Frieden als einen hohen Wert ansehen. Es bleibt aber ungeklärt, in welchem Verhältnis die Friedensbotschaft des Evangeliums zum Verlangen der heutigen Menschheit steht und umgekehrt.

c. Erst in „Gaudium et spes“ erhalten die Zeichen der Zeit eine tiefere theologische Bedeutung. Es ist zwar nur einmal von Zeichen der Zeit ausdrücklich die Rede — in Nr. 4 —, doch der Sache nach gehören sie zum Zentralanliegen der Pastoralkonstitution¹⁶.

Im Artikel 4 heißt es: „Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben“.

Der Anfang des Artikels nimmt Bezug auf die in Nr. 3 vorausgegangene Bestimmung des Auftrags der Kirche als Mitarbeit zur Errichtung jener brüderlichen Gemeinschaft aller, die der hohen Berufung des Menschen entspricht. Diese Mitarbeit bedeutet eine Weiterführung des Werkes Christi, der zur Rettung und zum Dienst in die Welt kam. Um diesen Auftrag erfüllen zu können, ist die Kirche allzeit verpflichtet, nach den Zeichen der Zeit zu forschen. Sie erfüllt ihren Auftrag, indem sie die Erwartungen,

¹³) Vgl. Ansprache vom 16. April 1969

¹⁴) Vgl. A. Neuhäusler, Begleitwort zur Enzyklika „Pacem in terris“, in: Pacem in terris, Köln 1966, 85-92.

¹⁵) Es ist darum etwas übertrieben zu sagen — wie in einer „Dokumentation Concilium“ —, daß hier die Zeichen der Zeit andeuten, welche Richtung das Programm des „Aggiornamento“ einschlagen soll; Vgl. Einführung: Zeichen der Zeit, in: Concilium 3 (1967), 417.

¹⁶) Vgl. Ch. Moeller, Kommentar zur Einleitung der Pastoralkonstitution, in: LThK Vat III, 280 ff.

Bestrebungen und den oft dramatischen Charakter der heutigen Welt erfaßt und versteht. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Sinnfragen der Menschen Antwort geben.

Die Zeichen der Zeit sind hier Anlaß zur Heutigwerdung der Antwort der Kirche auf die bleibenden Sinnfragen der Menschen. Ihre Botschaft soll in Verbindung mit den Zeichen der Zeit immer neu formuliert werden, sie soll eine zeitgemäße Antwort auf die Sinnfragen geben, die sich in der Geschichte jeweils neu in gewandelter Weise stellen. Johannes XXIII. hatte schon in der Eröffnungsrede des Konzils eine Unterscheidung gemacht, die nach meiner Meinung dem Artikel 4 von „Gaudium et spes“ zugrundeliegt: „Denn etwas anderes ist das Depositum fidei oder die Wahrheiten, die in der zu verehrenden Lehre enthalten ist, und etwas anderes ist die Art und Weise, wie sie verkündet werden, freilich im gleichen Sinn und derselben Bedeutung. Hierauf ist viel Aufmerksamkeit zu verwenden und, wenn es nottut, muß geduldig daran gearbeitet werden, das heißt: alle Gründe müssen erwogen werden, um die Fragen zu klären, wie es einem Lehramt entspricht, dessen Wesen vorwiegend pastoral ist“¹⁷.

Die Zeichen der Zeit werden also in Artikel 4 nicht mehr nur in Parallelität oder in Kongenialität zur Kirche gesehen, wie es in „Humanae salutis“ und in „Pacem in terris“ der Fall war, sondern sie üben einen Einfluß auf die Formulierungen der Botschaft der Kirche aus. Diese Botschaft soll nicht nur in einer Rückbesinnung auf das Evangelium und die Tradition, sondern auch in einem Hinhören auf die Welt formuliert werden.

Das pastorale Anliegen des Konzils wird hier sehr deutlich; doch fehlt nach meiner Meinung in Artikel 4 eine theologische Begründung, wie es später in Artikel 11 der Fall ist. Von daher läßt sich vielleicht erklären, daß Artikel 4 noch den Eindruck erweckt, als seien Kirche und Welt in einer verhältnismäßig großen Distanz. Es scheint, daß in den wechselseitigen Beziehungen die Welt nur die Rolle der Fragenden und die Kirche die Rolle der Antwortenden zu spielen hätte.

In Artikel 11 sind diese Beziehungen viel dialektischer aufgefaßt. Die theologische Reflexion über die Zeichen der Zeit erreicht hier eine größere Tiefe. Es heißt hier: „Im Glauben daran, daß es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind. Der Glaube erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluß hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und orientiert daher den Geist auf wirklich humane Lösungen hin.“

Die theologische Reflexion ist hier durch die pneumatologische Orientierung des Artikels gekennzeichnet. Die Bedeutung der Zeichen der Zeit ist nach Artikel 11 nicht so sehr

¹⁷) Johannes XXIII., Eröffnungsrede des Konzils am 11. Oktober 1962, in: Herder-Korrespondenz 17 (1962), 85.

der Anlaß zur pastoralen Formulierung der Botschaft der Kirche, sondern ihr Antworten auf die Antriebe des Geistes. Die Pflicht der Kirche, die Zeichen der Zeit zu deuten, ist darum letztlich im allseitigen und allzeitigen Wirken des Geistes begründet. Denn der selbe Geist, der das Volk Gottes führt, erfüllt den Erdkreis.

In Artikel 11 steht also im Vordergrund das Wirken des Geistes in Kirche und Welt. Dieses Wirken bezieht sich nicht nur auf das Volk Gottes, es ist auch aktiv in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen der Menschen unserer Zeit. Daß man hier von einem nur pastoralen Gesichtspunkt zu einer umfassenden pneumatologisch begründeten Bedeutung der Zeichen der Zeit kommt, scheint mir sehr wichtig zu sein.

Die dialektische Auffassung der Beziehungen von Kirche und Welt, die ich in Artikel 11 zu sehen glaube, möchte ich in drei Schritten untersuchen:

1. In Artikel 11 wird zunächst gesagt, daß das Volk Gottes sich bemüht, „in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt“, die Zeichen der Gegenwart Gottes zu unterscheiden. Denn die heute besonders geltenden Werte sind gut, insofern sie „aus der gottgegebenen Anlage des Menschen hervorgehen“ (GS 11, 2).

So wird ausgesagt, daß die Kirche in der Welt ist. Sie ist keine überweltliche Größe, sondern in die Menschheit eingefügt. Darum sind die Zeichen der Zeit nicht etwas, was außerhalb und im fremden Gebiet liegt. Sie dringen in den inneren Bereich der Kirche ein, sie sind auch „intra ecclesiam“. Wenn die Kirche die Zeichen der Zeit zu deuten versucht, reagiert sie nicht auf eine profane Nebenwelt, sondern auf die einzige reale Welt, die es gibt und in der sie selbst existiert.

2. Die Kirche ist nicht bloß in der Welt; sie hat dabei eine besondere Aufgabe. Sie soll prüfen, was in den mit der Welt geteilten Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen „wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind“ (GS 11, 1). Denn es kommen in diesen Ereignissen auch Werte zur Geltung, denen „infolge der Verderbtheit des menschlichen Herzens“ oft die „notwendige letzte Ausrichtung fehlt, so daß sie einer Läuterung bedürfen“ (GS 11, 2).

3. In-der-Welt-sein und zugleich kritische Distanz sollten zu einem vertieften Dienst der Kirche an der Welt und zu einem Dialog mit ihr führen. Als Grund dafür wird in Artikel 11 eine dreifache Funktion des Glaubens angegeben: die Erhellung von allem mit einem neuen Licht, die Enthüllung des göttlichen Ratschlusses hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und die Orientierung des menschlichen Geistes auf wirkliche Lösungen hin. So erweist sich die Sendung der Kirche als „eine religiöse und dadurch höchst humane“ (GS 11, 1). Deutung der Zeichen der Zeit und Sendung der Kirche gehören also zusammen.

Die pneumatologische Orientierung von Artikel 11 führt nach meiner Meinung auch zu einer zweiten Dimension, nämlich zur Bedeutung der Zeichen der Zeit für die christliche Existenz. Es wäre einseitig, anzunehmen, daß die Zeichen der Zeit nur zu einem besseren

Verständnis der Beziehungen von Kirche und Welt etwas zu sagen hätten. Man würde damit Gefahr laufen, die Deutung der Zeichen der Zeit lediglich als Sache des Lehramtes und der Theologen zu betrachten.

Diese zweite Dimension ist zwar in Artikel 11 nur angedeutet, wenn dort der Akzent auf das Volk Gottes und auf den Glauben als Organ zur Deutung der Zeichen der Zeit gesetzt wird¹⁸; läßt sich aber aus ähnlichen Konzilstexten deutlicher erheben.

In Artikel 12 von „Lumen Gentium“ wird das Wirken des Geistes im Hinblick auf das Volk Gottes als die Kraft dargestellt, die ihm Anteil gibt „am prophetischen Amt Christi“. Diese prophetische Funktion wird sowohl durch die autoritative Lehre der Hierarchie (LG 25), als auch durch das nicht-amtliche Zeugnis der Laien (LG 31) ausgeübt. Uns interessiert hier mehr der letzte Aspekt.

Die charismatische Dimension des Glaubenssinnens wird in Artikel 35 von „Lumen Gentium“ in Verbindung mit der Sendung der Laien inmitten der Welt gebracht. Der Glaubenssinn ist danach die Ausrüstung, mit der Christus durch den Heiligen Geist den Laien zum Zeugen bestellt, „damit die Kraft des Evangeliums im alltäglichen Familien- und Gesellschaftsleben aufleuchte“ (LG 35).

Derselbe Zusammenhang kommt wiederum zur Sprache im Priesterdekret „Presbyterorum Ordinis“. Dort wird von dem Leitungsamt der Priester gesprochen. Die Priester werden aufgefordert, mit den Laien zusammenzuarbeiten, „damit sie gemeinsam mit ihnen die Zeichen der Zeit verstehen können. Sie sollen die Geister prüfen, ob sie aus Gott sind, und die vielfältigen Charismen der Laien, schlichte wie bedeutendere, mit Glaubenssinn aufspüren, freudig anerkennen und mit Sorgfalt hegen“ (PO 9). Der Priester hat dafür zu sorgen, daß „jeder Gläubige im Heiligen Geiste angeleitet wird zur Entfaltung seiner persönlichen Berufung“, und das bedeutet, „ihnen zu helfen, zu erkennen, was in den wichtigen und den alltäglichen Ereignissen von der Sache her gefordert ist und was Gott von ihnen will“ (PO 6)¹⁹.

Die Bedeutung der Zeichen der Zeit für die christliche Existenz wird auch deutlich in der schon erwähnten Ansprache Pauls VI. vom 16. April 1969. Er sagt: „Es geht darum, ‚in der Zeit‘, d. h. im Ablauf der Ereignisse, in der Geschichte, jene Aspekte, jene ‚Zeichen‘ festzustellen, die uns eine gewisse Kenntnis und Nachricht von einer immanenten Vor-scheidung geben können (ein Gedanke, der den religiösen Menschen vertraut ist); oder aber sie können uns Anzeichen sein – und das ist es, was uns nun interessiert – für eine gewisse Beziehung zum Reich Gottes und zu seinem verborgenen Wirken; oder aber – noch besser für unser Studium und unsere Verpflichtung – können sie uns Anzeichen sein für die Möglichkeit, für die Bereitschaft zu einer geforderten Tat. Diese Anzeichen scheinen uns eigentlich die ‚Zeichen der Zeit‘ zu sein.“

¹⁸) Papst Paul VI. weist im Zusammenhang mit Nr. 11 auf diese zweite Dimension hin; vgl. dazu seine Ansprache vom 16. April 1969.

¹⁹) Zu der charismatischen Dimension vgl. K. Rahner, Das Charismatische in der Kirche, in: Ders., Das Dynamische in der Kirche, Freiburg i. Br. 1958, 38-73.

Deutung der Zeichen der Zeit ist also Aufgabe jedes Christen, der seinen Glauben in Verbindung mit seiner Erfahrung bringt, aus dieser Erfahrung den Willen Gottes erkennen und danach handeln soll. Dafür ist er mit den Gaben des Heiligen Geistes ausgerüstet.

Nach dieser Erörterung von Artikel 4 und 11 von „Gaudium et Spes“ wäre noch anzufügen, daß in anderen Konzilsdokumenten zwei Phänomene ausdrücklich als Zeichen der Zeit genannt werden. Im Ökumenismusdekret „Unitatis Redintegratio“ werden als Zeichen der Zeit die in vielen Ländern bestehenden Bestrebungen zur Einheit aller Christen aufgefaßt: „Unter dem Wehen der Gnade des Heiligen Geistes gibt es heute in vielen Ländern auf Erden Bestrebungen, durch Gebet, Wort und Werk zu jener Fülle der Einheit zu gelangen, die Jesus Christus will. Daher mahnt dieses Heilige Konzil alle katholischen Gläubigen, daß sie, die Zeichen der Zeit erkennend, mit Eifer an den ökumenischen Werk teilnehmen“ (UR 4). Die pneumatologische Ausrichtung steht wieder im Vordergrund. – Im Laiendekret „Apostolicam Actuositatem“ wird der wachsende Sinn für die Solidarität aller Völker als charakteristisches Zeichen unserer Zeit verstanden (AA 14).

3. Bemerkungen zum theologischen Verständnis der Zeichen der Zeit

Aus den lehramtlichen Dokumenten – vor allem aus Artikel 11 von „Gaudium et Spes“ – geht klar hervor, daß die Kirche die Pflicht hat, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und so Antwort zu geben auf das Wirken des Geistes in Kirche und Welt. Das bedeutet aber, daß die Welt eine positive theologische Relevanz bekommt. Diese Relevanz bringt es mit sich, daß die Kirche ihre Botschaft nicht nur in einer Rückkehr zu ihren Quellen, zu ihrem göttlichen Ursprung in Christus oder zu ihrer Tradition aktualisieren kann und soll, sondern auch in einem Hinhören auf die Welt, in einem Dialog mit ihr.

Die Zeichen der Zeit sind darum weder Hilferufe der Welt an die samaritanische Hilfe der Kirche, noch willkommene Anlässe zur Anwendung einer immer schon bekannten und unbeweglichen Lehre, noch Sprungbrett für neue Formulierungen dieser Lehre. Sie sind ein positiver Pol im Verständnis der Christusbotschaft und ihrer Erfahrung. „Die Kirche durchschaut ja nicht von Anfang an alle Implikationen der Erlösung. Sie lernt aus der realen Entwicklung der menschlichen Geschichte mit ihren immer neuen Situationen. So schafft sie auch selber Heilsgeschichte: Der Dialog mit der konkreten Menschheit läßt den Glauben – normiert durch das einmalige Erscheinen Christi in der Welt, das die apostolische Kirche in ihrer Schrift bezeugt – in die Geschichte eintreten, in einen Werdeprozeß, der nur allmählich, tastend und suchend, die inneren Reichtümer dieses Glaubens deutlicher freigibt“²⁰.

Droht damit nicht die Gefahr, daß die Zeichen der Zeit zu einer Offenbarungsquelle neben der Bibel und der kirchlichen Tradition werden? Leugnet man nicht damit, daß die

²⁰) E. Schillebeeckx, Kirche und Welt. Zur Bedeutung von Schema XIII des Vaticanum II, in: Weltverständnis im Glauben, hrsg. von J. B. Metz, Mainz 1965, 140. Zu mehreren Aspekten dieser Bemerkungen vgl. W. Kasper, Grundlinien einer Theologie der Geschichte, in: Theol. Quartalschrift 144 (1964) 129-169.

Offenbarung schon abgeschlossen ist (D 2021)? Was bringen die Zeichen der Zeit in die Offenbarung Neues hinein?

Das Christusereignis ist sicher der Höhepunkt der Heilsgeschichte. Christus ist das eschatologische Heilsereignis, das endgültige Ja Gottes zur Welt. Eine Steigerung der Heilsgeschichte ist darum unmöglich. „Daher ist die christliche Heilsordnung, nämlich der neue und endgültige Bund unüberholbar, und es ist keine neue öffentliche Offenbarung mehr zu erwarten vor der Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit“ (DV 4).

Es wird dennoch von einer Entwicklung der Offenbarung gesprochen (DV 8)²¹. „Am deutlichsten ist dies zu sehen an der Tatsache, daß es nicht nur Theologie-, sondern auch Dogmengeschichte gibt. Hier wird deutlich, daß es nicht nur Kirchengeschichte in dem Sinn gibt, daß eine fertige Größe Kirche sich mit wechselnden geschichtlichen Wirklichkeiten der profanen Welt auseinandersetzt, sondern die Kirche in dem, was sie konstituiert, selbst eine Geschichte hat“²².

Man kann beide Aspekte – Abgeschlossenheit und Entwicklung der Offenbarung - nur dann in eine Spannungseinheit bringen, wenn man die Originalität der christlichen Offenbarung berücksichtigt. Diese ist keine außergeschichtliche Größe, noch weniger eine übergeschichtliche Lehre. Sie ist die personale Selbstmitteilung Gottes an die Menschen, die sich in Worten und Taten verwirklicht und in Christus ihre endgültige Fülle erreicht hat. Ihre dialogische Struktur vollzieht sich also in der Geschichte. Denn Gottes Ewigkeit ist nicht Zeitlosigkeit, sondern Zeitmächtigkeit. „Als das Heute, das allen Zeiten gleichzeitig ist, kann sie auch in jede Zeit hineinwirken“²³. Gott läßt seine Selbstmitteilung jeweils in geschichtlich angepaßter Form erfolgen. Dies ist in einmaliger Weise geschehen im Höhepunkt der Offenbarungsgeschichte – im Christusgeschehen –, setzt sich aber in der ganzen Zeit fort. Darum kann man sagen, daß keine Epoche der Geschichte ohne Selbstmitteilung Gottes ist²⁴. Oder in unseren Kategorien ausgedrückt: die jeweilige Gestaltwerdung des objektiven Geistes bestimmt die Weise des Dialoges von Gott und Mensch wegen der Geschichtlichkeit der Offenbarung. Trotzdem gibt es eine Geschichte, die alle anderen Perioden normiert. Diese Normierung ist aber keine Aufhebung, sondern gerade Konstituierung der Geschichte in ihrem endgültigen Sinn von Christus her und auf Christus hin.

²¹) Vgl. den Kommentar von J. Ratzinger zu diesem Artikel der Offenbarungskonstitution in LThK Vat II, 518 ff.

²²) K. Rahner, Ekklesiologische Grundlegung, in: Handbuch der Pastoraltheologie I, hrsg. von F. X. Arnold, K. Rahner u. a., Freiburg i. Br., 1964, 141.

²³) J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München ©1968, 263.

²⁴) In diesem Sinne schreibt Tillich: „Gewiß, das Reich Gottes und die Gegenwart des göttlichen Geistes fehlen in keinem Augenblick der Zeit; und es liegt im Wesen des geschichtlichen Prozesses, daß die Geschichte ständig sich selbst transzendiert. Aber die Erfahrung von der Gegenwart des Reiches Gottes als Macht, die die Geschichte bestimmt, ist nicht immer vorhanden. Die Geschichte bewegt sich nicht in gleichmäßigen Rhythmen, sie ist vielmehr eine dynamische Kraft, die sich manchmal überstürzt und manchmal ruhig verhält. Die Geschichte hat ihr Auf und Ab, Zeiten der schöpferischen Produktivität mit Zeiten des Beharrens in der Tradition.“ P. Tillich, Systematische Theologie III, Stuttgart 1966, 422.

„Der Kairos, die geschichtliche Stunde, kann darum nie von sich aus Offenbarung sein. Sie kann nur den Eintritt einer neuen Offenbarungskonstellation anzeigen. Sie bezeichnet den Augenblick, in dem der Sinn der Offenbarung sich neu erschließt für Erkennen und Handeln“²⁵. Dieses Sich-neu-erschließen der Offenbarung gibt neue „Implikationen des Wortes“ (von Balthasar) frei, die in anderen Gestaltwerdungen des objektiven Geistes nicht mit derselben Kraft entdeckt worden wären, einen anders gelagerten Sinn bekommen hätten oder nicht in den Vordergrund gerückt worden wären.

Die Kirche bewegt sich also zwischen dem Christusereignis und den jeweiligen Gestaltwerdungen des objektiven Geistes. So kommt „dem geschichtlichen Zeitenlauf eine qualitative Bedeutung zu – mehr als die bloße Summierung der Ergebnisse aller Einzelexistenzen vor Gott –, verweigert uns aber gleichzeitig jede andere Kenntnis dieses Sinnes außer einem glaubenden Erspüren der Zeichen der Zeit. Wir können dieses, weil dazu der absolut lebendige, entschlossene Glaubenseinsatz der Existenz als Voraussetzung für das Zeitgespür im Heiligen Geist gefordert ist, eine charismatisch-existentielle Kenntnis nennen. Von ihr gibt es keinen möglichen Umsatz in eine neutrale Wißbarkeit. Wir können sie einfacher und biblischer eine prophetische nennen, die von Gott her um das Gewicht der Stunde weiß“²⁶. Prophetische Deutung der Zeichen der Zeit geschieht also nur im Lichte des Evangeliums. Umgekehrt vermag das prophetische Charisma das Evangelium von den Zeichen der Zeit her neu zu begreifen. Die Kraft aber, die das Evangelium in das Heute übersetzt und das Heute im Lichte des Evangeliums zu interpretieren ermöglicht, ist der Heilige Geist. Er ist „Herr aller Transpositionen der Christusbotschaft“²⁷. Darum kann man sagen: die Kirche bewegt sich zwischen dem in der Kraft des Geistes fortlebenden Christusereignis und dem wirkenden Geist in Kirche und Welt.

4. Folgerungen für das Lehramt und die Theologie

Mit der Anerkennung der theologischen Bedeutung der Zeichen der Zeit sind wichtige Folgerungen verbunden. Ich möchte hier zwei anführen:

a. eine neue Sprechweise des Lehramtes.

Ratzinger hat darauf hingewiesen, daß für einen Dialog von Kirche und Welt auf lehramtlicher Ebene die Erfahrungen und Muster fehlen. Der Typus lehramtlichen Sprechens sei von Anfang an einerseits das Symbolum, andererseits das Anathem. Da beide Formen auf der Inanspruchnahme der Autorität des Glaubens beruhen, haben sie Sinn nur im Innenraum des Glaubens. Seit Beginn der Neuzeit engt sich mehr und mehr der Kreis ein, der diese Autorität anerkennt. So entsteht in zunehmendem Maße das Bedürfnis nach einer Ausdrucksform, die über den Kreis der Glaubenden Verbindlichkeit besitzt. Diese Form aber wurde entwickelt nach Analogie des innerkirchlichen Sprechens als autoritative

²⁵) P. Tillich, Die Theologie des Kairos und die gegenwärtige geistige Lage. Brief an E. Hirsch, in: Theologische Blätter 13 (1934), 318.

²⁶) H. U. von Balthasar, Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln 1963, 168.

²⁷) H. U. von Balthasar, Wahrheit und Leben, in: Concilium 3 (1967), 42.

Auslegung des Naturrechts, wobei zu wenig bedacht wurde, daß diese Form wiederum eine Anerkennung der kirchlichen Autorität voraussetzt und verlangt²⁸.

Besonders in „Gaudium et Spes“ hat man dieses Problem erkannt und versucht, es zu überwinden. Denn es wird hier nicht primär über bleibende Prinzipien der Kirche in ihren Dogmen oder ihren kirchenrechtlichen Normen reflektiert, sondern es werden Weisungen gegeben im Hinblick auf eine konkrete Situation. „Man könnte also vielleicht sagen: dieses Konzil ist gerade darum in einem besonderen Sinne ein pastorales Konzil, weil es den Mut zu solchen charismatischen Weisungen, zu konkreten Imperativen im Unterschied von bloß doktrinären Prinzipien oder von deren bloß rationaler Anwendung hatte“²⁹. Die Pastoralkonstitution gibt konkrete Weisungen, die unvollkommen sind und den Charakter der Vorläufigkeit tragen (GS 91). Als Weisungen betreffen sie zunächst die Glieder der Kirche; als Hinweise, Empfehlungen und Einladungen sind sie aber an alle Menschen gerichtet. Man trägt damit der neuen Situation der Glaubensverkündigung Rechnung. Denn sie richtet sich heute weder an gottesgläubige Menschen, wie es z. B. in den Streitreden Jesu der Fall ist, noch an Gottesfürchtige wie in der Zeit der frühchristlichen Mission. „Das Konzil konnte auf einen ähnlichen ‚Vorhof‘ des Christlichen nicht ohne weiteres zurückgreifen. Es formulierte seinen Anknüpfungspunkt in einer zweifachen Aussage: einmal im Anschluß an Johannes XXIII. in der Idee der *homines bonae voluntatis* (z. B. Nr. 22), zum anderen in der Idee der *humanitas* (deutlich schon in n. 3 und dann immer wiederkehrend)“³⁰.

Darum wird in der Pastoralkonstitution auch nicht mehr auf die kirchliche Autorität gepocht, sondern der Wille herausgestellt, das Licht der Offenbarung mit der Sachkenntnis aller Menschen zu bringen, denn die Kirche hat nicht immer zu allen Fragen eine fertige Antwort. Sie braucht die Hilfe „der in der Welt Stehenden, die eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Institutionen und Fachgebiete haben und die Mentalität, die in diesen am Werk ist, wirklich verstehen, gleichgültig, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige handelt“ (GS 44). Diese neue Sprechweise setzt natürlich voraus, daß innerhalb der Kirche und der Theologie der freie und intensive Dialog über die Situation der Zeit und ihre christliche Deutung im Gange ist; denn in jeder geschichtlichen Situation liegt mehr, als daß eine Ausdeutung sie erschöpfen könnte³¹.

b. Folgerungen für die Theologie

Die Anerkennung der theologischen Bedeutung der Zeichen der Zeit verlangt eine neue theologische Methode³². Bischof McGrath (von Panama) hat darauf hingewiesen, daß es sich bei „Gaudium et Spes“ um nicht weniger als um die Erfindung einer neuen

²⁸) Vgl. J. Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, Köln 1966, 31-39.

²⁹) K. Rahner - H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, Freiburg i. Br., 1966, 28.

³⁰) J. Ratzinger, Kommentar zum ersten Kapitel der Pastoralkonstitution, in: LThK Vat III, 315.

³¹) Vgl. P. Tillich, a.a.O., 317 ff.

³²) Vgl. dazu W. Kasper, Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit, München 1967.

theologischen Methode handele³³. In der Pastoralkonstitution hat man versucht, von einer Situationsanalyse auszugehen und in induktiver Form die Glaubenswahrheiten in ein neues Licht treten zu lassen. Es ist sicher das Verdienst von „Gaudium et Spes“, den ersten Schritt in dieser Richtung gemacht zu haben. Dabei gelingt aber nicht immer der Übergang von der Situation zu den Glaubenswahrheiten³⁴.

Für diese neue Methode ist nach meiner Meinung eine wissenschaftliche Analyse der Situation unentbehrlich. Das kann aber die Theologie allein nicht schaffen³⁵. Eine interdisziplinäre Arbeit wird in der Pastoralkonstitution gewünscht: die Theologie solle in geeigneter Weise die Lehre des Glaubens den Menschen ihrer Zeit vermitteln, und dafür solle sie sich von der Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft und Philosophie mit ihren neuen Fragen, neuen Forschungen und Ergebnissen anregen lassen (GS 62).

Bei aller Betonung der Interdisziplinarität und der Bedeutung einer induktiven Methode soll zugleich hervorgehoben werden, daß die Deutung der Zeichen der Zeit eine vertiefte Glaubenshaltung in den Theologen verlangt. „Rechte, brauchbare theologische Arbeit ist dadurch ausgezeichnet, daß sie in einem Raum geschieht, der nicht nur (das ist freilich auch gut und nötig) offene Fenster zu dem sie umgebenden Leben der Kirche und der Welt hin, sondern vor allem und entscheidend Oberlicht hat; will sagen: offen ist vom Himmel, von Gottes Werk und Wort her, und offen zum Himmel, zu Gottes Werk und Wort hin“³⁶. Dieses Oberlicht ist nicht ein Faktor neben anderen gleichwertigen Faktoren. Es ist die Grundhaltung in der theologischen Deutung der Zeichen der Zeit, denn es geht hier nicht primär um Interpretation von neutralen Ereignissen oder um Reflexion über die zeichenhaften Gestaltwerdungen des objektiven Geistes, es geht hier primär um das in der Kraft des Geistes fortwirkende Christusereignis und seine sich ständig neu erschließende Offenbarung durch diese zeichenhaften Gestaltwerdungen. „Das heißt aber, daß theologische Arbeit – der Schleier ihres Denkens und Redens muß immer durchsichtig bleiben – eigentlich und wahrhaftig in Gestalt eines liturgischen Aktes, als Anrufung Gottes, als Gebet zu ihm stattfinden muß“³⁷.

Der Theologe kann also nur im Umgang mit Christus und seinem Geist zu dieser Neuerschließung der Offenbarung kommen. Seine hermeneutische Aufgabe besteht eben darin, die Christusbotschaft im Verstehenshorizont einer Epoche zu übersetzen. Dazu gehört aber wesentlich, daß er persönlich diese Botschaft verstanden und erfahren hat. Die existentielle Begegnung des Theologen mit dem Handeln Gottes in seinem Leben befähigt ihn zu einer tieferen existentialen Deutung dieses Handelns in seiner Epoche.

³³) Vgl. M. McGrath, *Présentation de la Constitution "L'Eglise dans le monde de ce temps"*, in: *L'Eglise II*, 19.

³⁴) a.a.O., 28.

³⁵) Zu einem Versuch in dieser Richtung vgl. K. Rahner - N. Greinacher, *Die Gegenwart in der Kirche. Theologische Analyse der Gegenwart als Situation des Selbstvollzugs der Kirche*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie II/1*, 178-276.

³⁶) K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, München-Hamburg 1968, 126.

³⁷) a.a.O., 129.

Das soll nicht bedeuten, als ob diese personale Begegnung die Last und die Verantwortung der wissenschaftlichen Reflexion und redlichen Auseinandersetzung mit den Zeichen der Zeit ersparen könnte. Dann gäbe es nur eine „fromme“ Theologie, die sicher eine defiziente Form der Theologie ist. Trotzdem gehört der existentielle Bezug zum Handeln Gottes und die Antwort darauf zum Fundament, von dem aus man echte Theologie betreiben kann; denn Theologie und Heiligkeit sollten zusammengehören. Letzten Endes sind die Heiligen in ihrer charismatischen Sendung die großen Deuter der Zeichen der Zeit, oder besser gesagt: sie sind selbst Zeichen der Zeit, die Gott inmitten einer Epoche setzt. „Der Geist gibt auf die brennenden Fragen der Zeit das Stich- und Lösungswort. Selten in Form einer abstrakten Abhandlung (solche zu verfassen überläßt er den Menschen), fast immer in der Gestalt einer neuen, konkreten, übernatürlichen Sendung, in der Schaffung eines Heiligen, der für seine Zeit die Botschaft vom Himmel ist, die jetzt fällige Auslegung des Evangeliums, der dieser Zeit geschenkte Zugang zur allzeitlichen Wahrheit Christi. Wie sollte Leben anders ausgelegt werden als durch Leben?“³⁸

Die Deutung der Zeichen der Zeit verlangt also ein zweifaches vom Theologen: eine vertiefte wissenschaftliche Zeitanalyse – ergänzt durch den interdisziplinären Dialog – einerseits, andererseits eine vertiefte Glaubenshaltung; denn die Zeichen der Zeit sind letztlich nur durch das Wirken des Geistes in ihrer theologischen Dimension erfassbar. Ein Wirken, das für den nicht nur intellektuell, sondern auch im Glauben redlichen Theologen ein ständiger Ansporn zum Erlangen und Bewahren des ihm zugeordneten prophetischen Charismas bedeutet.

Zusammenfassung

Im zweiten Teil unserer Überlegungen ging es darum, die theologische Bedeutung der Zeichen der Zeit aufzuzeigen. Wir haben zuerst das biblische Verständnis der Zeichen der Zeit erhellt und danach die Verwendung unserer Kategorie in lehramtlichen Äußerungen der Kirche, wobei sie nach einer Entwicklung schließlich in der Pastoral-konstitution – besonders in Nr. 11 – eine große theologische Relevanz bekommt sowohl für eine dialektische Bestimmung der Beziehungen von Kirche und Welt als auch für die christliche Existenz. Diese Relevanz besteht darin, daß in der Deutung der Zeichen der Zeit die Kirche und die Christen auf die Antriebe des Geistes antworten. Denn der Geist wirkt nicht nur in der Kirche, sondern ist auch tätig in den geschichtlichen Gestaltwerdungen des objektiven Geistes.

Durch die prophetische Deutung der Zeichen der Zeit tauchen neue Offenbarungs-konstellationen auf. Die ein für allemal gegebene Offenbarung Christi erschließt sich somit in der Kraft des Heiligen Geistes in immer neuer geschichtlicher Weise für Erkennen und Handeln.

³⁸) H. U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte*. Ein Grundriß, Einsiedeln 1950, 50 f.

Der Mensch im Marxismus und in der Schönstattbewegung (Schluß)

Von Herta Schlosser

Zusammenfassung

Der nur teilweise beantworteten und noch weiter präzisierten Frage, warum Vertreter des Marxismus-Leninismus Religion als Politikum interpretieren, wurde am Gegenstand der Schönstattbewegung an zwei Teilaspekten der aufgestellten These weiter nachgegangen: 1. Eine direkte und unmittelbare Teilnahme der Schönstattbewegung am politischen Kampf ist auch die Beeinflussung durch Weitergabe aktueller politischer Gehalte in religiösen Bildern, Symbolen und Kürzeln. 2. Die eigentliche politische Gefährlichkeit – und auf diesen Teilaspekt lag der Schwerpunkt der marxistisch-leninistischen Studie von 1962 – besteht in der indirekten, mittelbaren politischen Betätigung, nämlich in der Schaffung eines neuen Menschentyps. Durch moderne psychologisch-pädagogische Methoden und eine entsprechende Organisationsform gelinge es der Schönstattbewegung, ein exklusives religiöses Bewußtsein zu schaffen, das heißt: den ganzen Menschen zu erfassen, zu aktivieren und auf eine antikommunistische Tätigkeit zu bringen. So sei die Schönstattbewegung in ihrem Wesen reaktionär, in der Anpassungsform aber entspreche sie progressiv den Zeitbedürfnissen.

Bezüglich der weltanschaulichen Positionen zeigte sich, daß die Vertreter des Marxismus-Leninismus ihre „wissenschaftliche“ Weltanschauung unversöhnlich der Glaubensposition gegenüberstellen. Dieser grundsätzliche Widerspruch zwischen Wissen und Glauben wird vom Standpunkt des an die Offenbarung glaubenden Menschen aus in differenzierter Weise gesehen. Glaube ist personaler Struktur und umfaßt mehr als den erkenntnismäßigen Gesichtspunkt. Hinsichtlich dessen aber beruht Glaube auf Vermittlung durch Zeugnis. Was die bezeugten Offenbarungswahrheiten betrifft, so schließen sich Wissen und Glauben grundsätzlich und geschichtlich uneinholbar aus. Während also die Vertreter des Marxismus-Leninismus daran festhalten, der Vernunft sei grundsätzlich alles erfassbar (wenn auch in einem unendlichen historischen Prozeß), bleibt der gläubige Mensch grundsätzlich offen für das Geheimnis. Darüber hinaus ergänzen sich Wissen und Glauben im Sinne einer gegenseitigen Hilfsfunktion: Wissen für den „Gegenstand“ des Glaubens in der Form der *praeambula fidei*; Glaube, indem er die wissenschaftliche Erkenntnis hypothetisch auf bestimmte Inhalte zu richten vermag.

Auf Grund dieser Beziehung zwischen Wissen und Glauben wurde am exemplarischen Fall der Schönstattbewegung die Theorie des Glaubensvollzuges nach dem „praktischen Vorsehungsglauben“ analysiert und dadurch verdeutlicht, in welcher Weise Glaubensgewißheit und in welcher Weise „intersubjektiv transmissibles Wissen“ gewonnen werden kann. Glaubensgewißheit, so zeigte sich, erreicht nie einen so hohen Grad, daß sie einerseits für den Glaubenden selbst das Wagnis ausschließt, andererseits, daß der Nicht-

Glaubende sie auf Grund stringenter Beweise nachvollziehen könnte. Während es sich unter gnoseologischem Gesichtspunkt nach dem Selbstverständnis der Schönstattbewegung um Deutung der Gesamtwirklichkeit handelt, verstehen die Vertreter des Marxismus-Leninismus ihre Weltanschauung als wissenschaftliche, und zwar als einzige wissenschaftliche Weltanschauung.

Entgegen der Auffassung marxistisch-leninistischer Religionsinterpreten, Glaubensvollzug und wissenschaftliche Erkenntnis schließen sich im erkennenden Subjekt aus oder haben mindestens eine unüberbrückbare Diskrepanz zur Folge, befreit gerade die existentiell-totale Bindung an die absolute Person von starrem Festhalten an äußeren Formen, seien es Denksysteme, seien es Ordnungsformen realer Gebilde. Am konkreten Fall der Schönstattbewegung zeigte sich, daß der Standpunkt „gläubiger Voreingenommenheit“ das erkennende Subjekt keineswegs an weltimmanenter Wirklichkeitserkenntnis hindert, sondern es gerade dafür disponiert. Die Ausführungen verdeutlichen, daß Pater Kentenich unter Berücksichtigung der genannten Erkenntnisquellen und Auswertung der beschriebenen Methoden viele Erkenntnisse im Bereich der Problematik menschlicher Existenz gewann.

Nach marxistisch-leninistischer Auffassung stehen nicht nur Wissen und Glauben unveröhnlich einander gegenüber, sondern weltimmanente und welttranszendente menschliche Vollendung schließen sich überhaupt grundsätzlich aus. Gemeinsam ist der christlichen und marxistisch-leninistischen Weltanschauung, den historisch-konkreten Menschen als den unvollendeten, aber auf dem Wege zur Vervollkommnung befindlichen zu sehen. Wie dargelegt, ist jedoch sowohl die Begründung, warum der konkrete Mensch nicht vollendet ist, als auch die Vollendungsmöglichkeit unterschiedlich. Am spezifischen Fall der Schönstattbewegung wurde deutlich, daß trotz der realistischen Einschätzung der menschlichen Natur christliche Existenzweise durchaus nicht nur als welttranszendent, sondern auch als weltimmanent vollendbar verstanden wird, und dies tiefer und reicher als vom Marxismus-Leninismus postuliert. Das gilt nicht nur für die Selbstverwirklichung des Menschen, sondern auch für die Weltgestaltung. Entgegen marxistisch-leninistischer Auffassung, die Jenseitsausrichtung sei ein Hindernis für beides, da sie den Menschen ganz auf die Fiktion eines Transzendenten konzentrierte, wurde am untersuchten Spezialfall deutlich, daß sich Immanenz und Transzendenz nicht grundsätzlich ausschließen. Auf die Aktivität der Schönstattbewegung weist allerdings der marxistisch-leninistische Interpret in anderem Zusammenhang selbst nachdrücklich hin. Dem je einzelnen Christen ist zwar auf Zukunft ausgerichtete, aber dennoch gegenwärtig mögliche Entfaltung und Gestaltung gewährt. Denn das, was der je einzelne Christ im Hier und Jetzt schöpferisch in der Selbst- und Weltgestaltung beginnt, gelangt auch für den je einzelnen – sofern er das Begonnene durchhält – zur vollen Ausreifung. Der je einzelne Vertreter des Marxismus-Leninismus dagegen lebt auf eine zwar weltimmanente, für den je einzelnen aber transzendente und daher fiktive Vollendungsmöglichkeit in Selbst- und Weltgestaltung hin. Dasselbe gilt sinngemäß für die einzelnen historischen Epochen.

Christlicher und marxistisch-leninistischer Weltanschauung ist es gemeinsam, Geschichte als Einheit aufzufassen. Aber die beiden Konzeptionen unterscheiden sich grundsätzlich nicht nur im Ausgangspunkt, sondern auch im Ziel. Denn nach marxistisch-leninistischer Auffassung ist die Geschichte ein mit naturgesetzlicher Notwendigkeit sich vollziehender Prozeß, nach theistischer Geschichtsauffassung dagegen personaler Dialog. Während also nach marxistisch-leninistischer Auffassung im historischen Prozeß durch Kenntnis und Auswertung der Gesetzmäßigkeiten die Materie und die auf materieller Basis aufruhende Gesellschaft und Geschichte dem Menschen mehr und mehr verfügbar wird, wird nach theistischer Geschichtsauffassung die absolute Person dem Menschen nie verfügbar. Denn schon im interpersonalen menschlichen Bezug sind die Partner der gegenseitigen Verfügbarkeit entzogen und gehören einander nur insofern, als sie sich in Freiheit für einander entscheiden und eine vorübergehende oder dauernde, je nach Entscheidung gradmäßig unterschiedliche Beziehung zu einander eingehen. Gott hat sich im historischen Prozeß zwar als der Eine und zugleich Dreipersonale – als Person und Persongemeinschaft – geoffenbart; dennoch setzt der Dialog mit ihm von seiten der menschlichen Person ein freies Ja oder Nein voraus. Mit anderen Worten: Gott ist zwar der Haupthandelnde in der als „creatio continua“ aufgefaßten Geschichte, aber die Realisation seines Planes in der Zeit hängt nach seinem Willen vom freien Ja oder Nein der menschlichen Person mit ab. Die dynamische Beziehung zwischen Gott und Mensch ist daher keine Fiktion im Bewußtsein der Gläubigen, sondern in immer neuen geschichtlichen Ansätzen und Einbrüchen historisch wahrnehmbare Realität, für den Nicht-Glaubenden allerdings nur in der Auswirkung.

Die menschliche Person wird durch ihre freie Entscheidung geschichtsschöpferisch, wie es beispielsweise am repräsentativen Ja Mariens ersichtlich wird. Nur aus diesem Verständnis der Bedeutung der Zweitursachen, deren Eigengesetzlichkeit und Eigenwertigkeit – also auch die freie Entscheidungs- und Durchsetzungsfähigkeit der menschlichen Person – voll ins Spiel kommt, ist die Berücksichtigung des Marianischen begreifbar. Entgegen marxistisch-leninistischer Auffassung, die Mariologie sei eine politisch mißbrauchte Perversion der katholischen Glaubenslehre, zeigte sich die sinngemäße Zuordnung des Marianischen zu den übrigen Glaubenswahrheiten am spezifischen Fall der Schönstattbewegung. Während der Vertreter des Marxismus-Leninismus das Marianische als „Schwerpunkt der schönstättischen Ideologie“ bezeichnet, wurde deutlich, daß die Weltanschauung der Schönstattbewegung entsprechend der Offenbarungswahrheiten vom dreieinen Gott und der Menschwerdung geprägt und daher ausgesprochen patrozentrisch ist, bei voller Integration der Mariologie.

Gemeinsam ist marxistisch-leninistischer und christlicher Weltanschauung, im geschichtlichen Verlauf Gesetzmäßigkeiten zu entdecken. Während aber nach marxistisch-leninistischer Weltanschauung die Geschichte mit naturgesetzlicher Notwendigkeit verläuft, sind nach theistischer Geschichtsauffassung die Gesetzmäßigkeiten personaler Struktur. Der Dialog zwischen Gott und Mensch ist, heilsgeschichtlich gesehen, ein Bund. Die Heilsgeschichte vollzieht sich im Rhythmus von Verheißung seitens des über-

natürlichen Bündnispartners, die jeweils an eine Bedingung geknüpft ist, Einlösung der Bedingung seitens des menschlichen Bundespartners und Erfüllung der Verheißung durch den jenseitigen Bundespartner. Wie dargelegt, entwickelte sich auch die Schönstattbewegung aus der personalen Begegnung zwischen Gott und Mensch im gegenseitigen „Liebesbündnis“, einer Konkretisierung und Ausfaltung des Taufbundes. Die Schönstattbewegung als Gliedgemeinschaft der katholischen Kirche versteht ihren Dialog als realen, originellen Nach- und Mitvollzug der Heilsgeschichte im historisch gewordenen und – nach ihrem Selbstverständnis – von der Geschichte bestätigten Liebesbündnis. Denn auch die Geschichte der Schönstattbewegung vollzog sich im Rhythmus von Verheißung und Erfüllung, und zwar gleichsam in konzentrischen Kreisen, so daß sich auf jeweils höherer Stufe der Prozeß von Verheißung und Erfüllung wiederholte. Derjenige ist Mitglied der Schönstattbewegung, der die Stadien des geschichtlich entfalteten Liebesbündnisses in seiner eigenen Lebensgeschichte entsprechend der individuellen Veranlagung und Konstellation freiwillig nachvollzieht. Diese zeitgemäße Ausprägung des heilsgeschichtlichen Gottesbundes ist Motiv des Menschen- und Gemeinschaftsbildes der Schönstattbewegung und in seiner Ganzheit als spezifisches Gestaltungsprinzip Prototyp für die individuelle und soziale Lebensgestaltung ihrer einzelnen Mitglieder und Gliedgemeinschaften.

Auf Grund der in wenigen Elementen gegenübergestellten Positionen war zu dem ersten der genannten Teilaspekte marxistisch-leninistischer Deutung der Schönstattbewegung unter weltanschaulichem Gesichtspunkt zu antworten, daß die von der Schönstattbewegung gebrauchten Bilder, Wortkürzel und Symbole, die der Vertreter des Marxismus-Leninismus als Medium für politische Gehalte deutet, im Selbstverständnis der Schönstattbewegung Ausdruck für die „Realität der Übernatur“ sind, auf die hin die gläubige Person bzw. Personengemeinschaft das Leben entwirft und im Dialog vollzieht.

Hinsichtlich des zweiten Teilaspektes ergab sich vom weltanschaulichen Standpunkt der Schönstattbewegung aus, daß diese unter dem Typ des „neuen Menschen“ als diesseitigem Bündnispartner den bis in die personale Tiefenseele hinein von Gott erfaßten Menschen versteht, der in einer lokal zentrierten Gemeinschaft beheimatet ist. Die Dynamik und Vitalität der Schönstattbewegung aber ist nach ihrem Selbstverständnis nicht, wie der Vertreter des Marxismus-Leninismus interpretiert, Ergebnis der Anwendung moderner psychologisch-pädagogischer Methoden – die zwar auch entwickelt und angewandt wurden –, sondern Frucht der bisherigen Entwicklung und Erwartung der weiteren Entfaltung des historischen Liebesbündnisses, das in theologischer Sicht Kernstück der Anthropologie der Schönstattbewegung ist.

Als Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse ist zur marxistisch-leninistischen Behauptung der Beziehung zwischen Imperialismus und „politischem Katholizismus“ zunächst zu sagen, daß eine „ökonomische und politische Verflechtung“ generell nicht nachzuweisen ist, daß die „ideologische Verflochtenheit“ aber aus der Kontroverse

eines weltanschaulichen Apriori – letzteres im Sinne einer Voraussetzung verstanden, die nicht ohne weiteres evident ist – resultiert. Auf die Frage, warum Religion von seiten des Marxismus-Leninismus als politische Phänomene gedeutet wird, ergibt sich die vorläufige Antwort: weil die Vertreter des Marxismus-Leninismus

1. von ihrem gewandelten Selbstverständnis her den Primat des Politischen derart betonen, daß der berechnete Eigenbereich des Politischen überschritten und – in einer Verabsolutierung des Politischen – auf den Eigenbereich des Individualen und Sozialen übergegriffen wird; vor allem aber, weil sie
2. a priori die Möglichkeit eines Transzendenzbezuges ablehnen und daher das, was in Denk- und Lebensweise oder auch im sozialen Gebilde aus der Glaubensposition inspiriert und real wird, einerseits synthetisch zum Imperialismus, andererseits antithetisch zum Kommunismus auslegen.

Anhand des Vergleichs unter weltanschaulichem Gesichtspunkt war nur zu den aus marxistisch-leninistischer Sicht gedeuteten „politisch“ negativen Auswirkungen eines „religiösen Bewußtseins“ Stellung zu nehmen, während hinsichtlich der weltanschaulichen Prämissen selbst höchstens ausgesagt werden kann, wo die größere Wahrscheinlichkeit liegt. Denn vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus betrachtet, stehen sich in den beiden weltanschaulichen Positionen zwei Deutungsversuche der Gesamtwirklichkeit gegenüber.

Anders ist es hinsichtlich des Vergleichs der beiden anthropologischen Konzeptionen. Zwar war auch bei diesem Vergleich im Auge zu behalten, daß er nur insofern adäquat ist, als er sich auf Vergleichbares bezog, nämlich auf das Anthropologische in beiden Konzeptionen. In bezug auf dieses ergaben sich Vergleichspunkte, weil sich einerseits die Schönstattbewegung unter anderem auch als sittliche Erneuerungsbewegung versteht und andererseits der Marxismus-Leninismus seinen geschichtlichen Auftrag vor allem als humanistische Mission von weltgeschichtlicher Bedeutung auffaßt.

Damit kommt die vorläufige Antwort auf die Frage, warum Religion von Vertretern des Marxismus-Leninismus als politisches Phänomen interpretiert wird, auch intersubjektiv nachvollziehbar begründet werden. Der Vergleich erbrachte das Ergebnis, daß das Menschen- und Gemeinschaftsbild der Schönstattbewegung unter dem Blickpunkt des Menschseins als solchem nicht reaktionär, sondern progressiv ist. Denn die im vorausgehenden Abschnitt erfolgte Gegenüberstellung der anthropologischen Konzeptionen machte einerseits hinsichtlich des Menschen als Menschen, das heißt: des Menschen als auch innerweltlichen Wesens und nicht nur in seinem Transzendenzbezug, andere Dimensionen der Möglichkeit menschlicher Selbstverwirklichung und Gemeinschaftsgestaltung ersichtlich als die von den Vertretern des Marxismus-Leninismus postulierten. Andererseits zeigte sie, daß innerhalb der Schönstattbewegung in praktischem Versuch, allerdings mit anderer theoretischer Begründung, zum Teil bereits antizipiert ist, was die Vertreter des Marxismus-Leninismus erst als Ergebnis der kommunistischen Gesellschaftsordnung erwarten.

Auch bei dieser Gegenüberstellung ergaben sich Gleichheiten und Ungleichheiten. Zunächst war festzustellen, daß sich bezüglich der Problematik der einzelmenschlichen Existenz im marxistisch-leninistischen Selbstverständnis ein ganz neues Problembewußtsein anbahnt. Beiden Bewegungen geht es um einen neuen Menschentyp in einer neuen Gemeinschaft bzw. Gesellschaft. Während aber der Marxismus-Leninismus den Menschen vor allem als einen gestaltend nach außen gerichteten sieht, der über die schöpferische Kraft der Arbeit über seine Objektivationen sich selbst verwirklicht, geht Pater Kentenich von der Geist-Person aus. Er versteht schöpferische Selbstverwirklichung zwar auch in und durch Werkgestaltung, aber, darüber hinausgehend und diese einschließend, in der Selbst- und Weltgestaltung durch die schöpferische Kraft der Liebe. Während also mit der schöpferischen Kraft der Arbeit vor allem Leistung verbunden ist, geht es bei der schöpferischen Kraft der Liebe um eine geistige Grundhaltung, die sich zwar auch, aber nicht nur in äußeren Leistungen manifestiert.

Daher sind auch Freiheit und Gleichheit in beiden Konzeptionen anders begründet. Während Freiheit und Gleichheit im Marxismus-Leninismus durch die Schlüsselbegriffe im Produktionsprozeß – Arbeit und Eigentum an Produktionsmitteln –, begründet werden, sieht Pater Kentenich Freiheit und Gleichheit in der Würde der Person begründet und von daher leiten sich auch die Prinzipien der Selbstbestimmung der menschlichen Person ab. Die neueste Version marxistisch-leninistischen Selbstverständnisses, Determiniertheit nur für den Produktionsprozeß anzusetzen, für den Bereich des Menschen aber Freiheit, macht noch nicht einsichtig, wo die Prinzipien der Selbstbestimmung liegen. Die marxistisch-leninistische Diskussion um die Begründung einer Ethik ist daher verständlich. Einzelne Vertreter des Marxismus-Leninismus sind der Ansicht, das „sozialistische Menschenbild“ dürfe nicht nur deskriptiv, sondern müsse normativ sein; einzelne fordern sogar Ideale, und zwar nicht ideell vorweggenommene Arbeitsergebnisse, sondern ideell vorweggenommene Modelle im Sinne ganzheitlicher menschlicher Lebensgestaltung. Pater Kentenich sieht eine Lösung in der Theorie und Praxis des „Persönlichen Ideals“ und in den „Gemeinschaftsidealen“. Als Integrationsfaktoren einerseits der Person, andererseits der Gruppen werden Ideale nicht als statische, dem Leben fremd gegenüberstehende und willkürlich gesetzte Größen verstanden. Vom „Persönlichen Ideal“ her integriert die menschliche Person – dasselbe gilt sinngemäß für die Gemeinschaft und die Gliedgemeinschaften – ihre Kräfte und Fähigkeiten bis ins Un- und Unterbewußte zur Spannungseinheit. Im Gegensatz dazu sieht der Marxismus-Leninismus den Menschen vorwiegend als rationales Wesen, wobei sich die Betonung der Erfassung des Emotionalen – die als erlebnishaft Bindung an die Gesellschaft einerseits und als erlebnishaft Aneignung der marxistisch-leninistischen Weltanschauung andererseits erreicht werden soll, etwa durch Feiern – in die Konzeption des durch und durch geplanten und organisierten Welt-, Gesellschafts- und Geschichtsbildes schwer einfügen ließ. Spontaneität verstanden die Vertreter des Marxismus-Leninismus als Entfremdung und werten sie erst neuerdings als positive Gestaltungskraft. Dagegen ist die Problematik der Tiefenseele und ihre Integrierung ins Lebensganze bisher nicht thematisch geworden.

Beide Bewegungen legen großes Gewicht auf Individual- und Sozialerziehung, wobei allerdings Methoden und Prinzipien unterschiedlich sind. Beiden Bewegungen geht es auch um Veränderung und Gestaltung der Verhältnisse. Überraschend dabei ist die Feststellung, daß die mit den Arbeitsbedingungen und dem Verteilungsprinzip zusammenhängenden Postulate, die nach marxistisch-leninistischer Auffassung erst in der kommunistischen Gesellschaft realisierbar sind, in den Kerngemeinschaften der Schönstattbewegung bereits seit Jahrzehnten weitgehend praktiziert werden. Demnach ist die sozialistische Problematik – abgesehen von der Gestaltung der „technischen Basis“, die von Kapitalkonzentration, sei es privatwirtschaftlicher, sei es staatswirtschaftlicher Art abhängt – nicht nur und daher nicht notwendig an die Form einer bestimmten Wirtschaftsordnung gebunden. Damit ist aber über den negativen Beweis hinaus, nämlich daß die katholische Kirche in ihren Gliedgemeinschaften nicht ursächlich mit dem Imperialismus verbunden ist, der positive Beweis erbracht – wenn auch im kleinen Rahmen –, daß die soziale Problematik im wesentlichen vom Geistigen her mitgelöst werden kann. Dabei werden die äußeren Formen als Ausdruck, Sicherung und Mittel einer geistigen Grundhaltung verstanden, keineswegs aber als Garantie für letztere oder gar als deren notwendiges Resultat. Das Gelingen bleibt immer von der freien Entscheidung des Menschen und der Durchsetzung durch ihn abhängig. Das wird im Zusammenhang mit dem organisatorischen und juristischen Aufbau des Sozialgebildes noch deutlicher. Denn auch in diesem Zusammenhang findet sich innerhalb der Schönstattbewegung vieles im praktischen Lösungsversuch antizipiert, was Vertreter des Marxismus-Leninismus für die kommunistische Gesellschaftsordnung postulieren. Während aber in der kommunistischen Gesellschaft vorwiegend durch Organisation und die gemeinsame Aufgabe – also von äußeren Bindungen her – die Gemeinsamkeit erzielt wird, geht es Pater Kentenich vor allem um freiwillige innere Bindungen an höchste Ideale. Im Gegensatz zu den erstrebten freiwilligen Bindungen – denn die Zugehörigkeit zur Schönstattbewegung ist und bleibt freiwillig – macht der Marxismus-Leninismus das seiner Ideologie gemäße höchste Ideal zur Pflicht und sucht seine Ideologie mit Machtpositionen unter der Zielsetzung einer homogenen Menschheitsgesellschaft durchzusetzen. An dieser Stelle wird deutlich, wie von einer weltanschaulichen Position aus der Eigenbereich des Politischen, das tatsächlich nur einen partiellen Anspruch auf den Menschen hat, der institutionell und konstitutionell gesichert werden muß, überschritten wird. Das macht auch verständlich, warum der marxistisch-leninistische Interpret die größte politische Gefährlichkeit der Schönstattbewegung in der Schaffung des neuen Menschentyps sieht, der aus seinem Transzendenzbezug für sich einen als absolut anerkannten Standpunkt einnimmt.

Das Streben nach einer homogenen Menschheitsgesellschaft beim Marxismus-Leninismus steht bei der Schönstattbewegung nicht nur in ihrem hierarchischen Aufbau die Variationsbreite bezüglich Art und Grad der Zugehörigkeit – die in die Entscheidung des einzelnen fällt – gegenüber, sondern auch nach außen hin die Anerkennung der Pluralität weltanschaulicher Positionen. Diese Haltung ist aber nicht nur durch das zeitbedingte Faktisch-Gegebene gefordert, sondern grundsätzlich vom Ansatz her: Wo es eine freie Entscheidung dafür gibt, muß es eine freie Entscheidung dagegen geben können. Denn es zeigte

sich, daß sowohl im Selbstgestaltungsprozeß, in der personalen Begegnung, in der Regierungsweise, als auch im statischen Aufbau des hochdifferenzierten Sozialgebildes der Schönstattbewegung ein einziges dreigliedriges Grundprinzip zur Auswirkung kommt: Freiheit soweit als möglich, Bindung soweit als nötig und Geistpflege soviel als möglich. An dieser Stelle wird die Affinität der Schönstattbewegung zum freiheitlichen Rechtsstaat und der ihm prädisponierten pluralistischen Gesellschaftsordnung deutlich.

Daraus ergibt sich auch in der konkret-historischen Verantwortung – die beiden Bewegungen eigen ist als Ausdruck eines ausgesprochenen Geschichtsbewußtseins – die jeweils unterschiedliche Konzeption. Schließlich konstituieren sich beide Bewegungen aus einer festumrissenen weltanschaulichen Position; während jedoch die Schönstattbewegung ihr weltanschauliches Apriori – die Existenz Gottes – als solches kennzeichnet, hält der Marxismus-Leninismus sein weltanschauliches Apriori – die Nicht-Existenz Gottes – für etwas wissenschaftlich Erweisbares. Nach marxistisch-leninistischer Interpretation ist demnach das Regressive, Reaktionäre und Restaurative der Schönstattbewegung ihr Theismus. Denn wie deutlich wurde, handelt es sich bei ihr nicht um Kirchlichkeit – wie Olof Klohr differenziert –, sondern auch um Gläubigkeit, die allerdings noch andere Dimensionen als die von marxistisch-leninistischer Seite herausgestellten annimmt: die in die Tiefe personaler Existenz, in die Breite mitmenschlicher Verbundenheit und in die Konkretheit historischer Verantwortung.

Als Zusammenfassung des Ergebnisses der vorliegenden Arbeit ist zu sagen, daß auf die marxistisch-leninistische Begründung von der ökonomischen, politischen und ideologischen „Verflechtung“ des „politischen Katholizismus“ mit dem Imperialismus nicht nur in negativer, sondern auch in positiver Entgegnung geantwortet werden konnte:

1. negativ, wie bereits aufgezeigt, weil eine ökonomische und politische Beziehung zwischen Schönstattbewegung und Imperialismus von marxistisch-leninistischer Seite nicht nachgewiesen werden konnte, während es sich bei den entgegengesetzten „ideologischen“ Positionen um eine weltanschauliche Prämisse handelt.
2. Positiv war die Entgegnung durch den aus dem Vergleich der anthropologischen Konzeptionen erbrachten Beweis, daß innerhalb der Schönstattbewegung im praktischen Lösungsversuch zum Teil vorliegt, was die Vertreter des Marxismus-Leninismus als Ergebnis der kommunistischen Gesellschaft erst erwarten.

Die vorläufige Antwort auf das Warum der politischen Interpretation der Religion von seiten des Marxismus-Leninismus hat sich bestätigt,

1. weil sich gezeigt hat, daß von einer weltanschaulichen Bewegung, die ausdrücklich Homogenisierung der Menschheitsgesellschaft anstrebt, der berechtigte Eigenbereich des Politischen notwendigerweise überschritten und der Mensch nicht nur partiell, sondern total beansprucht wird, und
2. weil die marxistisch-leninistische Weltanschauung von der Prämisse der Nicht-Existenz Gottes ausgeht und die Vertreter des Marxismus-Leninismus diese dogmatische Position für wissenschaftlich begründbar halten.

Das Jahr 1944 in Dachau

Von Engelbert Monnerjahn

Am Beginn des Jahres 1944 konnte es für Einsichtige kaum noch einen Zweifel geben, daß Deutschland den Krieg, den es vor mehr als vier Jahren begonnen hatte, als Verlierer beenden würde. Von seinen Hauptverbündeten hatte Italien nach dem Sturz Mussolinis am 25. Juli 1943 unter der Regierung des Marschalls Badoglio Anfang September mit den Alliierten einen Waffenstillstand geschlossen und am 13. Oktober Deutschland sogar den Krieg erklärt. Das Jahr 1944 sollte die Kapitulation weiterer Verbündeter bringen: im August die Rumäniens, das ebenfalls gleichzeitig auf die Seite der Gegner trat (Kriegserklärung am 25. August); im September die Finnlands, die für die Deutschen besonders schmerzlich war. Am 19. März bereits mußte die deutsche Wehrmacht Ungarn besetzen, um einen Seitenwechsel dieses Landes zu verhindern.

An allen Fronten war im Laufe des Jahres 1943 die Initiative an die Alliierten übergegangen. Zu See hatte die deutsche U-Boot-Flotte der gegnerischen Schifffahrt zwar bedeutende Verluste zugefügt, dabei aber selber Einbußen in einem solchen Maße erlitten, daß die Schlacht im Atlantik als verloren angesehen werden mußte. Nicht minder deutlich setzte sich 1943 die Luftwaffe der Alliierten gegenüber der deutschen durch, die ihre Aufgabe, sowohl die kämpfende Truppe an der langgezogenen Front zu unterstützen wie auch der Heimat Schutz gegen feindliche Luftangriffe zu bieten, immer weniger erfüllen konnte.

Gewaltig waren auch die territorialen und personalen Verluste der deutschen Wehrmacht zu Lande: Im Osten gelang es der Sowjet-Union nach der deutschen Niederlage in Stalingrad bis 1944 alle durch die deutsche Sommeroffensive 1942 gemachten Eroberungen, vor allem die Ukraine, zurückzugewinnen. Am 3. Januar 1944 erreichte der sowjetische Vormarsch die alte polnische, am 8. April die tschechoslowakische und am 10. April die rumänische Grenze. Im Süden war es am 13. Mai 1943 zur Kapitulation des Afrikakorps gekommen. Es erfolgten mit einer geradezu unwiderstehlichen Präzision die Landungen der verbündeten Engländer und Amerikaner auf Sizilien (10. Juli) und auf dem italienischen Festland (3. September Kalabrien, 9. September Salerno) sowie im Januar 1944 bei Anzio und Nettuno. Schließlich wurde mit der erfolgreichen Landung der westlichen Alliierten in der Normandie am 6. Juni 1944 die Schlußphase des Krieges in Europa eingeleitet.

Niemand durfte indessen damit rechnen, daß der Krieg bald zu Ende gehen würde. Die deutsche Wehrmacht stellte noch immer eine höchst kampferprobte und nach wie vor kampfgewillte Truppe dar. Auch die deutsche Rüstungsproduktion nahm, seitdem Albert Speer 1942 Minister für Bewaffnung und Munition geworden war, trotz der vermehrten anglo-amerikanischen Bombenangriffe bis Mitte des Jahres 1944 einen erstaunlichen, freilich verspäteten Aufschwung. Schließlich war klar, daß die nationalsozialistische

Führung des Reiches, vor allem bestehend aus Hitler und den Fanatikern, die ihn umgaben, von sich aus nicht an eine Beendigung des Krieges denken würde.

Auch die Alliierten stellten sich auf einen noch länger dauernden Krieg ein und widmeten ihren militärischen Unternehmungen gegen Deutschland die sorgfältigste Vorbereitung, auch wenn das, wie im Falle der Errichtung der „zweiten Front“ in Westeuropa, zu mehrfacher Verschiebung und zu Unstimmigkeiten der Amerikaner und Briten mit den Russen führte.

Im Konzentrationslager Dachau machte dieser für Deutschland ungünstige Verlauf des Krieges sich auf die verschiedenartigste Weise bemerkbar, am meisten zunächst dadurch, daß immer mehr Häftlinge in Außenlager verlegt wurden, um dort in der Rüstungsproduktion eingesetzt zu werden – so in München-Allach (Bayerische Motorenwerke), in Augsburg (MAN, Messerschmitt), in Landsberg (Dynamit AG), in Kaufbeuren (Dornier-Werke) und in Friedrichshafen (Zeppelin-Werke). Allerdings nahm dabei die Zahl der Insassen des Haupt- und Stammlagers in Dachau keineswegs ab, da speziell mit dem Jahr 1943 wieder ein erhebliches Ansteigen der nach Dachau verbrachten Gestapogefangenen zu verzeichnen war. Das Jahr 1944 sah sogar wieder neue, größere und grauenhafte Elendstransporte in Dachau ankommen. Traurige Berühmtheit erlangte ein Zug von verhafteten Franzosen, der, von Compiègne kommend, am 5. Juli in Dachau einlief. Unter allen Berichten, die wir darüber besitzen, so von dem lothringischen Pfarrer Goldschmidt, von dem Jesuitenpater Lenz, dem polnischen Seminarregens und späteren Bischof Korszynski, von Edmond Michelet und Edgar Kupfer-Koberwitz, hat der von Joseph Joos die genauesten und wohl auch verlässlichsten Zahlen: nach den Laufzetteln sollte der Transport 2.582 Mann bringen. „Es kamen nur 952 Lebende und 483 Tote. Die anderen Toten waren bereits unterwegs ausgeladen worden“ (Joos, *Leben auf Widerruf*, S. 147).

Von den Luftangriffen der amerikanischen und britischen Bomber blieb das eigentliche Schutzhaftlager Dachau verschont. Nach Aussagen alliierter Flugzeugführer waren seitens der alliierten Oberkommandos eigens entsprechende Befehle erteilt worden. Lediglich in der Nacht vom 2. auf den 3. Oktober 1943 fiel ein brennender Leuchtschirm auf die sogenannte Effektenkammer des Lagers, deren Dachstuhl daraufhin mit den dort deponierten Habseligkeiten von ca. 20.000 Gefangenen in Flammen aufging. Wohl wurde der Bereich der SS, der dem Schutzhaftlager benachbart war, am 13. Juni 1944 bombardiert, und dabei kamen nach Pater Lenz leider auch etwa zwölf Häftlinge ums Leben. Ebenso mußten nicht wenige Häftlinge, die außerhalb Dachaus in Rüstungsbetrieben eingesetzt waren, unter den zunehmenden Bombenangriffen ihr Leben lassen, so, nach dem Bericht von Kupfer-Koberwitz, bei einem Bombardement der Messerschmitt-Werke in Augsburg Ende Februar 1944, allein etwa zweihundert. Die etwa 1.200 Brandbomben hingegen, die nach Pater Fischer am 31. Juli 1944 in die Plantage fielen, verletzten keinen der dort arbeitenden Häftlinge.

Natürlich belebte der Gang des Krieges bei allen Häftlingen die Hoffnung auf ein Ende der Unfreiheit, Leiden und Greuel des Konzentrationslagers nicht wenig. Zugleich stieg

jedoch auch die bange Frage auf, was die Nationalsozialisten und besonders die SS gerade mit den Konzentrationslagern und deren Insassen beginnen würden, wenn es zum Ende des Krieges mit der Niederlage Hitlers und seiner Genossen kommen würde.

Für Pater Kentenich und die Gemeinschaft der Schönstätter in Dachau brachte das Jahr 1944 sowohl die stärkste Ausweitung wie auch den Höhepunkt und die größte Fruchtbarkeit der Arbeit, die mit der doppelten Entscheidung vom 25. März 1943 eingeleitet worden war. Im Laufe der ersten Monate veranlaßten Ereignisse, die noch näher darzustellen sind, Pater Kentenich noch mehr, als er es 1943 getan hatte, sich aus der öffentlichen Tätigkeit auf Block 26 zurückzuziehen und auf seine Gründeraufgabe am Schönstattwerk zu konzentrieren. Er wollte die Chance, die Gott ihm offensichtlich in Dachau bot, so vollkommen wie möglich nützen.

So sehen wir, wie 1944 sowohl seine brieflich-literarische Aktivität im Dienste der Leitung des Schönstattwerkes außerhalb des Lagers als auch seine inspiratorisch-pädagogische Tätigkeit unter den Schönstattgruppen im Lager erheblich zunimmt. Im Januar 1944 wird der „Hirtenspiegel“ vollendet, im März eine längere Abhandlung mit dem Titel „Marianische Werkzeugsfrömmigkeit“ in Angriff genommen. Im Sommer entstehen die Schönstatt-Horen, im September der Werkzeugs-Kreuzweg; im Spätjahr schließlich eine Reihe bedeutender Gebetstexte, die inzwischen in der Schönstattfamilie klassische Geltung erlangt haben. Zwischendurch verfaßte Pater Kentenich zwei grundlegende Studien über „Schönstatt als Gnadenort“ und „Fatima und Schönstatt“, mit denen er von Dachau aus in die innerkirchlichen Auseinandersetzungen um Schönstatt eingriff. Endlich sollte das Jahr 1944 das 25-jährige Jubiläum der Gründung des Apostolischen Bundes am 20. August 1919 in Dortmund-Hörde und in Verbindung mit dem 30. Gründungstag des Gesamtwerkes am 18. Oktober die „dritte Gründungsurkunde“ erleben.

Dieses umfangreiche Arbeitspensum konnte nur geleistet werden, weil die materiellen Verhältnisse in Dachau gegenüber den früheren Jahren, besonders infolge der regelmäßig eintreffenden Lebensmittelpakete, einigermaßen erträglich geworden waren. Pater Fischer konnte so unter dem 5. März seine Angehörigen wissen lassen: „Mir geht es – Gott sei Dank – noch recht gut. Auch für Kleidung, wonach Ihr Euch liebevoll erkundigt, ist recht gesorgt.“ Wie schwach es trotzdem nach wie vor um die Gesundheit der Häftlinge bestellt war, das mußte Kaplan Dresbach im Sommer 1944 am eigenen Leibe erfahren: als er am 8. Juni mit anderen Leidensgefährten in die Umgebung von Dachau bei Erntearbeiten eingesetzt wurde, brach er nach der Rückkehr ins Lager beim abendlichen Zählappell ohnmächtig zusammen.

Ähnlich wie das Jahr zuvor konnten auch 1944 bestimmte Tage von den Schönstattgruppen gemeinsam begangen werden. Den Namenstag Pater Kentenichs kündigte Pater Fischer schon im Brief vom 6. Februar an: „Zum Namenstag am 19. wird also Theo wieder nachmittags um $\frac{1}{2}$ 4 Uhr das hl. Meßopfer feiern. Simon darf sicher ministrieren. Theos Angehörige von nah und fern werden selbst in ernster Notzeit innigen Anteil nehmen.“ Über die vollzogene Namenstagsfeier berichtet der Brief vom 1. April: „Das

St. Josefsfest wurde ja wie vorgesehen in Theos kleinem Kreise pünktlich um $\frac{1}{2}$ 4 Uhr begangen, sicher noch etwas stiller als voriges Jahr, da wegen ‚dauernder Luftgefahr‘ unsere auswärts wohnenden Angehörigen am hl. Meßopfer leider nicht teilnehmen konnten . . .“ Auf was Pater Fischer mit der Wendung von der „dauernden Luftgefahr“ anspielt, wird noch zurückzukommen sein. Für sich selber hatte Pater Fischer beim Lagerkaplan zur Zelebration der hl. Messe zwei Marienfeiertage erbeten: Maria Verkündigung und Königin der Apostel.

Auch Kaplan Dresbach konnte 1944 zweimal zelebrieren: das erste Mal am 22. Februar, das zweite Mal am 11. Juni, dem 3. Jahrestag seiner Verhaftung. Zu dem letztgenannten Anlaß knüpfte er am Tage zuvor im Brief an seine Schwester einige Meditationen an, die, wohl angeregt durch die Invasion der Alliierten in der Normandie am 6. Juni, den Blick auf das Ende des Krieges und der Haftzeit gehen lassen: „Das vierte und, so Gott will, letzte oder nichtletzte Jahr dieser Sorte wird begonnen mit viel Gebet und reichem Segen und morgen früh um 4.30 h mit der Zelebration, in die alle eingeschlossen sind, die es angeht . . . Und dabei will sich eine stille, zähe Hoffnung nicht aus dem Herzen weisen lassen, nämlich: daß das vierte nicht zu Ende gehe, es sei denn vorzeitig . . .“

Auch ein kleines Jubiläum im Leben Pater Kantenichs ließ die Schönstattgemeinschaft in Dachau nicht ohne Gedenken vorübergehen: den 40. Jahrestag seines Eintritts in das Noviziat in Limburg mit der dabei erfolgten Einkleidung am 24. September 1904, dem Fest der Gottesmutter von der Befreiung der Gefangenen. Im Brief Kaplan Dresbachs vom gleichen Tag fand das Gedächtnis folgenden, etwas humorvollen Niederschlag: „Der heutige Tag ist nicht nur bedeutsam durch das Andenken an die Gottesmutter, die sich so sehr der Gefangenen annimmt, sondern auch als Jahrestag: Vor 40 Jahren nämlich kaufte Vater sich an diesem Tag seinen Hochzeitsanzug. Deswegen haben wir Grund zum Danken. Wie ist doch in all dieser Zeit seine Familie groß und stark geworden, bis zu seinen Söhnen, denen er jetzt noch mitten im Frontgeschehen die alten Ideale vorlebt. Ich meine, ich müßte alle, die daran Anteil nehmen . . ., bitten, danken zu helfen, und das tüchtig. Und ein Anliegen muß uns in diesen Wochen der Gedenktage und Jubiläen erfüllen: daß er sein Lebenswerk ausbauen und zur Vollendung führen dürfe . . .“

Mit der für Deutschland ungünstigen Entwicklung des Krieges hing es zusammen, daß die SS-Führung im Lager Dachau 1944 die Dinge nicht mehr so fest im Griff hatte wie in früheren Jahren. Eine wichtige Rolle spielte dabei die schon erwähnte Tatsache, daß die Häftlinge, je länger der Krieg dauerte und je verlustreicher er für Deutschland verlief, immer zahlreicher in der Kriegsindustrie beschäftigt werden mußten. Das brachte sie in vielfältigen Kontakt mit Zivilarbeitern, und dadurch wurde es wesentlich leichter, verbotene Verbindungen anzuknüpfen und von SS und Gestapo unkontrolliert auszunützen, zumal es unter den Zivilisten immer mehr solche gab, die sich nicht scheuten, den Gefangenen Sympathie zu bezeigen. Ferner machte sich bemerkbar, daß immer mehr Angehörige der SS-Wachmannschaften, die ursprünglich für den Dienst in den Konzentrationslagern ausgebildet worden waren, zur kämpfenden Truppe versetzt wurden, um die immer größer werdenden Lücken einigermaßen aufzufüllen. Ihre Stelle nahmen

ältere, oft mehr oder weniger zur SS gezwungene Männer ein, die ihren Dienst korrekt versehen wollten, aber für Quälereien an den Gefangenen nichts übrig hatten. Wenn auch die Schlüsselpositionen des Lagers, angefangen vom Schutzhaftlagerführer über die Rapport- und Arbeitseinsatzführer noch immer von Vertretern der ursprünglichen SS-Wachmannschaften besetzt waren, so fing doch, wie Michelet sich ausdrückt, der Mechanismus an, in Unordnung zu geraten. Die Entdeckung der Geheimverbindungen, die Carls, Schrammel und andere angeknüpft hatten, Ende 1943, schien dem Reichssicherheitshauptamt in Berlin ein deutliches Zeichen, daß die Dinge in Dachau zu weit gediehen waren; man entschloß sich, durch eine Kommission einzugreifen und Ordnung zu schaffen. Im Zusammenhang mit diesem Entschluß fand im März 1944 ein Wechsel in der Leitung des Konzentrationslagers Dachau statt: für den relativ milden Lagerkommandanten Weiß kam Sturmbannführer Weiter und für Schutzhaftlagerführer von Redwitz Obersturmführer Ruppert, dem vom Lager Natzweiler im Elsaß her, wo er zuletzt gewesen war, der Ruf eines unberechenbaren, scharfen Mannes vorausging.

Vor diesen Märztagen aber gelang den Marienschwestern noch einmal ein Besuch bei Pater Fischer auf der Plantage — der letzte.

(Der Beitrag ist einer Gesamtdarstellung des Lebens und Wirkens Pater Kentenichs von 1933 bis 1945 entnommen, die voraussichtlich im nächsten Jahr in Buchform erscheinen wird.)

Um die Zukunft ignatianischer Spiritualität

Distanz schafft Überblick – kein Zweifel, daß wir heute aus der Distanz einer zu Ende gegangenen geschichtlichen Epoche die inneren Züge im Antlitz der Kirche der „Neuzeit“ schärfer sehen und bestimmen können. Zu diesen inneren Formkräften gehört zweifellos die Spiritualität der Gesellschaft Jesu, die über zahllose Kanäle das geistige und geistliche Leben der Kirche nach dem Tridentinum entscheidend geprägt hat. Vieles, was uns im Lebensvollzug der Kirche einfachhin „kirchlich“ erschien, war tatsächlich ursprünglich „jesuitisch“. So konnte der Gründer Schönstatts im Blick auf die anhebende Riesenaufgabe der lebensmäßigen Verwirklichung des Zweiten Vatikanums sagen, daß die Jesuiten die eigentlichen Träger des tridentischen Reformprogramms gewesen seien, weil ihre Spiritualität offenbar genau dieser Zielsetzung entsprochen habe. So wurden sie die entscheidende geistige Macht der Kirche der Neuzeit.

Kein Wunder, daß mit der Krise dieser Kirche in weitestem Ausmaß auch eine Krise ignatianischer Spiritualität gegeben ist. Wenn wir nur zwei typische Kristallisationspunkte herausgreifen: die jesuitische Lehre und Praxis des Gehorsams hat weitgehend die Auffassung kirchlichen Gehorchens und Regierens bestimmt. Die seelische Wandlung des modernen Menschen nun sucht den demokratischen Wesenszug der Autoritätsausübung in eine neue Gehorsamskonzeption einzubringen. – Ähnlich radikal ist der Ruf nach einer „welthaften“ Spiritualität des Laien – ebenfalls eine Reaktion des seelisch gewandelten Menschen gegen eine Form der Aszese, wie sie hauptsächlich von der Gesellschaft Jesu beeinflusst war.

Seit längerem geht daher die starke Tendenz jesuitischer Autoren dahin, Ignatius selbst und die Ursprünge seiner Spiritualität von der Fragestellung unserer Zeit her neu „abzuhören“ und auf seine Zukunftsträchtigkeit hin zu befragen. Das Buch des niederländischen Jesuiten Leo Bakker, *Freiheit und Erfahrung** scheint uns für diese Tendenz ein besonders bemerkenswertes Beispiel. Man muß dem Autor beides bescheinigen: daß er sich den Rückgang zu den Quellen und das neue Abhören nicht leicht gemacht hat – formgeschichtliche, quellengeschichtliche und redaktionsgeschichtliche Untersuchun-

*) Leo Bakker, *Freiheit und Erfahrung, Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola*, Würzburg 1970, 327 S. – Erschienen als Band III der „Studien zur Theologie des geistlichen Lebens“.

gen möchten die ursprüngliche geistliche Vitalität des ignatianischen Ansatzes lebendig herausstellen. Vor allem aber, man spürt, daß der Autor selbst ehrlich ergriffen ist von der Fragestellung des modernen Menschen, und ist erstaunt, wie fruchtbar diese Neubefragung ausfällt. Er möchte den Kern des Exerzitenbüchleins, den inneren Vorgang, der bei den Geistlichen Übungen eigentlich angezielt wird: die Grundentscheidung der „Wahl“ in der Konfrontierung mit Christus und im Hinhören auf die inneren „Bewegungen“ der jeweiligen seelischen Situation auf göttliches Eingreifen hin – durch den Rückgang auf das ignatianische Urerlebnis seiner eigenen Bekehrung und Führung durch Gott so bloßlegen, daß er für den Menschen von heute neu zu sprechen beginnt.

Seinen Fragehorizont umschreibt er in der Einführung so: „Lebt nicht in vielen das Gefühl, sich gegen Gott kehren zu müssen, weil sie meinen, daß ‚Gott‘ sich gegen ihr Bewußtwerden und ihre Freiheit stelle?“ Der geistesgeschichtliche Prozeß, der zu dieser seelischen Grundhaltung geführt hat, entsprang einer „Ursünde“, die alles verfälscht hat: der Mensch erfuhr seine relative Autonomie und seine Einladung zum Mittun mit Gott nicht als gottgeschenkte Freiheit, sondern mußte sie sich – nach seinem Erleben – gegen ihn erkämpfen. So fragt Bakker: „Muß nicht auf noch tiefer liegendem Grund das Hineinwachsen in Autonomie und Freiheit in unserer Geschichte aufs neue durchlebt werden, und zwar jetzt in richtiger Weise . . ., soll die noch tiefere Kluft zwischen Christentum und moderner ‚autonomer‘ Welt überbrückt werden?“ Und er meint: „Hier hat nun unseres Erachtens Ignatius seine große Bedeutung. Er erlebte eine Weise zu beten und beschrieb diese in seinen GÜ (= Geistlichen Übungen), wodurch er frei und zur Mündigkeit geführt wurde, und der Gott, zu dem er betete, wandte sich gerade an seine Freiheit und seine schöpferische Fähigkeit“ (S. 22 f.).

Sein Buch ist aufgebaut in drei Teilen: der erste und zweite („Der Geist, Quellgrund des Buchstabens“ und „Das Entstehen des Buchstabens aus dem Geist“) sind minutiöse geschichtliche Untersuchungen über die Grundlagen der formulierten Lehre des Exerzitenbüchleins im Leben des Ignatius und seine literarische und geistige Abhängigkeit von Traditionszeugen (Bernhard, Thomas, Dionysius), die den Hauptteil des Buches ausmachen. Der Höhepunkt wird unzweifelhaft im dritten Teil erreicht, wenn die reiche Ernte eingebracht wird, die vorher in mühsamer Kleinarbeit gereift ist.

Hier kann nur auf einige wesentliche Punkte hingewiesen werden.

Zunächst ist seine alles durchziehende Grundüberzeugung die, daß das gelebte Leben des Gründers der gottgewollte eigentliche Kommentar zu seiner geistlichen Lehre ist. Er zitiert dazu schöne Zeugnisse früher Gefolgsmänner des Ignatius: „Auch unser Vater Ignatius pflegte zu sagen: ‚Wenn Gott jemanden als Ordensstifter erwählt, dann führt er ihn so, wie auch dessen Schüler wandeln sollen.‘“ Und: „In ihm gründete Gott sozusagen die Gesellschaft und erblickt man die erste Gestalt und Gnade, die der Herr der Gesellschaft gab, und versteht man die GÜ . . .“ (S. 135 f.).

Das Zentrum der geistlichen Übungen in ihrer wegweisenden Bedeutung für den modernen Menschen sieht er in dem vielschichtigen Vorgang vom göttlichen Anruf („Erwählung“)

und menschlicher Antwort („Wahl“), was sich im Menschen durch von Gottes Heiligem Geist ausgelösten seelischen Bewegungen kundtut, die ihren Gipfelpunkt in der Erfahrung der unmittelbaren Nähe und Wirksamkeit Gottes und des daraus folgenden, psychologisch nicht mehr voll erklärbaren „Trostes“ haben. So werden die „Regeln zur Unterscheidung der Geister“, d. h. der verschiedenen Ursachen seelischer Regungen, zum wichtigsten Instrumentarium des geistlichen Erfahrungsschatzes im gläubigen Menschen. Ignatius hatte diesen komplexen Vorgang hauptsächlich während seines Aufenthaltes in Manresa bei seinem eigentlichen „Berufungserlebnis“ am Cardoner erfahren – und zeitlebens versuchte er, diese Urerfahrung in eine Form zu bringen, die anderen Menschen auf ihrem Weg zu Gott hilfreich sein könnte. Dabei spielt die sogenannte „erste Zeit der Wahl“ eine wichtige Rolle: das ist die „unmittelbare Erfahrungsgewißheit“, daß Gott in mein Leben eingegriffen hat und mich in meiner Freiheit anspricht, ihm zu antworten, aber so, daß ich im Erleben Gottes gleichzeitig seinen Einfluß auf Verstandeserkenntnis und Willenszustimmung erfahre – und von daher eine unerschütterliche Gewißheit meiner Berufung erhalte. Das Schlußergebnis seiner Untersuchungen über diesen alles entscheidenden Kernpunkt ignatianischer Frömmigkeit faßt Bakker so zusammen: „Jeder systematisch-wissenschaftlichen Reflexion über den Glauben (Theologie), die von einigem Gewicht ist, liegt eine neue Glaubenserfahrung (Spiritualität) zugrunde. Die Gefahr besteht aber, daß ‚neuer Wein in alte Schläuche‘ gegossen wird. Schon bei der ersten nicht-theologischen und mehr spontanen Darstellung der neuen Glaubenserfahrung kann eine traditionelle Sprache den neuen Inhalt überdecken; den theologischen Reflexionen darüber droht dieselbe Umdeutung. Diese doppelte Gefahr ist hinsichtlich der GÜ deutlich nachweisbar . . . Weil die Theologie seiner Zeit nicht reif war und er selber nicht das schöpferische Vermögen besaß, um die genauen theologischen Begriffe zu prägen, blieb das Neue dieser Schau zu sehr verborgen“ (S. 306 f). So erklärt er sich die zu einseitig willensmäßig und rational orientierte Entwicklung der „jesuitischen“ Spiritualität, so die theologische Entfaltung des Molinismus, und in dieser Richtung sieht er eine genuin ignatianische und gleichzeitig zukunftsgerichtete Neu-Entfaltung: „Soll aber dieser Kern der GÜ – da nun die Zeit reif zu sein scheint, mehr als in den vergangenen Jahrhunderten – wirklich verstanden werden, dann muß er in zeitgemäßen Ausdrücken formuliert und für die Praxis des christlichen Lebens theologisch-spirituell neu durchdacht werden. . . . Die vorbereitende Arbeit für eine solche Neugestaltung der ignatianischen GÜ hat die vorliegende Arbeit durch historische und literarkritische Untersuchungen leisten wollen“ (S. 310).

Die kritische Frage wird lauten: ob solche Umschmelzung in einem Ausmaß gelingen kann, daß sie nicht nur im Kranz kirchlicher „Spiritualitäten“ eine originell geprägte Art bleibt, sondern auch von ähnlicher Formkraft in der Zukunft der „neuesten Kirche“ werden kann, wie das in den vergangenen Jahrhunderten zweifellos der Fall war. Es wäre eine reizvolle und lohnende Aufgabe, unter solchem Blickwinkel einen Vergleich zwischen der Spiritualität Schönstatts und der des heiligen Ignatius durchzuführen.

Günther Maria Boll

Berichte

Mariologischer und marianischer Kongreß in Zagreb

Nachdem der letzte Mariologische und Marianische Kongreß 1967 in Fatima/Portugal abgehalten worden waren, fanden beide, der VII. Mariologische und der XIII. Marianische Kongreß, diesmal vom 6. bis 15. August 1971 in Zagreb/Jugoslawien und damit zum erstenmal in einem kommunistisch beherrschten Lande statt. Wenn auch Jugoslawien in den letzten Jahren im Zuge einer eigenständigen Politik sein Verhältnis zur katholischen Kirche erheblich verbessert hat — man denke an den Besuch Titos im Vatikan Ende März — und wenn auch die Kongresse im katholischen Gliedstaat Kroatien durchgeführt wurden, so bleibt diese Tatsache dennoch höchst bemerkenswert. Fast wäre es im Rahmen des Marianischen Kongresses sogar zu einem Besuch des Papstes in Jugoslawien gekommen. Die staatlichen und städtischen Behörden ließen den Veranstaltungen volle Förderung zuteil werden. Bei der Eröffnung betonte ein Mitglied der kroatischen Staatsregierung, daß die Kongresse „eine große Ehre für Jugoslawien, Kroatien und Zagreb“ bedeuteten. Die Ansprache des Hl. Vaters an Mariä Himmelfahrt wurde vom kroatischen Rundfunk bereitwillig übertragen. Man muß sich nur vor Augen halten, daß es nach dem Krieg eine regelrechte Verfolgung und Unterdrückung der katholischen Kirche in Jugoslawien gab, bei der der Führer der Katholiken in Kroatien, Kardinal Alois Stepinac, 1946 zu sechzehn Jahren Zwangsarbeit verurteilt wurde und bis zu seinem Tode 1960 sein Bischofsamt nicht hatte ausüben dürfen, um zu ermessen, was es heißt, daß sein Nachfolger auf dem Bischofsstuhl, der heutige Kurienkardinal Franjo Seper, nach Zagreb kommen konnte, um über beide Kongresse als Legat des Papstes zu präsidieren.

Am Mariologischen Kongreß, der den Anfang machte, nahmen Theologen aus 23 Ländern teil, darunter Protestanten, Anglikaner und Orthodoxe. Eine Delegation deutscher Theologen leitete Prof. Hermann Josef Brosch aus Aachen. Hatten die Referate auf dem Kongreß in Fatima vor vier Jahren der Erhellung der Marienverehrung in den ersten fünf Jahrhunderten der Christenheit gegolten, so beschäftigte man sich in Zagreb mit der Geschichte der Marienverehrung vom 6. bis zum 11. Jahrhundert. Der getrennten Entwicklung der Kirche im Morgen- und Abendland entsprechend, die zu Beginn des genannten Zeitraumes stärker einsetzte, legte eine Vortragsreihe die neuesten Ergebnisse der Forschungen über den Kult der Gottesmutter im Orient und eine andere die aus dem

Okzident vor. Bedeutende Themen der ersten Reihe waren: Die Lehre über die Verehrung Mariens in den Werken des Modestus von Jerusalem – Die Entwicklung der Marienverehrung in der orthodoxen Kirche nach dem Konzil von Ephesus – Der Hymnos Akathistos als Gipfel der marianischen Theologie und der Marienverehrung in der Kirche von Byzanz – Kult und Verehrung Mariens bei Theodor Studites. Von Abhandlungen über so herausragende Repräsentanten der ostkirchlichen Mariologie wie Johannes von Damaskus, Andreas von Kreta und Germanus von Konstantinopel hatte man abgesehen, da ihre Werke in der bisherigen Forschung schon mehr Berücksichtigung gefunden haben. Themen der zweiten Reihe hießen u. a.: Die Mariologie bei Ildefons von Toledo und Anselm von Canterbury – Maria in der römischen Liturgie von Ephesinum bis zur karolingischen Zeit – Die geistige Mutterschaft Mariens in der abendländischen Frömmigkeit von 750-1100 – Die Marienverehrung in der heutigen Schweiz vom Ende der Antike bis zum 11. Jahrhundert – Der Kult Mariens im Ungarn des 11. Jahrhunderts. Spezielle Vorträge waren der Geschichte der Marienverehrung im Gastgeberland, vor allem in Kroatien und Slowenien, gewidmet. Ein erster Gesamteindruck aus dieser wissenschaftlichen Veranstaltung war die starke christologische Prägung der Marienverehrung jener Jahrhunderte, die wesentlich von der Stellung Mariens im Heilsgeschehen her ihre Begründung erhielt. Die nicht-katholischen Teilnehmer des Kongresses sprachen von einer neuen Möglichkeit der ökumenischen Annäherung, die sich aus dieser Sicht der Gottesmutter in der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends der Kirche ergebe.

War der Mariologische Kongreß, wie immer, Sache der Wissenschaftler, so wurde der Marianische Kongreß, der sich anschloß, von der lebendigen Teilnahme vieler Tausende von Gläubigen, in der Hauptsache aus Jugoslawien selbst, aber auch von Gruppen aus dem westlichen Ausland getragen. Doch gab es auch hier ein reiches Angebot von Vorträgen. Einer der prominentesten Redner, Kardinal Suenens aus Brüssel, sprach über das Thema „Maria in der heutigen Welt“. Er betonte dabei die Untrennbarkeit der Gestalt Christi und Mariens. Auf Grund dessen habe Maria einen biblisch belegten Platz in jedem Christenleben. Bei dem bewußten Streben nach einer besseren Welt, daß der Kirche heute aufgegeben sei, könne man Maria betrachten als Symbol der Suche, des Leidens und als Quelle des Friedens. Suenens bezeichnet die Gottesmutter als „Unsere Liebe Frau von der Epiphanie der kommenden Welt“. Der Schluß des Kongresses wurde in dem zirka 35 Kilometer von Zagreb entfernten Wallfahrtsort Maria Bistrica begangen. Zu der Eucharistiefeier, die der Legat des Papstes, Kardinal Seper, in Konzelebration vor dem Heiligtum der Gottesmutter vollzog, waren gegen 150 000 Gläubige zusammengeströmt. Von Castel Gandolfo aus richtete der Papst an sie eine Grußbotschaft in kroatischer, slowenischer und serbischer Sprache. Paul VI. setzte sich dabei mit der Frage auseinander, ob die Christen unserer Zeit Maria mit der gleichen redlichen und warmen Hingabe verehren könnten wie die vergangenen Jahrhunderte und gab darauf die Antwort, daß gerade der heutige Christ mit seinem Bedürfnis nach evangelischer Echtheit in der Verehrung der Gottesmutter nicht nachlassen dürfe. „Die rechte Verehrung der Madonna“, so sagte der Papst, „ist ein Zeichen für das rechte Verständnis der christlichen Religion,

insbesondere der katholischen.“ Die Verehrung Mariens sei zu begreifen aus dem Ganzen der göttlichen Heilsplanung, deren Erfüllung in der Menschwerdung Christi von der freien Annahme und Mitarbeit der Jungfrau von Nazareth abhängig gemacht wurde. Aus dieser Stellung Mariens leite sich ihre Sendung ab: die Mutter Christi ist auch die Mutter des geheimnisvollen Leibes Christi, der Kirche. Für die Lösung brennender Probleme in der heutigen Welt gelte: „Wenn wir moderne Menschen uns – vielleicht unbewußt – für die Einheit, die Brüderlichkeit, den Frieden, die Rettung der Menschheit einsetzen, können wir nicht von der Stellung und Sendung Mariens absehen: Sie ist die Tür, durch die Christus, der Heiland, in die Welt eintritt; sie ist die Pforte des Himmels, die Ursache unserer Freude.“

Die Berichterstattung über die Kongresse von Zagreb in der deutschen Presse, auch der kirchlichen, war ziemlich dürftig. Umso mehr ist man auf die Veröffentlichung der Akten gespannt. Tagungsort für den nächsten Mariologischen und Marianischen Kongreß soll das Heiligtum von Aparecida do Norte in Brasilien sein.

„Schönstätter Pastoraltagung 1971“

Vom 8. bis 12. August fand in den Räumen der Schönstätter Marienschule die „Schönstätter Pastoraltagung 1971“ statt. Eine unerwartet hohe Zahl von etwa 130 Teilnehmern war dazu erschienen. Die Tagung wurde am 8. abends mit einem Wortgottesdienst in der Anbetungskirche eröffnet. Das Tagungsprogramm wickelte sich ab über sechs Referate, sechs Arbeitskreise und vier Sonderveranstaltungen, in denen pastorale Anliegen erörtert bzw. zeugnishaft zur Darstellung gebracht wurden. Die Gesamthematik der Tagung lautete: „Ganzheitlicher Lebensaufbruch aus dem Glauben auf dem Wege der Bewegungspädagogik.“ – Der erste Tag (Montag) bemühte sich um eine ganzheitliche Situationsanalyse des pastoralen Raumes heute und eine modellhafte Problemlösung aus schönstättischer Sicht. Pastor R. Hüsing referierte über „Die gegenwärtige Zeitsituation und Seelenlage als Herausforderung an die pastorale Praxis.“ Rektor H. Gedemer sprach zu dem Thema: „Schönstatt – Modell und Schule pastoraler Praxis für die Kirche in der neuesten Zeit.“ Kam das erste Referat mehr vom psychologischen Ansatzpunkt aus zu Diagnose und therapeutischer Maßnahme, so setzte das zweite mehr im soziologischen Bereich an und zeigte Lösungsmodelle anhand der in Schönstatt gewordenen Gemeinschaften und Gemeinschaftsformen. – Der zweite Tag (Dienstag) sollte nachdrücklich betonen, daß die heutige Zeit nicht bloß eine Herausforderung bedeutet für die Praxis der Pastoral, sondern ebenso stark eine Wandlung und Neuorientierung des priesterlichen Seelsorgers als des hauptverantwortlichen Trägers der Pastoral verlangt. Rektor H. Gebert erörterte in seinem Referat „Chancen und Prioritäten des priesterlichen Seelsorgers in den gewandelten Verhältnissen“ und ließ dabei deutlich werden, daß seelsorgliche Fruchtbarkeit nicht so sehr an verfeinerte Methoden und veränderte Strukturen, sondern an die schöpferische Kraft und geistliche Lebendigkeit des Priesters gebunden ist. Eine Konkretisierung und Veranschaulichung dieser Gedanken nahm Pater P. Locher in einer Darstellung über „Pater Kentenich als Leitbild für den Seelsorger in der neuesten Zeit“

vor. In einem Alter, in dem die meisten Priester kurz vor ihrer Pensionierung stehen, übernahm Pater Kentenich seinerzeit die Sorge für die deutsche Gemeinde in Milwaukee und widmete sich ihr bis zu seinem 80. Lebensjahr. Wie er in den schwierigsten Verhältnissen als „Rufer in der Wüste“ und als „priesterlicher Vater“ in seiner Gemeinde arbeitete, das dürfte grundlegend wegweisend sein für die Seelsorge der Zukunft und ist eine Ermutigung für jeden Priester in ähnlich schwerer Situation. — Der dritte Tag (Mittwoch) galt der Beschäftigung mit der Bewegungspädagogik. Die Vorträge des Tages wurden von zwei Marienschwestern bestritten. Sr. Ludovica referierte über „Prinzipien und Methoden der Arbeit mit Strömungen“. Sr. Hartgunde demonstrierte das im ersten Referat grundsätzlich Gesagte an zwei Beispielen aus dem aktuellen Leben der Schönstattfamilie, an der sogenannten Cambrai- und der Heiligtumsströmung. — Die Arbeitskreise hatten die Aufgabe, Inhalte der Referate zu konkretisieren, zu ergänzen oder zu korrigieren, sollten aber auch die freie Aktivität der Tagungsteilnehmer zu Wort kommen lassen. Themen der Arbeitskreise waren: 1. Die Predigt in der Sicht schönstättischer Pastoral, 2. Team-Seelsorge, 3. Arbeit mit Strömungen in der Pfarrseelsorge, 4. Strömungsarbeit in der Jugendseelsorge, 5. Familienseelsorge, 6. Synode der deutschen Bistümer und der Beitrag Schönstatts. — In der Schlußsitzung am Donnerstag wurden von den Arbeitskreisen außer den Berichten zwei Anträge eingereicht. Der erste befaßte sich mit einer Stellungnahme zur Würzburger Synode 1972. Darin wurde u. a. der Wunsch vorgetragen, die Synode solle sich insbesondere als Glaubensgemeinschaft verstehen; ferner solle die Synode die Stellung Mariens im Heilsplan beachten und wirksame Schritte zur Verlebendigung der Marienverehrung unternehmen. Der zweite Antrag betraf die nächste Pastoraltagung, für die als Thema in Vorschlag gebracht wurde: „Die Familie — Raum der Entscheidung“. Beide Anträge wurden mit großer Mehrheit angenommen. — Unter den Sonderveranstaltungen gab es am Montagabend einen Lichtbildervortrag über die Seelsorgstätigkeit Pater Kentenichs in der deutschen Gemeinde in Milwaukee, am Dienstagnachmittag eine Diskussion mit Bischof Tenhumberg/Münster über die Würzburger Synode, am Dienstagabend Berichte von zwei schönstättischen Pfarrer-Teams über ihre bisherigen Erfahrungen und am Mittwochnachmittag eine Begegnung mit Schönstatt-Jungmännern aus der Diözese Mainz, die den Priestern „Anschauungsunterricht in schönstättischer Jugendarbeit“ gaben. Bischof Tenhumberg zeigte in einem kurzen, aber höchst präzisen Referat die wesentlichen Fakten der bisherigen Arbeit der Synode bzw. ihrer Kommissionen auf und ging dann in sehr ausgewogener Weise auf die berechtigten Erwartungen wie auch auf die Grenzen des ganzen Unternehmens ein. Der Bischof unterließ es auch nicht, den spezifischen Beitrag Schönstatts für das Gelingen der Synode und der kirchlichen Erneuerungsarbeit in Deutschland überhaupt zu zeichnen. — Den Abschluß der „Pastoraltagung 1971“ bildet eine Eucharistiefeier in der Anbetungskirche, bei der achtzig Priester konzelebrierten und Oberstudiendirektor J. Lammerskötter die Predigt hielt. Mit Recht bezeichnete er die Tagung als gelungen, nicht zuletzt deswegen, weil sie über die Referate und Diskussionen hinaus zu brüderlicher Begegnung und vor allem zu einem Ereignis und Erlebnis des Glaubens geworden war.

Arbeitsgemeinschaft der Säkularinstitute in Königstein

Das Haus der Begegnung in Königstein sah in den ersten beiden Maitagen eine ansehnliche Versammlung in seinen Mauern: ca. 130 Mitglieder von Säkularinstituten aus dem deutschsprachigen Raum (und auch aus angrenzenden Ländern) hatten sich zu einer Studientagung versammelt, zu der die „Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Säkularinstitute“ eingeladen hatte. Das Thema „Nachfolge Christi mitten in der Welt“ und die Art wie die beiden Referenten Dr. Hans Urs von Balthasar und Dr. Barbara Albrecht ihre Gedanken dazu darboten sowie der offene Gedankenaustausch in den Arbeitskreisen ließen die beiden Tage zu Besinnungstagen werden, die für alle Teilnehmer recht fruchtbar wurden.

In seinem grundlegenden Referat deutete H. U. v. Balthasar die Lebensform der Säkularinstitute als die Nachfolge Christi, wie sie das Evangelium kündigt. „Die Lebensform der Säkularinstitute rechtfertigt sich vom Evangelium her strahlender als andere Lebensformen in der Kirche.“ Die fünf Momente der Nachfolge Christi nach dem Evangelium bilden auch die fünf Kennzeichen der Säkularinstitute. Ausgangspunkt ist der Anruf Jesu (consecratio), die beantwortet wird in einer unteilbar und endgültig gemeinten Hingabe (devotio); diese führt zu einer Lebensgemeinschaft mit Jesus und untereinander (communio), die darauf angelegt ist, Frucht zu bringen (apostolatus); der Ort des Fruchtbringens ist die Welt (saecularitas).

In drei weiteren Referaten wurde die Nachfolge Christi beleuchtet unter dem Aspekt der drei göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe. B. Albrecht ging aus von der Glaubensnot des heutigen Menschen, der durch „Bluttransfusionen“ aus der Fülle des biblischen Glaubens, durch die Begegnung mit biblischen Gestalten des Glaubens geholfen werden soll. Nachfolge in der Hoffnung geschieht durch den Weg des Glaubens; in diese Hoffnung sollen die Hoffnungen dieser Welt integriert werden. In seinen Überlegungen zur Nachfolge in der Liebe zeigte v. Balthasar die Säkularinstitute als Gemeinde in der Nachfolge Christi, ihre Gemeinschaft als ersten Übungsplatz der Liebe.

Mindestens genauso wertvoll wie die Referate waren die Gespräche in den Arbeitskreisen und die Berichte darüber. Das Gesprächsthema „Anfechtungen des Glaubens bzw. der Hoffnung in der heutigen Welt und in der heutigen Kirche“ gab Gelegenheit, das konkrete Leben im Lichte der Nachfolge Christi zu betrachten und durch Erfahrungsaustausch Anregung und Wegweisung zu geben und zu empfangen. Gerade diese Gespräche führten die Tagungsteilnehmer einander näher und ließen sie das Gemeinsame der verschiedenartigen Gemeinschaften erkennen: das Bemühen um diese Welt in der Nachfolge Christi.

Oskar Bühler

Der „Vogelsang“ in Koblenz

Die Straße „Im Vogelsang“ in Koblenz ist in den letzten Jahren, zusammen mit der rechtwinklig zu ihr verlaufenden Karmeliterstraße, immer öfter das Ziel von Schönstattgruppen geworden, die hier den Spuren Pater Kentenichs folgen und bedeutender

Ereignisse seines Lebens gedenken wollen. Wir erinnern uns: Am 20. September 1941, vor nunmehr 30 Jahren also, wurde Pater Kentenich von der Gestapo in ihrem Amtsgebäude „Im Vogelsang“ verhört, festgenommen und für vier Wochen in Dunkelhaft gesperrt. Anschließend kam er, bis zu seiner Überführung in das Konzentrationslager Dachau am 11. März 1942, in das Gefängnis in der Karmeliterstraße, wo sich mit der Entscheidung vom 20. Januar 1942 der Höhepunkt seiner ganzen Gefangenschaft 1941-45 vollzog.

Für die Besucher der beiden Gedenkstätten mag es nicht ganz uninteressant sein, einiges über die Geschichte der beiden Straßen bzw. der durch sie bezeichneten Stadtteile von Koblenz zu erfahren. Dabei macht die Erklärung des Names der Karmeliterstraße keine Schwierigkeit: er geht auf das Karmeliterkloster zurück, das von 1658 bis 1802 hier bestand. Was aber hat es mit der Straßenbezeichnung „Im Vogelsang“ auf sich?

Der Name „Im“ oder „Zum Vogelsang“ taucht bereits im mittelalterlichen Koblenz auf und bezeichnete damals, im 12. und 13. Jahrhundert, den östlichen Teil der sogenannten „Firmingk“-Flur, die sich vom alten Stadtgraben – dem heutigen Entenpfuhl – bis an den Rhein erstreckte. Die Flur lag zunächst noch außerhalb der Stadtmauern und wurde zumeist für Weinbau genützt. Besitzer der Weingärten waren u. a. das Stift St. Kastor und das Benediktiner- bzw. (seit 1331) Karthäuserkloster St. Beatus, das sich auf der ersten zum Hunsrück hin gelegenen und noch heute „Karthause“ genannten Anhöhe befand. Noch auf einem Stadtplan von 1794 ist ein Teil dieses Gebietes als „Cartäuser Vogelsang“ ausgewiesen. Der Name „Vogelsang“ ist vermutlich höfischen Ursprungs, ähnlich den Bezeichnungen „In der Goldgrube“, „Paradies“, die es ebenfalls noch heute als Straßennamen in Koblenz gibt. Durch den Bau der neuen Stadtmauer, der 1242 begonnen und 1289 vollendet wurde, kam die gesamte Firmingk-Flur mit der Gemarkung „Im Vogelsang“ in das eigentliche Stadtgebiet. Trotzdem wurde der Weinanbau noch Jahrhunderte lang dort fortgesetzt, wie z. B. eine Stadtansicht von Matthäus Merian von 1632 erkennen läßt.

In dem Wingertsgelände des „Vogelsang“ stand bereits um die Mitte des 12. Jahrhunderts eine Kapelle, die dem hl. Georg geweiht war. Durch den Bau der Stadtmauer wurde auch sie in das Stadtgebiet einbezogen, kam allerdings hart an die Stadtmauer zu stehen. Im Laufe des 13. Jahrhunderts war an der St. Georgskapelle eine Siedlung von Beginnen entstanden, die, eine Art Vorläufer der heutigen Säkularinstitute, sich damals von Belgien aus über das Rheinland zu verbreiten begannen und um 1280 in Koblenz schon mehrere Häuser hatten. Im Jahre 1511 wurden die von den Beginnen bewohnten Gebäulichkeiten bei der Georgskapelle von Erzbischof Richard von Greiffenklau den Franziskanerinnen, die bis dahin in der Rollingsgasse – einer Seitengasse der Weißerstraße – gelebt hatten, als Wohnung zugewiesen. Nach einer Bestimmung des Koblenzer Stadtrates durfte der Konvent nicht mehr als zwölf Schwestern zählen und mußte dem Krankendienst obliegen. 1567 versetzte Erzbischof Jakob von Eltz die Franziskanerinnen in das ehemalige Godebertsklösterchen in der Görgenstraße (deren Name übrigens auf die Georgskapelle zurückgeht). In das Kloster „Im Vogelsang“ kamen – und das ist

im Hinblick auf die Dunkelhaft Pater Kentenichs im „Vogelsang“ bemerkenswert – die Augustinerinnen des Klosters Schönstatt bei Vallendar, deren Oberin Anna Merlen den Erzbischof wegen der unruhigen Zeitläufte gebeten hatte, ihren Konvent an einen Ort zu verlegen, „wo sie mehr Sicherheit für Leib und Leben finden möchten“. Die Schönstätter Augustinerinnen blieben bis 1707/08 im „Vogelsang“ wohnen. Wie schon in Schönstatt, wurde ihr Kloster nach seiner zweiten Patronin, der hl. Barbara, Barbara-Kloster genannt. 1708 siedelten die Augustinerinnen auf Grund eines Abkommens mit der Stadt Koblenz in das neuerbaute Hospitalgebäude auf die Löhrrstraße über, das daraufhin den Namen St. Barbara-Kloster bekam und dort bis zum Jahre 1910, zum Teil noch bis 1930 stand. Ein Mosaikbild der hl. Barbara an der Nordwand der Bäckerei Wings, beim Eingang in ein Filmtheater, hält die Erinnerung an dieses frühere Kloster auf der Löhrrstraße wach.

Nach dem Auszug der Augustinerinnen aus dem „Vogelsang“ wurde in den Gebäuden ein städtisches Spital eingerichtet. Da die Bauten nach einem Bericht aus dem Jahre 1754 in sehr schlechtem Zustand waren, wollte man 1777 nach den Plänen von Johann Seiz, dem Meisterschüler Balthasar Neumanns, einen zweistöckigen Neubau aufführen. Dazu aber kam es nicht, weil der letzte Trierer Erzbischof und Kurfürst Clemens Wenzeslaus von Sachsen im gleichen Jahr 1777 südwärts des „Vogelsang“ das noch heute bestehende schöne Koblenzer Schloß errichten ließ und im Zusammenhang damit eine neue Stadtplanung zu verwirklichen begann. Das städtische Spital wurde aus dem baufälligen Kloster im „Vogelsang“ in das frühere Franziskanerkloster in der Kastorgasse verlegt. Die Gebäude im „Vogelsang“ riß man zum Teil ab, zum Teil benutzte man sie weiter als Spinnhaus, bis sie 1808 von der französischen Verwaltung verkauft wurden. Das Chor der Kirche fiel 1831 einer Straßenverbreiterung zum Opfer. Ein Rest des Klosters stand noch bis 1870. In den folgenden Jahren ließ die Preußische Bank, deren am 1. April 1856 in Koblenz eröffnete Niederlassung sich bis zum 26. April 1867 im Hause Münzstraße 10 (früher Judengasse) und danach im Hause Gerichtsstraße 6 befunden hatte, auf dem Vogelsanggelände, und zwar ziemlich exakt an der Stelle des St. Georgsklosters und späteren Spitals, einen Neubau errichten, der 1873 bezogen wurde. Zwanzig Jahre später, 1893, erwarb dieselbe Bank, die 1875 in Reichsbank umgetauft worden war, das Nachbargrundstück „Im Vogelsang“ Nr. 3 hinzu. 1913 wurde der gesamte Bankkomplex, damit er den wachsenden Anforderungen des Geschäftes besser genügen könne, einem Umbau unterzogen. Am 23. Januar 1937 endlich zog die Reichsbank in das Koblenzer Bankenviertel in der Neustadt, zwischen Schloßronde und Stadttheater, wo sie heute als Filiale Koblenz der Landeszentralbank Rheinland-Pfalz fungiert. Das verlassene Haus im „Vogelsang“ aber übernahm ein unrühmlicher Nachfolger: die Geheime Staatspolizei. Sie hatte ihren Sitz noch dort, als Pater Kentenich am 20. September 1941 verhört und verhaftet wurde. So kam es, daß der Gründer Schönstatts seine vier Wochen lange Dunkelhaft im Keller der Gestapo an einer Stelle zubrachte, an der früher eines der zahlreichen Koblenzer Klöster gestanden hatte, und zwar gerade jenes, das 140 Jahre hindurch die ehemals in Schönstatt ansässigen Augustinerinnen beherbergt hatte.

E. M.

Buchbesprechungen

DAS GRUNDGEFÜHL UNSERER ZEIT IST trotz aller grandiosen Erfolge in Wissenschaft und Technik zutiefst gezeichnet von der Sorge, daß dem Menschen sein Menschsein in bedrohlicher Weise abhanden kommt. Der Gründe dafür sind viele: das Anwachsen der anonymen Großmächte, die Schrumpfung der Freiheitsräume, der Verlust eines die Welt transzendierenden Selbstverständnisses, die Dominanz wirtschaftlich-technischer Interessen, die Wucherungen der Triebwelt usw. Da ist es gut, ja höchst notwendig, die Humanität Jesu in den Blick zu nehmen, wie dies in einem neuen Pfeiffer-Werkbuch geschieht, in dem Marianne Müßle eine Vortragsreihe des Südwestfunks aus dem Jahre 1970 gesammelt vorlegt. In Jesus Christus hat, was Menschsein heißt und sein soll, seine unübertroffene und unübertreffliche Verwirklichung gefunden. Kein Mensch hat die Humanität im Laufe der Geschichte so entscheidend beeinflußt und vorgebracht wie er. Wo und wann immer darum das Menschsein in Gefahr gerät, ist Neuorientierung an ihm gefordert.

Die Beiträge des Werkbuches, das hier zu besprechen ist, gehen nicht von der Gestalt und dem konkreten Leben Jesu aus, sondern von seiner Lehre, und zwar von der Bergpredigt in den Evangelien des Matthäus und Lukas. Entscheidende Aussagen der Bergpredigt werden mit aktuellen Kern- und Grundfragen heutiger menschlicher Existenz konfrontiert; dabei zeigt sich, wie unerschöpflich neu und wie provozierend die Botschaft Christi immer wieder ist. Art und Qualität der Beiträge sind indes recht unterschiedlich. Besonderes Interesse verdienen die Ausführungen von Thomas Sartory über christliche Mündigkeit (S. 8-20), von Walter Dirks über das Gebot der Feindesliebe (S. 47-58), von Johannes Neumann zur Ehescheidung (S. 101-115), von Franz Jos. Schierse über die falschen Propheten (S. 141-

152) und von Josef Blank über die Praxis als Kriterium des wahren Jüngers Jesu (S. 153-164).

Die Autoren sind ohne Ausnahme für ihre Sache engagierte Leute. Das hat allerdings zur Folge, daß es einigen Beiträgen an der gebotenen Ausgewogenheit fehlt, daß sie von Einseitigkeiten nicht frei sind. Vor allem wird zwei Lieblingsobjekten moderner Kritik scharf am Zeug geflickt: der Kirche und dem schlichten Durchschnittsmenschen unserer Breiten. Zwar stimmt es, daß die Kirche von nicht wenigen ihrer Amtsträger zu gewissen Zeiten so gesteuert wurde, als ob sie ihren Zweck in sich selbst habe und nicht zum Dienst für die Menschen gestiftet sei. Deshalb muß gerade die Kirche die Humanität Jesu immer neu anvisieren, um ihrer eigenen Aufgabe als Heilszeichen und Heilswerkzeug für die Menschen inne zu bleiben. Es stimmt aber z. B. nicht, wenn Josef Blank die Pauschalbehauptung aufstellt, Christentum und Kirche seien im Laufe ihrer Geschichte der Welt das Zeugnis, daß nach dem Neuen Testament die Liebe das Höchste und Letzte ist, schuldig geblieben (S. 164). Ebenso wenig vermag man die Behauptung zu akzeptieren, die neutestamentliche Wahrheit Jesu Christi sei „sehr viel häufiger auf seiten der Ketzer zu finden als auf seiten der Orthodoxen, die jene verfolgten“ (S. 162). Ähnlich wie die Kirche erfährt auch der Durchschnittsmensch unserer Tage in einigen Beiträgen eine Behandlung, über die man sich in einem Buch über die Humanität der Bergpredigt schlicht wundert. Es ist schade, daß das gute Anliegen durch solche modische Einseitigkeiten beeinträchtigt wird.

Marianne Müßle (Hrsg.), *Die Humanität Jesu im Spiegel der Bergpredigt. Matthäus 5, 13 - 7, 29 und Lukas 6, 27-49, München 1971: Verlag J. Pfeiffer (Pfeiffer-Werkbuch 98 Gl), 168 S., Kt., DM 11,80.* E. Monnerjahn

„DER WIRKLICHE GOTT UND SEINE Offenbarung“ überschreibt Bruno Borucki SJ ein Buch über das katholische Verständnis des Glaubens und seiner Voraussetzungen. Das Buch wendet sich weniger an Theologen als an gebildete Laien. — Im ersten Teil behandelt der Autor die Gottesfrage und die natürliche

Gotteserkenntnis. Er weiß sie abzugrenzen gegenüber der heute vielfach üblichen existentiellen Auflösung des Glaubens ins subjektiv Bewußtseinshafte. Er will sie ontologisch begründen. Der tiefste Grund für die Verschiedenheit im katholischen und liberal-protestantischen-existentialen Glaubensverstehen sieht

Borucki in der Auffassung vom Erkennen (S. 18). Hier steht gegen den angestammten Glaubensbegriff der Kirche im Hintergrund die rein subjektive Begriffslogik Kants. Schon die liberale Theologie des 19. Jahrhunderts befaßte sich mehr mit dem Menschen als mit Gott (S. 14). „Als Reaktion gegen sie betonte nach dem ersten Weltkrieg die dialektische Theologie (K. Barth, E. Brunner, F. Gogarten u. a.), daß Gott der ‚ganz Andere‘ sei, transzendent zum Menschen und jeder menschlichen Erkenntnis und Religion“. Die extreme Gegenposition zu dem „ganz anderen Gott“ ist nun aber jenes Existentialverständnis des Glaubens, das Gott nur noch oder sehr einseitig im subjektiven Glaubensvollzug existent annehmen will. Ist im subjektiven Erleben nichts vorhanden, dann existiert Gott nicht, er ist „tot“. Borucki schreibt auf S. 28: „Ihre Hauptwurzeln hat die ‚Gott-ist-tot-Theologie‘ in der Philosophie, die in Amerika seit langem psychologisch war und den Glauben allmählich von seinem realontologischen Grund gelöst hat.“

Der Autor besteht darauf, daß es wahre, echte Seinserkenntnis und damit auch Metaphysik gibt. „Das normale, natürliche Denken des Menschen bleibt in seinem Erkennen nicht bei aktuellen Funktionen und sinnhaften Eindrücken stehen. Es ist nicht begrenzt auf die Welt der Phänomene, die ‚Physis‘, sondern will an den Erscheinungen und durch sie hindurch erfassen, was erscheint; an den Eindrücken und Erfahrungen das, was ist, das Sein der Erscheinungen“ (S. 76). Borucki erkennt durchaus an, daß der Glaubensakt auch existentiellen Charakter hat, also unsere ganze menschliche Existenz fordert; aber er lehnt es ab, diesen Gesichtspunkt loszulösen von den realontologischen Gegebenheiten, die uns aus der geschöpflichen Ordnung und den historischen Tatsachen der Offenbarung Glaubensgewißheit als vernünftigt erscheinen lassen. Alle Themen der traditionellen Fundamentaltheologie kommen in dem Buch zur Sprache, werden aber auch mit den modernistisch-existentialen Verfälschungen konfrontiert und

GERARD BONNET GEHÖRTE OFFENBAR zu den Priestern seiner Diözese, die zu größeren Hoffnungen berechtigten. Gleich nach der Priesterweihe wurde er von seinem Bischof zu Spezialstudien nach Rom geschickt, wo damals gerade das II. Vatikanische Konzil tagte. Nach der Rückkehr in die französische Heimat arbeitete er zunächst auf eigenen Wunsch zwei Jahre als Kaplan in der Seelsorge. Danach übernahm er die Stelle eines Professors der Theologie an einem Priesterseminar, die er ebenfalls zwei Jahre ausfüllte. Und dann ge-

erweisen sich dann durchaus als die gesunde Lehre, wobei allerdings auch die allzu starre Systemversteinierung vergangener Zeiten gelockert wird.

Der zweite Teil des Buches beschäftigt sich mit Fragen der Offenbarung und ihrer ebenfalls realontologischen Begründung aus geschichtlichen Fakten und geschichtlich exaktem Denken. Auch hier versteht es der Autor, Sachargumente verständlich zu machen gegenüber den Aushöhlungstendenzen aus existentieller Voreingenommenheit. Borucki gesteht den Evangelisten z. B. zu, daß sie engagiert waren in der Sache Christi, die sie vertraten; aber „andererseits dürfen wir die Sicht auf die ‚Existenz‘ und die auf das historisch objektive Geschehen nicht auseinanderreißen“ (S. 131). Aus dem Blickwinkel Schönstatts hat das Buch den Vorteil, daß es mit anderen Worten und für sein Thema voraussetzt oder bekräftigt, was wir „ordo essendi“ nennen. Die Existentialmanie bei vielen Theologen von heute will an sich das moderne Leben aufgreifen und wieder mit dem Glauben in Verbindung bringen. Wenn auch Schönstatt immer pastoral und pädagogisch interessiert ist, so geht es dabei doch auf den „ordo essendi“ zurück, verbindet alles mit ihm und hebt ihn auf den Thron. Borucki tut es in seiner Art ebenso, wenn er den Argumenten aus der Sache, aus den realontologischen Gegebenheiten nachspürt und so die Subjektivismen vieler Theologen überwindet. Der Leser des Buches wird seines Glaubens wieder froh, weil er spürt, daß er festen Boden unter den Füßen hat. Was man in dem Buche vermißt, ist eine Untersuchung über die erfahrungsmäßigen Voraussetzungen des Glaubens, die „praeambula fidei experimentalia“. Auch sie haben ihren Grund in der Seinsordnung. Mit anderen Worten: die Grenzen des Buches liegen dort, wo die Grenzen der alten einseitig theoretisch-rationalen Fundamentaltheologie lagen.

Bruno Borucki, Der wirkliche Gott und seine Offenbarung. Regensburg 1971: Verlag Josef Habel, 294 S., Ln., DM 19,80. B. Schneider

schah es eines Tages, daß er sein priesterliches Amt aufgab und heiratete. Gründe und Genesis seiner Entscheidung legt er in einem nicht allzu umfangreichen Buche dar, das im Französischen wie im Deutschen den Titel trägt: „Warum ich gehe.“

Wenn auch das Buch einen individuell-persönlichen Bericht gibt, so dürfte es doch in mancher Hinsicht typisch sein. Warum legte der Autor seinen Priesterberuf nieder? Er weist zunächst hin auf die Hoffnungen, die das

II. Vatik. Konzil und Papst Johannes XXIII. in ihm geweckt hatten, aber alle enttäuscht wurden: „Die alte Kirche hat wieder die Oberhand gewonnen“ (21). Die offizielle Kirche „kehrt augenblicklich in einer Rückwärtsbewegung . . . auf ihre Stellungen von Johannes XXIII. zurück“ (147). Hat der Zölibat bei seiner Entscheidung eine Rolle gespielt? Ja — nicht zuletzt wegen einer bestimmten Einsamkeit, die er mit sich bringt: „Ein Pfarrkaplan, der den Tag lang der Mann für alle ist, findet sich am Abend wieder als der Mann für niemand, wenn er erst einmal seine Arbeit beendet hat“ (65). Den Ausschlag aber gab eine Psychoanalyse, die er, wie er sagt, mit Zustimmung seines Bischofs in Rom begann und in Frankreich fortsetzte. Die Behandlung, die vier Jahre dauerte, machte ihm ein Doppeltes klar: (a) daß er bisher nicht sein eigenes Leben geführt, sondern nur eine ihm im Grunde fremde Rolle gespielt hatte; (b) daß die Welt des Glaubens, in der er bisher gelebt hatte, vor den Ergebnissen der Analyse nicht mehr bestehen konnte. Sein Bild von Gott, von Jesus und der Kirche war grundlegend anders ge-

worden. Jesus ist nicht einer, der neue Wahrheiten offenbart, sondern es möglich macht, „ganz sich selbst zu leben, um jedem seiner Brüder zu erlauben, er selbst zu sein“ (77). Die Kirche ist nun für ihn in erster Linie die Gemeinschaft der „Sucher in der Tiefe“, die es in allen Völkern gibt. Um ihretwillen glaubt er auch weiter an die Notwendigkeit einer „sichtbareren“ — nicht: sichtbaren! — Kirche. Dieser „Kirche“, die sich für ihn irgendwie auch in der ihm angestammten katholischen Kirche darbietet, will er nicht den Rücken kehren. Die Gründe für dieses Verbleiben setzt er im zweiten Teil des Buches „Warum ich bleibe“ auseinander. Ob er aber nach der Wandlung, die die Psychoanalyse in ihm bewirkt hat, an diesem Entschluß festzuhalten vermag?

Gérard Bonnet, Warum ich gehe. Das Dokument eines Priesters, der sein Amt verläßt und heiratet, Übers. von Hein Meurer, Luzern-München: Rex-Verlag 1970, 159 S., Ln., DM 12,80.
E. Monnerjahn

R. EISLERS „WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHISCHEN BEGRIFFE“ von 1899, das 1927-1930 in 4. Auflage vorliegt, ist völlig veraltet und hat fast nur noch wissenschaftsgeschichtlichen Wert. So ist es zu begrüßen, daß ein Autorenkollektiv unter Führung von Joachim Ritter Eislers Wörterbuch durch das „Historische Wörterbuch der Philosophie“ ersetzen will. Der 1. Band (A-C) liegt nun vor und dokumentiert das anvisierte Ziel, Begriffe und Termini der gegenwärtigen Philosophie in ihrem Wechselverhältnis zu ihrer Geschichte und zum Verständniswandel in ihren Wissenschaften darzustellen und zu vermitteln. Die Mannigfaltigkeit der Beiträge soll die Vielfalt der philosophischen und allgemein der wissenschaftlichen Tendenzen widerspiegeln und so das historische Denken, wie es sich geschichtlich in Begriffen begreift, vorführen. Wie der Titel besagt, geht also das neue Wörterbuch die Philosophie im Horizont ihrer Geschichte an und zeichnet damit die Bewegung des Gedankens nach, die zur heutigen Gesprächslage geführt hat. In diesem Sinne informiert es über eine große Zahl historisch wichtiger Be-

griffe: über Termini der antiken Philosophie, der Gnosis und Patristik, der Scholastik und Mystik, der Philosophie der Renaissance, des Rationalismus, der Aufklärung und des 19. Jahrhunderts. Das Werk dient damit der Vergewärtigung der Philosophie und Begriffsgeschichte, die unser Jahrhundert geleistet hat, und trägt zu ihr bei, indem es ihre Ergebnisse lexikographisch zugänglich macht. Ausdrücklich werden auch Termini und Begriffe von Fachwissenschaften (z. B. der Soziologie und der Sprachwissenschaften) einbezogen.

Nach dieser kurzen Anzeige des 1. Bandes, der ein bedeutendes philosophisches und wissenschaftliches Vorhaben signalisiert, wird unsere Zeitschrift nach Erscheinen weiterer Bände näher auf einzelne Gebiete eingehen und kritisch dazu Stellung nehmen.

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. Joachim Ritter, 8 Textbände, 1 Registerband, Band 1: A-C, Basel-Stuttgart 1971: Verlag Schwabe & Co., 528 S., Ln., DM 77,00.

N. Martin