

N 3412 F

REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Aus dem Inhalt:

Paul VI.

Marienerehrung – ihre rechte
Gestaltung und Förderung

Engelbert Monnerjahn

Neuansätze in der Mariologie

Walter Brandmüller

Die Marianische Kongregation –
eine Kraft kirchlicher Erneuerung

„Humanae vitae“ als Preis?

Inhalt:

In memoriam Bischof Adolf Bolte 97

Engelbert Monnerjahn

**Neuansätze in der Mariologie und
das Marienbild Pater Kentenichs 99**

Walter Brandmüller

**Die Marianische Kongregation –
eine Kraft kirchlicher Erneuerung 114**

Paul VI.

**Marienverehrung – ihre rechte
Gestaltung und Förderung 125**

Blick in die Zeit 131

Buchbesprechungen 141

REGNUM - Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

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

Schriftleitung: Dr. Engelbert Monnerjahn
Anschrift der Schriftleitung: 5404 Bad Salzig, Postfach 50

Verlag: Patris Verlag, 5414 Vallendar-Schönstatt, Postfach 120

Herstellung: Neuwieder Verlagsgesellschaft, Neuwied

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

Erscheint vierteljährlich. Preis des Abonnements DM 16,- zzgl. Porto, in der Schweiz Sfr. 20,- zzgl. Porto. Preis des Einzelheftes DM 4,50.

In memoriam Bischof Adolf Bolte

Josef Lechner, Böber
Chefredakteur
41044 Weinberg
Litzentorstraße 7

„Prototyp des Guten Hirten“ wurde der am 5. April verstorbene Bischof von Fulda, Adolf Bolte, in einem Nachruf genannt. Mit vollem Recht! Güte war, wie Weihbischof Schick in seiner Gedächtnispredigt am 10. April im Fuldaer Dom hervorhob, das erste, was jeder, der Bischof Adolf begegnete, an ihm bemerkte. Mit dieser Güte war freilich nicht etwa eine milde Nachgiebigkeit gemeint, sondern jene Güte, deren Geheimnis, gemäß der bekannten Definition des hl. Augustinus, die sich verströmende Liebe ist. Bischof Bolte hat mit fragloser Selbstverständlichkeit, ohne Zaudern und ohne Reserve, sich und sein Leben zu einem freudigen Opfer für Gott und die Menschen gemacht. Wiewohl ausgestattet mit einer ungewöhnlichen Feinfühligkeit und Empfindsamkeit, hat er sich selber nicht geschont. Er war nicht nur jederzeit für jedermann da, sondern war, wie wiederum Weihbischof Schick in seiner Gedächtnispredigt treffend herausstellte, immer zu irgendeinem unterwegs, der ihn brauchte. So traf auch der Tod ihn nicht zuhause, sondern unterwegs bei den Priesterkandidaten, denen er zwei Tage später das Weihesakrament spenden wollte.

Das war, um noch einmal Weihbischof Schick zu zitieren, in der Tat eine marianische Existenz, denn marianisch bedeutet: völlig von sich selber absehen können und sich total in den Dienst Christi und mit Christus in den Dienst der Erlösung der Menschen stellen. In solche marianische Existenz war Bischof Bolte hineingewachsen aus einer lebenslänglichen Gebundenheit an die Gottesmutter, die, wie die Herzen in seinem bischöflichen Wappen andeuteten, zutiefst Gemeinschaft seines Herzens mit ihrem Herzen war.

Die sich selber nicht schonende, allzeit zum Schenken bereite Liebe bewies der verstorbene Fuldaer Oberhirte nicht zuletzt Schönstatt gegenüber. Das Werk Pater Kentenichs, zu dem er während seiner Studienjahre unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg gestoßen war, hatte in seinem Herzen einen unverlierbaren Platz und war aus seinem Leben nicht wegzudenken. Gerade auch als Weihbischof (seit 1945) und als Bischof (seit 1959) lebte er nach der Devise, die in den zwanziger Jahren unter den jungen Schönstätter Theologen aufgekommen war: „Für den Bund, für Schönstatt lasse ich mich kreuzigen.“

Bischof Bolte bekannte sich offen zu Schönstatt. So 1946, als er zusammen mit dem unvergeßlichen Bischof Wendel, dem späteren Münchener Kardinal, zur Krönung der Mater ter admirabilis nach Schönstatt kam. So 1963, als er der bahnbrechenden Veröffentlichung des Buches „Schönstatt — Zur

Geschichte und Struktur einer apostolischen Bewegung“ sein bischöfliches Geleitwort voranstellte. So bei den vielen Bischofskonferenzen, auf denen Schönstatt lange Jahre hindurch ein wichtiges und für ihn manchmal leidvolles Thema war. So während des Konzils in Rom, als er die Anliegen der Schönstattfamilie bei der höchsten kirchlichen Leitung vortrug und vertrat. Eine seiner größten Freuden war es darum, daß er bei der goldenen Jubelfeier des Werkes am 18. Oktober 1964 die Anerkennung Schönstatts durch den Hl. Stuhl und seine rechtliche Verselbständigung verkünden durfte.

Bischof Bolte bekannte sich zum Gründer Schönstatts. Er ließ ihm 1965 die Hilfe seiner bischöflichen Autorität bei der Gründung des Institutes der Schönstattpatres. Er setzte sich unermüdlich für die Ermöglichung seiner Heimkehr nach Schönstatt ein. Als Pater Kentenich nach erfolgter Heimkehr trotz seiner achtzig Jahre wieder wie früher die jährlichen Exerzitien für seine Schönstattpriester gab, da fand sich Bischof Adolf dazu ein und ließ sich als gelehriger Jünger zu den Füßen des Meisters nieder. Man darf es als einen Hinweis auf die tiefe Verbundenheit zwischen Pater Kentenich und Bischof Bolte betrachten, daß beide am Gedächtnistag der Sieben Schmerzen Mariens aus dieser Zeitlichkeit in die ewige Vollendung gerufen wurden: der eine am 15. September, der andere am Schmerzensfreitag vor der Karwoche.

Was Bischof Bolte alles für Schönstatt gewirkt hat, wird einmal genauer zusammengetragen und festgehalten werden müssen. Doch auch jetzt schon ist klar: Er hat nicht nur an der Diözese, die ihm anvertraut war, sondern auch an Schönstatt seine Aufgabe erfüllt. R. i. p.

Neuansätze in der Mariologie und das Marienbild Pater Kentenichs

Von Engelbert Monnerjahn

Bischof Graber von Regensburg meinte vor einigen Wochen in einem Interview mit dem Magazin „Weltbild“ konstatieren zu dürfen, die Verehrung der Gottesmutter sei wieder in einem gewissen Vormarsch begriffen. Anzeichen, die darauf hindeuteten, erblickte der Bischof in der wachsenden Zahl der Wallfahrten und Wallfahrer zu den Marienheiligümern sowie in der gesteigerten Nachfrage nach gutem marianischem Schrifttum. Vielleicht darf man – freilich mit noch größerer Vorsicht als Bischof Graber es in seinem Falle getan hat – auch von einem gewissen Neuaufbruch in der Mariologie sprechen, oder wenigstens von Zeichen, die darauf hindeuten, von Versuchen, die in diese Richtung zielen. Der jetzige Zustand der Theologie in puncto Maria scheint immer mehr Katholiken immer weniger zu behagen. Auch wenn man nicht die Unzahl marianischer Veröffentlichungen aus der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil zurückwünscht, so ist man sich doch darüber im klaren, daß es bei dem gegenwärtigen Defizit in Sachen marianischer Theologie nicht bleiben kann. So trifft der Bochumer Dogmatiker Wolfgang Beinert die Feststellung, daß eine a-marianische Kirche eine defizitäre Kirche sei, und gegenüber dem Abbau des Marianischen in der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil konstatiert er, daß die Verkümmerng der Marienfrömmigkeit keineswegs einen Aufschwung der Christusfrömmigkeit gebracht habe.

A.

Einen der jüngsten Versuche in Richtung auf einen Neuansatz in der Mariologie legt Pater Paul Schmidt SJ unter dem Titel „Maria in der Sicht des Magnifikat“ in der Dezemberrnummer 1973 von „Geist und Leben“ vor. Der Beitrag ist nicht allzu umfangreich, enthält aber einige interessante grundsätzliche Gesichtspunkte. So meint Pater Schmidt zunächst einmal, daß eine Neubelebung in der Mariologie wesentlich davon abhängt, ob die Mariologie – ähnlich wie es in der Christologie schon geschehen sei – die Wende zur heilsgeschichtlichen, eschatologischen und anthropologischen Theologie und damit zu den bestimmenden Grundtendenzen und Grundfragen heutigen Christentums zu vollziehen vermöge. In einer so neu ausgerichteten Mariologie geht es weniger um die Person der Gottesmutter als solche, sondern um ihre Rolle in der Heilsgeschichte („objektiver Aspekt“) sowie um ihre besondere Weise des Glaubensvollzugs („subjektiver

Aspekt“). Diese Rolle und diese besondere Weise des Glaubensvollzugs besteht für Pater Schmidt darin, daß Maria die Frau ist, „die in einer besonderen Stunde der Heilsgeschichte auf Gottes Verheißungen baut und damit exemplarische Bedeutung für den Glauben aller Christen gewinnt“. Um das darin Gemeinte zu verdeutlichen und mit Inhalt zu füllen, nimmt Pater Schmidt die Kindheitsgeschichte bei Lukas und speziell das Magnifikat in den Blick. Seine Auslegung dieser Texte ist ebenso originell wie ergiebig. Maria erscheint darin in prophetischer Funktion als „Zeugin“ und „Ansagerin“: Sie ist „eine qualifizierte Zeugin der Hoffnungen und Verheißungen Israels“, „die charismatische Zeugin des kommenden Heils“, „die charismatische Zeugin und Ansagerin der kommenden Gottesherrschaft“. Maria vermag diese Funktion der Zeugin und Ansagerin kompetent zu erfüllen, weil sie den Einbruch des Heils, das Handeln Gottes in der einzigartigen Menschwerdung Christi an sich selbst erfahren hat und dadurch einzigartig in die Lage versetzt ist, sowohl das Handeln Gottes in der Vergangenheit (Altes Testament), wie auch in der Gegenwart (Menschwerdung Christi) und in der Zukunft (in der Kirche) zu bezeugen. Entscheidend ist dabei, daß das Handeln Gottes durch den Heiligen Geist geschieht: sowohl die Inkarnation des Wortes wie die Konstituierung der Kirche ist das Werk des Heiligen Geistes. Maria steht darum zum Geist in besonderer Beziehung, und der Geist bewirkt, daß ihre heilsgeschichtliche Rolle nicht, wie die des Täufers, mit dem Auftreten Jesu zu Ende ist, sondern daß sie fort dauert in der Kirche: die „Zeugin“ und „Ansagerin“ des eingetretenen Heils wirkt in der Kirche als „Garant und Zeichen des charismatischen Geistes“. Sie hält die Kirche auf das Wirken des Geistes hin offen, und das ist eine notwendige Funktion, damit neben der Kontinuität und Gleichzeitigkeit der Kirche zur Weltgeschichte immer auch die Diskontinuität dokumentiert und wirksam werde. Abschließend präzisiert Pater Schmidt seine Auffassung von einer Erneuerung der Mariologie dahin, daß die Glaubensverkündigung heute nicht einer völlig neuen Mariologie bedürfe, wohl aber eine Ergänzung, die sich durch eine authentische und konsequente Auslegung der Kindheitsgeschichte erreichen lasse. Gerade für die junge Generation mit ihren Fragen könne der Glaube Mariens, wie er dort sichtbar wird, beispielhafte Bedeutung gewinnen.

Unter dem Gesichtspunkt eines Beitrags zu einem mariologischen Neuaufbruch kann man auch Klaus Riesenhubers im vergangenen Jahr bei Herder publizierte Studie „Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner“ betrachten. Karl Rahners mariologische Aussagen, die sich über einige Jahrzehnte erstrecken, hatten irgendwie immer eine Neuorientierung der Mariologie zum Ziel. Doch ist es lohnend, auch Karl Barth, den großen protestantischen Dogmatiker, in seinen Aussagen über Maria

zu vernehmen. Vor allem der späte Barth, der zwar noch 1966 in seinem Gespräch mit Paul VI. äußerte, er möchte den Nährvater Jesu, den hl. Josef, als Urbild für Wesen und Funktion der Kirche der Gottesmutter vorziehen, hatte sich bei aller kritischen Grundeinstellung den neueren Entwicklungen der katholischen Mariologie gegenüber nicht ganz unaufgeschlossen gezeigt. So nahm er zum Beispiel den Begriff des „Urbildes“ auf. Zwar war Maria für ihn, wie wir gerade gehört haben, nicht Urbild der Kirche. Wohl aber vermochte er in ihr „das Urbild aller zum Glauben und damit zum Gehorsam und damit zum Dienst berufenen und bestimmten Christen“ zu erblicken. Deutlich, wenn auch verbunden mit dem Bemühen, das Gemeinte so streng wie möglich einzugrenzen, machte sich bei Barth die von Pater Schmidt postulierte „anthropologische Wende“ bemerkbar, und davon nimmt man bei einem protestantischen Dogmatiker mit besonderem Interesse Notiz. Zwar vermag Barth keine aktive Teilnahme Mariens am Erlösungswerk Christi zu erkennen; wohl aber nimmt sie – und darin liegt eine Parallele zu den Überlegungen Pater Schmidts vor – aktiv teil an der Offenbarung und prophetischen Darstellung der geschehenen Erlösung. In dieser Funktion ist sie keineswegs ein totes Instrument, sondern ein „lebendiges und also tätiges Subjekt“. Ja, auch „die Einwirkung des Heiligen Geistes bei der Empfängnis Jesu“ ist für Barth eine „nur durch den Glauben der Maria sich vermittelnde“. Das deutet darauf hin, daß es doch eine Mitwirkung Mariens beim Erlösungsgeschehen gibt, nicht nur ein „passives Partizipieren des Menschen an dem, was in Jesus Christus Gott alleine tate“. Gottes Allwirksamkeit ist keine Alleinwirksamkeit. So scheint auch bei Barth Maria eine stellvertretende Funktion auszuüben, und das bei Lukas berichtete Geschehen ist der „Urfall, an dem alles hängt. . .“ „Mit Maria wird das Geschöpf von Gott in Gnade angesehen, um so in Maria sein eigenes Ja zu Gott sagen zu können.“ Fast sieht es so aus, als käme Barth auch eine universelle Mutterschaft Mariens an allen Getauften in Sicht, ist nach ihm die Inkarnation doch „der Realgrund der Kirche, die wahre Geburt aller Kinder Gottes“.

Karl Rahner war es als Dogmatiker wie vielen seiner Kollegen in der spekulativen Theologie vor allem um ein systematisches Grundverständnis der Gestalt der Gottesmutter zu tun, um das also, was man sonst schon einmal den „übernatürlichen Personalcharakter“ der Gottesmutter genannt hat. Gerade in dieser erneuerten Suche nach einem Grundverständnis, das alle Aussagen der Kirche über Maria wie in einer Wurzel oder in einem Brennpunkt umschließt, zeigt es sich, daß es Pater Rahner um einen Neuansatz in der Mariologie zu tun ist.

Wie lautet die Rahnersche Formel für das Grundverständnis der Gestalt der Gottesmutter? In einer Schrift aus dem Jahre 1956 sagt er es so: Maria

ist für das „Glaubensbewußtsein der Kirche der absolute und radikale Fall der Erlösung des Menschen, die in vollkommener Weise Erlöste und darum der Urtyp der Erlösten und der Kirche überhaupt“. In einem Artikel für das Lexikon für Theologie und Kirche aus dem Jahre 1962 heißt es dann kurz und knapp: Maria ist „die in vollkommener Weise Erlöste“. „Vollkommenheit“ soll in dieser Formel nicht bloß als relativer Vorsprung, sondern im Sinne von „schlechthin vollkommen“ verstanden werden, und wenn das „in vollkommener Weise Erlöste“ rein passivisch klingt, so schließt es für Pater Rahner doch eine aktive und unmittelbare Mitwirkung am Erlösungsgeschehen ein, eine Mitwirkung, die aber keine Miterlöserschaft bedeutet. Auch war diese Mitwirkung für unser Heil nicht konstitutiv, wohl eine notwendige Bedingung. In ihrer himmlischen Vollendung dauert die Mitwirkung Mariens an, und zwar durchaus so, daß „die heilige Jungfrau objektiv eine Bedeutung für den einzelnen hat, die ihrer einmaligen Rolle in der Heilsgeschichte entspricht“. Die Mitwirkung vom Himmel her hat ihren Ausdruck gefunden in der Lehre von der Gnadenmittlerschaft Mariens, die objektiv eine Tatsache ist, wenn auch nicht jeder Christ sich zu jeder Zeit subjektiv demgemäß verhält.

In einer seiner letzten Fußnoten macht Riesenhuber auf einen wichtigen Aspekt in der Sicht Rahners von der konkreten Gestalt marianischer Frömmigkeit aufmerksam. „Weil die Gnadenmittlerschaft“, so heißt es da, „ein gegenwärtiges aktives Verhältnis Marias zur Menschheit besagt, erschöpft sich Marias Funktion für den christlichen Vollzug nicht darin, als ideale Sichtbarwerdung des empfangenen Heils Gegenstand theoretischer Kontemplation zu sein. Vielmehr ermöglicht Marias wirksame Offenheit zum Christen das persönliche Verhältnis des Christen zu Maria, wie dies der allgemeinen interpersonalen Kommunikation in der Gemeinschaft der Erlösten entspricht.“ Der Verweis ist deswegen bedeutend, weil er darauf aufmerksam macht, was Marienfrömmigkeit im eigentlichen ist: ein persönliches Verhältnis zu Maria als Person, und den realen Grund dafür aufzeigt: das ein für allemal gegenwärtige aktive Verhältnis Mariens zu uns Menschen. Maria ist eine Gestalt, die nicht nur in der Vergangenheit eine Rolle spielte; sie hat Aufgabe und Wirkmöglichkeit in der jeweiligen Gegenwart, und Marienverehrung heißt, mit dieser für uns Menschen immer aktiv interessierten Gottesmutter in Verbindung treten und Verbindung halten, nicht bloß in ihr eine ferne Idealgestalt der Erlösten sehen.

Auch Wolfgang Beinerts vielbeachtete und günstig aufgenommene „Kleine Einführung in die Mariologie“ unter dem Titel „Heute von Maria reden?“ will im Dienste eines mariologischen Neuanfangs stehen. Für ihn ist Maria zentral „Typus und Urbild der Kirche“. Das bedeutet: „In Maria kommt . . . am vollendetsten und reinsten zum Ausdruck, was Kirche Christi ist.“ Zu

diesem Ergebnis gelangt Beinert auf verschiedenen Wegen. Zunächst aus einer Befragung und Betrachtung der Mariengestalt, wie sie in der Heiligen Schrift, vor allem bei Lukas zu finden ist. Das Interesse der biblischen Autoren an Maria ist nicht biologisch, sondern ekklesiologisch: „Der Kirche sollen an ihrer Gestalt die wesentlichen Züge des Christseins in der Christugemeinschaft erläutert werden. Sie ist das hervorragende Mitglied der Familie Gottes, die durch Christus konstituiert wird.“ Das gleiche Ergebnis erbringt eine Untersuchung der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Maria wird vorgestellt als überragendes und völlig einzigartiges Glied der Kirche wie auch ihr Typus und klarstes Urbild im Glauben und in der Liebe.“ Die Beziehungen zwischen Maria und der Kirche sind darum vielfältiger wechselseitiger Art:

- „In Maria hat die Gemeinde der Glaubenden Gottes Heil angenommen.“
- In ihr hat Christus die neutestamentliche Kirche begründet.
- Durch Maria wiederum schenkt die Kirche der Welt Christus.
- Schließlich ist die Kirche in Maria bereits „endgültig und bleibend an ihrem Ziel angekommen“.

Über die Vorbildlichkeit Mariens hinaus, die sich vor allem im Glauben und Hören bekundet hat, kennt Beinert in Maria auch eine Mittlerschaft, Miterlöserschaft und geistige Mutterschaft, wenn er sie auch nicht sonderlich herausstellt. Die Proklamation Marias zur „Mutter der Kirche“, die Paul VI. 1964 am Ende der dritten Sitzungsperiode des Konzils vornahm, deklariert er allerdings nur als einen Akt „mediterraner Marienverehrung, die mit immer neuen Titeln die Mutter ehren will“.

B.

Es hat nun, wie uns scheint, nicht nur seinen Reiz, sondern seinen Nutzen, diese Versuche eines Neuansatzes in der Mariologie in Beziehung zu setzen zu der Sicht der Gottesmutter, die der Gründer Schönstatts im Zusammenhang mit seinem jahrzehntelangen Arbeiten an der Verwirklichung seines Leitbildes vom „neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft“ entwickelt hat. In der kirchlichen Öffentlichkeit wie besonders in theologischen Fachkreisen steht das Schönstattwerk mit seinem Gründer in dem Ruf, eine Bastion überlebter, gestriger maximalistischer Mariologie und einer entsprechenden Marienverehrung zu sein, jener „Titelmariologie“, wie Professor Beinert sie in der Mainummer der Herder-Korrespondenz bei der Vorstellung des neuen päpstlichen Schreibens über die Marienverehrung bezeichnet, und dafür scheint allein schon das Beispiel zu sprechen, daß Schönstatt sich nicht begnügt, Maria als die Dreimal wunderbare Mutter zu verehren, sondern diesen ungewöhnlichen Titel im Laufe der Zeit auch

noch ausgeweitet hat zur „Dreimal wunderbaren Mutter, Königin und Siegerin von Schönstatt“.

Will man als Schönstätter hierzu Rede und Antwort stehen, so wird man unterscheiden müssen. Ohne Zögern wird man zunächst bekennen, daß Schönstatt, was Mariologie und Marienverehrung angeht, maximalistisch eingestellt ist. Dieser Maximalismus ist aber nur vom Standpunkt eines marianischen Minimalismus aus „Maximalismus“, d. h. eine Übertreibung, nicht aber im Blick auf die Stellung und Sendung Mariens, die auch in dem neuesten Schreiben des Heiligen Vaters als „einzigartig“ qualifiziert wird. Pater Kentenich allerdings, das sei eingefügt, sprach nicht von marianischem Minimalismus und Maximalismus, sondern von gewöhnlicher, großer und außergewöhnlich großer Marienverehrung und verstand unter der letzteren eine Marienverehrung, die vor allem ungewöhnlich tief in das Leben eines Christen eingreift. — Als Schönstätter wird man ferner ohne Zögern zugeben, daß Pater Kentenich der bisherigen Mariologie der Kirche nicht den Abschied gegeben, sondern sie im Gegenteil in sein Werk eingebracht und soviel wie möglich darin verlebendigt hat. Pater Kentenich war überhaupt der Auffassung, daß die Strategie der Kirche und ihrer Pastoral in unserer epochalen Umbruchszeit nicht darauf ausgehen solle, nur sogenannte „wesentliche“ Glaubenswahrheiten, etwa die der Kirche der ersten vier großen Konzilien, mit in die Zukunft zu nehmen; vielmehr sprach er sich dafür aus und tat alles Seine dafür, die gesamte Glaubenssubstanz an das neue Ufer hinüber zu tragen. — Nicht jedoch wird man als Schönstätter einräumen, daß die Mariologie, von der her Pater Kentenich seine Gründung aufgebaut, und die Marienverehrung, die er in sie eingeführt hat, überlebt und gestrig sei. Wenn die Versuche zu einem Neuansatz in der Mariologie, die wir im ersten Teil dieses Beitrags vorgestellt haben, tatsächlich zukunftsfruchtige Neuansätze sind, dann trifft das auch zu auf die Mariologie, die Pater Kentenich im Schönstattwerk heimisch gemacht hat. Denn wer sich in der Mariologie Pater Kentenichs ein wenig auskennt, weiß, daß sie von Anfang an diese Neuansätze als tragende, wesentliche Elemente kennt, so daß man sie als Schönstätter eigentlich gar nicht so neu empfindet und sich freut, daß sie in der Theologie der Kirche mehr und mehr zum Zuge kommen. Allerdings, so muß man anfügen, ist Pater Kentenich über die Neuansätze der neueren Mariologie auch hinausgeschritten — dies in mehrfacher Richtung und in einer Weise, die sich für die Zukunft der Mariologie und der Marienverehrung und damit des christlichen Lebens als fruchtbar erweisen dürfte.

Von dem einen wie dem andern: der Übereinstimmung Pater Kentenichs mit den jüngsten Neuansätzen der Mariologie und von ihrer Weiterführung und Unterschiedenheit soll im folgenden ein wenig gehandelt werden.

An erster Stelle ist zu sagen, daß Pater Kentenich die von Pater Schmidt als Grundvoraussetzung für eine erneuerte Mariologie geforderte Wende zu einer anthropologischen und heilsgeschichtlichen Ausrichtung in seinem Wirken von Anfang an mit völliger Selbstverständlichkeit vollzogen hat. Genauer gesprochen verhielt es sich so, daß die anthropologische und heilsgeschichtliche Ausrichtung bei ihm von Anfang an gegeben war, so daß er in dieser Hinsicht niemals eine Wende vollziehen mußte. Niemals betrachtete Pater Kentenich die Person und die Privilegien der Gottesmutter getrennt von ihrer Sendung und Rolle im Heilsgeschehen, im Gegenteil: ihre Person mit ihrer einzigartigen Ausstattung erklärt sich ihm allein von ihrer Sendung und Rolle im Heilsgeschehen her. Diese Sicht verhinderte es auch, daß die Gottesmutter jemals getrennt von Christus gesehen wurde. Ihre ganze Existenz kann nur aus ihrer Zuordnung zu Christus und seinem Heilswerk verstanden werden. Es ist nicht nur so, daß diese Zuordnung ihren Personalcharakter bestimmt; sie macht ihn für Pater Kentenich aus. Darum ist Maria in der Sicht Pater Kentenichs grundlegend „Werkzeug“ oder, personal ausgedrückt, „Gefährtin“ und „Gehilfin Christi“.

Zu dieser heilsgeschichtlichen Schau Mariens gehört bei Pater Kentenich von Anfang an die anthropologische. Das zeigt sich zum Beispiel darin, daß er schon in den zwanziger Jahren an der Gottesmutterchaft Mariens besonders den Aspekt hervorhob, daß in ihrem Schoße Gott Mensch wurde, und daß er an Christus vor allem sein Menschsein akzentuierte — selbstverständlich ohne jemals seine Gottheit und göttliche Personalität zu vernachlässigen (Vgl. dazu den Beitrag „Geboren aus Maria der Jungfrau. Die Aktualität der Glaubensaussagen Pater Kentenichs über die jungfräuliche Gottesmutterchaft Mariens“ in REGNUM, Oktober 1972, S. 147—161). Darüber hinaus war Pater Kentenich der Überzeugung, daß die Gottesmutter selber in unseren Tagen gleichsam eine Wende zum Anthropologischen hin vornimmt: Während bisher im Gange der Kirchengeschichte und der theologischen Lehrentwicklung vorwiegend die Beziehungen zwischen Maria und ihrem gottmenschlichen Sohne im Vordergrund des Interesses standen und durch die Arbeit der Theologen und die Verkündigung der Kirche geklärt wurden, werden es in Zukunft ihre Beziehungen zu uns Menschen sein, die ein stärkeres Interesse finden. So deuten es ja auch die Strömungen an, die sich in den Begriffen der „Corredemptrix“ und „Mediatrix“ artikulieren. Für Pater Kentenich können weder die anthropologischen Fragen, die heute im Mittelpunkt der weltweiten geistigen Auseinandersetzungen stehen, vom Christentum her gültig beantwortet, noch die mehr und mehr sich ausbreitenden anthropologischen Häresien über-

wunden werden, ohne daß man sich ausdrücklich an Maria orientiert und ihre Gestalt und Wirksamkeit in den Geisteskampf unserer Tage einführt.

Es ist nicht uninteressant, sich an dieser Stelle kurz klarzumachen, auf welchem Wege Pater Kentenich schon vor Jahrzehnten, bereits vor dem Ersten Weltkrieg, zu dieser heilsgeschichtlich-anthropologischen Ausrichtung seines Marienbildes kam. Johannes B. Metz hat in seiner Laudatio zum 70. Geburtstag Pater Karl Rahners dessen Theologie eine „biographische Theologie“ genannt. Damit wollte er zum Ausdruck bringen, daß bei Pater Rahner „die mystische Biographie der religiösen Erfahrung, der Lebensgeschichte vor dem verhüllten Antlitz Gottes, in die Doxographie des Glaubens eingeschrieben wird“ (Stimmen der Zeit, Mai 1974, S. 308). Ähnliches gilt von Pater Kentenich. Da er die Glaubenslehre der Kirche immer auf das Leben anwandte — auf sein eigenes wie auf das seiner Zöglinge — und sie Leben werden ließ, kam er zu Erkenntnissen und Einsichten, die sich einer Theologie, die bloß als rationale, theoretische Wissenschaft betrieben wird, nicht einstellen. So verhielt es sich auch mit der auf das Leben angewandten Mariologie. Aus der Anwendung auf das Leben wuchsen ihm Fragen wie Klarheiten zu, die ihm sonst wohl nicht zuteil geworden wären. Nicht zuletzt ergab sich daraus wie von selbst für ihn eine organische heilsgeschichtliche und anthropologische Ausrichtung seiner Mariologie und Marienverehrung.

2.

An zweiter Stelle kann darauf verwiesen werden, daß auch die namhaft gemachten Neuansätze inhaltlicher Art im theologischen Verständnis der Gottesmutter im Marienbild Pater Kentenichs nicht nur vorhanden sind, sondern zu seinen prägenden Komponenten gehören. Das gilt sowohl von der Sicht der Gottesmutter als Zeugin und Ansagerin des Heils bzw. als Garant und Zeichen des charismatischen Geistes in der Kirche als auch von ihrer Bestimmung als Typus und Urbild der Kirche bzw. des Christen. Die erstgenannte Betrachtungsweise, die Pater Schmidt vorgetragen hat, wollen wir hier allerdings aus praktischen Gründen ausklammern und uns abschließlich mit den Begriffen Typus und Urbild befassen.

Als Pater Kentenich einmal während des Konzils vor seiner Gemeinde deutschsprachiger Katholiken in Milwaukee/USA auf die entsprechenden Aussagen des Konzils näher einging, konnte er mit Recht feststellen: „Das alles ist für uns nichts Neues, im Gegenteil, das ist eigentlich das Sinnen unserer eigenen Seele. Das haben wir ständig gelebt, ständig gelehrt und danach uns ständig Tag für Tag erneut ausgestreckt.“

Im einzelnen sprach Pater Kentenich nicht nur von Maria als Urbild der Kirche. Er fügte auch die Begriffe „Inbild“ und „Hochbild“ hinzu. Das Wortspiel war keineswegs Spielerei, vielmehr hat jeder der drei Begriffe einen bestimmten und gefüllten Gehalt. „Maria Urbild der Kirche“ heißt für Pater Kentenich: Die Kirche ist nach dem Bilde der Gottesmutter von Gott geplant und verwirklicht, und das bedeutet: Maria geht der Kirche voraus, wenn zwar nicht der Zeit, so doch der Sache nach. „Maria Inbild der Kirche“ besagt: Maria und die Kirche entsprechen einander; die Kirche ist auf Maria angelegt und Maria auf die Kirche, und zwar hinsichtlich ihrer Funktion und ihrer Fruchtbarkeit. „Maria Hochbild der Kirche“ bedeutet nach Pater Kentenich: Maria ist das vollkommenste Glied der Kirche; in ihr ist die Kirche zu ihrer Vollkommenheit gelangt; an ihr kann sie sich immer als an ihrem in vollkommenster Weise gelebten Ideal orientieren.

Sind auch diese Unterscheidungen und Präzisierungen Pater Kentenichs schon bemerkenswert, so besteht das Charakteristische und, wie man sagen muß, Zukunftsbedeutsame seiner Position noch mehr darin, daß er die Wahrheit von Maria als dem Urbild, Inbild und Hochbild der Kirche und des Christen nicht nur als glückliche Lösung eines Problems der spekulativen Theologie ansah, sondern als Gründer und Seelsorger daraus pädagogische Folgerungen für die Gestaltung und Prägung der christlichen Existenz zog. Ist Maria das Urbild der Kirche und des Christen, dann versteht es sich von selbst, daß die Führung der Kirche und die Seelsorge an den Gläubigen und den Gemeinden grundlegend marianisch, von dem Urbild und Inbild Maria her auf das Hochbild Maria hin, ausgerichtet sein muß. Mit anderen Worten: Das Marianische war für Pater Kentenich darum das Formalprinzip der Kirche und des christlichen Lebens. Aus dieser objektiven Schau erklärt es sich, warum Pater Kentenich seiner Gründung die bekannte marianische Prägung gab und sie so stark an die Person der Gottesmutter band. Es wäre kurzsichtig, den marianischen Charakter des Schönstattwerkes etwa aus einer Lieblingsneigung oder Lieblingsandacht Pater Kentenichs zu Maria ableiten zu wollen. Die marianische Ausrichtung und Gebundenheit Schönstatts hat zutiefst ein ekklesiologisches Motiv. Zumal wenn es um eine Erneuerung der Kirche geht, tut man gut, sich an die zu halten, die Urbild, Inbild und Hochbild der Kirche ist.

Dieser marianischen Orientierung, die für alle Zeiten und Entwicklungsstufen der Kirche gilt, maß Pater Kentenich für die Kirche der Gegenwart besondere Aktualität bei. Zu Recht! Man hat eine der Hauptaufgaben des vergangenen Konzils darin gesehen, die Lehre der Kirche, die Frohe Botschaft zu „verheutigen“, das heißt: die Botschaft Christi in einer Weise zu verkünden, die der Mensch von heute verstehen kann und sich zu eigen zu machen vermag. Beinahe zehn Jahre nach der Beendigung des Konzils

kommt man indes bei einer Bestandsaufnahme des inzwischen in der Kirche Gewordenen nicht an der Feststellung vorbei, daß sich trotz aller Bemühungen um eine „Verheutigung“ von Lehre und Verkündigung die mit dem Konzil verknüpften Erwartungen nicht recht erfüllen wollen. Nach den neuesten Angaben der kirchlichen Statistik z. B. ist die Zahl der Katholiken, die Sonntag für Sonntag in der Bundesrepublik das „verheutigte“ Gotteswort hören, von 42,6 Prozent im Jahre 1965 auf 32,4 Prozent im Jahre 1972 zurückgegangen (vgl. soziographische Beilage der Herder-Korrespondenz, Mai 1974, S. 255). Ob das nicht darauf hindeutet, daß es mit der „Verheutigung“ der christlichen Botschaft allein nicht getan ist? Der Same des Gotteswortes muß nach dem bekannten Gleichnis des Heilands auf guten, d. h. dafür bereiten Grund fallen, wenn er Frucht bringen soll. Das aber heißt übertragen auf die gegenwärtige kirchliche Situation: die Kirche und die Gläubigen bedürfen der marianischen Haltung und Grundeinstellung. Die Aussage des Konzils über Maria als Urbild und Hochbild muß, um den Erfolg des Konzils zu gewährleisten, für das Leben und die Pastoral ausgemünzt werden. Schwächung und Rückgang der marianischen Einstellung in der Kirche bedeutet Minderung der Offenheit und Empfänglichkeit für Gottes Wort und Gottes Gnade und damit auch Vereitelung des Erneuerungswerkes des Konzils. Dieser Zusammenhang ist bisher in den nachkonziliaren Bemühungen viel zu wenig erkannt und berücksichtigt worden. Wäre, so darf man sagen, in der Kirche mehr von Maria, so könnte Gott mit seinen Initiativen für die Erneuerung der Kirche und des christlichen Lebens mehr zum Zuge kommen.

In diesem Kontext hat Pater Kentenich im Laufe seiner jahrzehntelangen Wirksamkeit immer wieder besonders zwei Hinweise gegeben, die wir hier zwar nicht nach allen Seiten hin darlegen wollen, aber ihrer Bedeutung wegen doch nicht ganz übergehen können. Maria Urbild, Inbild und Hochbild der Kirche: das war eine Aussage, die Pater Kentenich ausdrücklich auch auf den Mann und den Priester in der Kirche bezog. Freilich: für diese seine Auffassung fand er, wenn wir das recht sehen, selbst in den Kreisen seiner eigenen Gründung längst nicht immer das entsprechende Verständnis. Man hielt ihm, offen oder stillschweigend, entgegen, daß Maria eine Frau sei und aus diesem Grunde nur in einem entfernten Sinne als Leitbild des Mannes in Frage kommen könne. Die Vorbildlichkeit Mariens gelte im unmittelbaren Sinne nur für die Frau. Welche Antwort gab Pater Kentenich auf diesen Einwand? Er machte zunächst einmal darauf aufmerksam, daß Maria nicht nur Frau, sondern Mensch und Geschöpf, und ebenso der Mann und der Priester nicht nur Mann, sondern gleichfalls Mensch und Geschöpf sei, so daß beide sich im Mensch- und Geschöpfsein als in einer wahrhaft fundamentalen Gemeinsamkeit treffen. Desgleichen treffen sie

sich als Erlöste in der fundamentalen Gemeinsamkeit der Gotteskinderschaft. Unter beiden Aspekten aber, dem des Menschen und Geschöpfes wie dem des Gotteskindes, ist Maria nach Pater Kentenich das Muster und Modell für jeden Menschen und Christen schlechthin, ob Mann oder Frau. Diese Muster- und Modellhaftigkeit Mariens für jede christliche Existenzverwirklichung bestand für Pater Kentenich darin, daß sie die einzig angemessene Haltung des Menschen und Christen Gott gegenüber, in der christliche Existenz radikal wurzelt, in sich meisterhaft und unübertroffen verkörpert: *das gläubige Hören auf Gottes Wort, die empfangende Offenheit für seine Gnade und das liebende Eingehen auf seinen Heilsplan*. Der abendländische Mensch, zumal der Mann, aber in zunehmendem Maße auch die Frau, ist in den letzten Jahrhunderten dieser marianischen Grundhaltung verlustig gegangen. Statt dessen ist in der abendländischen Welt eine unartikulierte Männlichkeit, ein Virilismus, zur Herrschaft gekommen, der sich gegenüber dem Worte Gottes abriegelt, an Stelle der Gnade die eigene Leistung setzt und die Welt nach eigener Planung gestaltet. Der Verlust der marianischen Haltung hat dem Menschen für Gott geradezu unfähig gemacht und läßt das Christentum von der Wurzel her absterben. Daß die gezeichnete marianische Haltung für den Priester besonders unentbehrlich und unverzichtbar ist, leuchtet dem ohne Schwierigkeit ein, der mit Pater Kentenich im Priester nicht nur einen Kirchenangestellten oder einen Funktionär, sondern einen „Mann Gottes“, ein Werkzeug Christi — freilich „für die Menschen bestellt“ — sieht.

3.

Zwischen den Neuansätzen der Mariologie und dem Marienbild Pater Kentenichs besteht also, wie wir bis jetzt darlegen konnten, insofern Übereinstimmung, als auf beiden Seiten die heilsgeschichtlich-anthropologische Perspektive und die Sicht Mariens als Urbild der Kirche maßgeblich ist. Einen ersten Unterschied haben wir allerdings schon darin erkannt, daß Pater Kentenich die Sicht Mariens als Urbild nicht im Bereich der Theorie und der Lehre beläßt, sondern, wie es in seiner Gründung des Schönstattwerkes geschehen ist, auf das Leben überträgt und der Überzeugung ist, daß dies auch und ausdrücklich in der Kirche von heute geschehen sollte.

Auf einen weiteren Unterschied wollen wir nun im nachstehenden noch zu sprechen kommen. „Maria Urbild der Kirche“ hieß für Pater Kentenich auch in ganz betonter Weise: Sie ist Mutter, und zwar Mutter in zweifachem Sinne: *Mutter wie die Kirche* und *Mutter der Kirche*. Pater Kentenich stimmte in dieser Hinsicht schon von jeher mit dem gegenwärtigen Heiligen Vater überein, der, wie die Proklamation Marias als Mutter der Kirche

am 21. November 1964 und neuestens das Rundschreiben über die Marienverehrung kundtun, offenbar in diesem Titel der Kirche seinen Beitrag zu einem Neuanatz in der Mariologie und der Marienfrömmigkeit schenken will.

Pater Kentenich sah den Titel „Maria Mutter der Kirche“ und damit eine echte Mutterschaft Mariens an der Kirche darin begründet, daß Maria schöpferisch am Werden und Wachsen der Kirche beteiligt war. *Die Kirche lebt nach einer seiner schönsten Formulierungen „im Heiligen Geist nicht nur von der Fülle Christi, sondern auch von der Fülle der lieben Gottesmutter.“*

Im einzelnen verwirklichte sie ein schöpferisches Mittun *bei der Zeugung der Kirche*, die sich ereignete in der Zeugung des Gottmenschen in ihrem Schoße, in der sie als Mutter des historischen Christus auch die Mutter des mystischen Christus wurde. Ferner *bei der Geburt der Kirche* aus der Seite des sterbenden Erlösers auf Golgotha, wo sie, getreu dem Ja der Verkündigungsstunde, unter dem Kreuze stand und sich in das Opfer ihres Sohnes hineingab. Schließlich *bei der Vollendung der Kirche* unter dem Kommen des Heiligen Geistes am Pfingstfest in Jerusalem.

Um allerdings diese Mutterschaft recht in den Blick zu bekommen, nahm Pater Kentenich zu dem ekklesiologischen Bezug der Gottesmutter auch ihren christologischen Bezug, ihr besonderes und einzigartiges Verhältnis zu Christus in seine Betrachtung hinein. Das Verhältnis zu ihrem Sohne stellte sich für Pater Kentenich so dar, daß sie „die einzigartig würdige amtliche Dauergefährtin und Dauergehilfin Christi, des Hauptes der ganzen Schöpfung, bei seinem ganzen Erlösungswerke“ ist. Für diese Rolle der neuen Eva an der Seite des neuen Adam war Maria von Ewigkeit her in dem gleichen göttlichen Ratschluß, der die Menschwerdung des Wortes Gottes dekretierte, erwählt worden, und in ihrer Unbefleckten Empfängnis, der im Hinblick auf die Verdienste Christi gewährten Bewahrung vor der Erbsünde, hatte sie jene gnadenhafte Ausstattung empfangen, die sie befähigte, ihre Gefährtinnen- und Gehilfinnenrolle im Erlösungswerk ihres Sohnes wahrzunehmen. Gerade jenen letzten Punkt gilt es zu sehen und im Auge zu behalten, wenn man mit Pater Kentenich an eine schöpferische Mitwirkung Mariens bei Zeugung, Geburt und Vollendung der Kirche und damit an eine wirkliche, nicht nur übertragen verstandene Mutterschaft Mariens gegenüber der Kirche glauben will. Gegenüber einer solchen Mitwirkung Mariens als Gefährtin und Gehilfin Christi hört man immer wieder den Einwand, daß sie unmöglich stattgehabt haben könne, weil auch Maria erlösungsbedürftig war, erlöst werden mußte und deshalb nur Empfängerin des göttlichen Heils sein konnte.

Man wird bei Pater Kentenich keine Stelle finden, an der er die Notwen-

digkeit, daß Maria erlöst werden mußte, bestritten oder abgeschwächt hätte. Sein ganzes Sprechen und Verkünden über Maria galt nur der Entschleierung der göttlichen Gnade als der innersten Wirklichkeit und Formkraft ihrer ganzen Existenz. Gnade aber hieß für Pater Kentenich nicht nur persönliche Rechtfertigung vor Gott, sondern auch Befähigung zum aktiven Mittun bei der Durchführung der göttlichen Heilspläne. Auch der erlöste und begnadete Mensch ist selbstverständlich immer auf Gott und seine Gnade angewiesen, und er empfängt sie immer nur als Geschenk seiner Huld und nie als Lohn eigener Leistung. Aber es ist gerade eine der Wirkungen seines Erlöst- und Begnadetseins, daß er dadurch auch in den Stand gesetzt ist, in entsprechender Weise zum Heilswerk Gottes beizutragen. Das erst heißt, um die Grundformel Pater Rahners aufzugreifen, „in vollkommener Weise erlöst“ sein. Eine Erlösung und eine Gnade, die ein solches Mitwirken nicht möglich machen würde, wäre zutiefst unmenschlich, weil sie den Menschen in seinem Eigentlichen, in seiner schöpferischen Freiheit und in seinem freien Schöpfertum, nicht erfassen und zur Entfaltung bringen würde.

Weil die Gottesmutter bei dem Kreuze ihres Sohnes schon als Erlöste und in einzigartiger Weise Begnadete stand, hatte Pater Kentenich keine Schwierigkeit, sie dort nicht als passive Zuschauerin, sondern als aktiv das Leiden und Sterben ihres Sohnes Mitvollziehende, als Mitleidende und Mitopfernde zu sehen. Die zu seiner Menschwerdung ihr Fiat gesprochen hatte, sprach es auch zu seiner Opfertat — nicht mit Worten, sondern durch Gleichschaltung und Einschaltung in Absicht, Gesinnung und Opfer ihres Sohnes. Ihr Mitleiden und Mitopfern war für die Erlösung der Menschheit selbstverständlich nicht konstitutiv; es konnte nicht konstitutiv sein, aber es war deswegen weder sinnlos noch nutzlos, sondern aus der Verbundenheit mit dem Opfer ihres Sohnes durchaus fruchtbar, wie auch ihr vorausgehendes Leben mit seinem Tun und Leiden als Gefährtin des Herrn für das Heilswerk und für die Kirche fruchtbar war und ist.

Auch die hier angesprochene Thematik hatte in den Augen Pater Kentenichs für die heutige christliche Situation ihr besonderes Gewicht. Die Grundfrage, die heute in der Christenheit dringend zur Lösung ansteht, ist nicht mehr, wie ausgangs des Mittelalters, die Rechtfertigung, sondern die Mitwirkung der Erlösten im Heilswerk Gottes an der Welt; mit anderen Worten: es geht heute um die Frage des Zusammenwirkens von Erst- und Zweitursache, von Gott und Mensch, von Gnade Gottes und Freiheit des Menschen. Die zunehmende und inzwischen fast totale Säkularisierung der modernen technisch-industriellen Welt hat entscheidend damit zu tun, daß die Aktualität der Frage der Mitwirkung des Menschen mit Gott und seiner Gnade nicht früh genug erkannt wurde. Die Folge ist, daß das

menschliche Tun sich immer weiter von Gott und seiner Gnade, von der Hinordnung auf das Heilswerk Gottes entfernte und heute, so gut wie vollständig davon emanzipiert, ausschließlich von autonomen immanenten Gesetz- und Zweckmäßigkeiten bestimmt wird. Für Pater Kentenich stellte Maria den exemplarischen Urfall der Lösung dieser zentralen Frage der Gegenwart dar, so daß, wer in ihrem Falle richtig zu sehen vermag, auch den Ansatz zur Lösung dieses Problems in den heutigen Verhältnissen hat.

Die Mitwirkung Mariens⁸ und darin eingeschlossen ihre Mutterschaft an der Kirche hörte für Pater Kentenich weder mit dem irdischen Leben ihres Sohnes noch mit dem Ende ihres eigenen Erdenlebens auf. Wir sahen schon, daß er Maria als die „Dauergefährtin und Dauergehilfin“ Christi *bei seinem ganzen Erlösungswerk* bezeichnet. Das bedeutet: ihre Mitwirkung erstreckt sich über die ganze Kirchengeschichte bis an das Ende der Weltzeit, bis zur Wiederkunft Christi. „Die Geschichte der Tätigkeit Mariens ist die Geschichte der Kirche“: so lautet eine der bezeichnendsten und erhellendsten Aussagen schon des jungen Priesters Pater Kentenich vor dem Ersten Weltkrieg. Wiederum aber ist es nun charakteristisch für ihn, daß er, wie im Falle der Bezeichnung Marias als Urbild der Kirche, auch ihre Mutterschaft an der Kirche so ernst nahm, daß er sie in die Praxis christlicher Lebensgestaltung übertrug. Das hieß: er legte in seinem Tun als Gründer Schönstatts alles darauf an, daß Maria sich als Mutter erweisen, ihre Mutteraufgabe und -fähigkeit ausüben konnte, er schaffte Raum für sie als Bildnerin und Erzieherin des „neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft“, dessen Urbild, Inbild und Hochbild sie ist.

Schon als Student war Pater Kentenich, wie ein noch erhaltener Vortrag aus der Zeit unmittelbar vor seiner Priesterweihe belegt, von der „reformatorischen Kraft Mariens“ überzeugt. Die gleiche Überzeugung spricht aus der Vorgründungsurkunde Schönstatts vom 27. Oktober 1912. Die Ausführung des darin enthaltenen pädagogischen Programms sollte „unter dem Schutze Mariens“ geschehen. Mit „unter dem Schutze Mariens“ war nicht bloß ein Patronat der Gottesmutter gemeint, sondern eine erziehliche Führung. Das geht aus einem Vortrag hervor, den Pater Kentenich kurze Zeit darauf vor seinen Zöglingen hielt und in dem er sagt: „Maria ist auch unsere Führerin. Was sollen wir da fürchten? Sie wird und muß uns leiten und helfen bei der Erforschung und Eroberung unserer Innenwelt.“ Schließlich weiß jeder Schönstätter, daß in der Gründungsurkunde des Werkes vom 18. Oktober 1914 Maria als mütterliche Erzieherin angesprochen wird. So heißt es darin vom Heiligtum der Gottesmutter: „Wie für unseren zweiten Patron, den hl. Aloysius, eine Muttergotteskapelle in Florenz, so soll für uns diese Kongregationskapelle die Wiege der Heiligkeit werden.“ Ein

späterer Zusatz, der noch aus den Jahren des Ersten Weltkrieges stammt, sagt mit explizierter Deutlichkeit: „Erwerbt euch nur durch treue und treueste Pflichterfüllung und eifriges Gebetsleben recht viele Verdienste und stellt sie mir zur Verfügung. Dann werde ich mich gerne unter euch niederlassen und reichlich Gaben und Gnaden austeilen; dann will ich künftig von hier aus die jugendlichen Herzen an mich ziehen, sie erziehen zu brauchbaren Werkzeugen in meiner Hand.“ In der Zweiten Gründungs-urkunde vom 18. Oktober 1939 konnte Pater Kentenich deshalb im Rückblick auf die ersten 25 Jahre seiner Gründung unter den von Maria empfangenen Wohltaten auch diese registrieren: „Sie hat uns als Gesamtfamilie und als Einzelglied so erzogen und geformt wie wir sind, und uns den Platz in der Kirche erobert und gesichert, den wir heute einnehmen dürfen.“ Nicht weniger ist in der Schönstattfamilie bekannt, in welchem Maße Pater Kentenich seine eigene Formung und Erziehung auf die Gottesmutter zurückführt: „Sie hat mich persönlich geformt und gestaltet von meinem neunten Lebensjahr an. Meine Erziehung war lediglich ein Werk der Gottesmutter ohne jeden (anderen) tiefergehenden menschlichen Einfluß. Ich weiß, daß ich damit viel sage“ (1935).

C.

Wenn wir unsere Überlegungen hier abschließen und eine kurze Zusammenfassung versuchen, so können wir feststellen: Zwischen den Bemühungen um einen Neuansatz in der Mariologie, wie sie gegenwärtig in der Kirche unternommen werden, und dem Marienbild Pater Kentenichs bestehen entscheidende und grundlegende Übereinstimmungen. Übereinstimmung herrscht vor allem in der heilsgeschichtlich-anthropologischen Ausrichtung der Mariologie und in der Sicht Marias als Typus der Kirche und des Christen. Den Begriff des Typus legt Pater Kentenich in der Weise aus, daß Maria Urbild, Inbild und Hochbild der Kirche und des Christen ist.

Allerdings liegen auch Unterschiede vor. Der Begriff Typus der Kirche schließt bei Pater Kentenich auch und ausdrücklich eine Mutterschaft Mariens ein, und zwar nicht nur eine Mutterschaft analog zur Mutterschaft der Kirche, sondern eine Mutterschaft an der Kirche. Pater Kentenich begnügt sich nicht damit, den Begriff Typus der Kirche einseitig im Sinne der Gliedschaft an oder in der Kirche zu verstehen. Maria ist Glied der Kirche, ihr hervorragendstes Glied. Aber mit der Kategorie der Gliedschaft allein schöpft man die gnadenvolle Wirklichkeit ihrer Person und Funktion, wie Gott sie angelegt hat, nicht aus. Maria ist als Urbild der Kirche auch Mutter der Kirche und damit der Kirche nicht nur ein-, sondern auch übergeordnet als die neue Eva an der Seite des neuen Adam, damit

freilich auf eine tiefe Weise wiederum ganz auf den Dienst an der Kirche hingeordnet.

Als weiteren und durchaus bedeutenden Unterschied haben wir herausgestellt, daß Pater Kantenich aus dieser Doppelsicht der Gottesmutter Folgerungen für die Praxis zog. Er machte ernst mit der Wahrheit von Maria als Urbild, Inbild und Hochbild der Kirche und des Christen in der Verwirklichung einer an und auf Maria ausgerichteten Pädagogik und Pastoral. Er machte ernst mit der Wahrheit von Maria als Mutter der Kirche und des Christen und eröffnete ihr deswegen einen Raum, in dem sie ihre Sendung und Wirksamkeit als mütterliche Bildnerin und Erzieherin entfalten konnte. Beides zusammen schien Pater Kantenich der geeignetste Weg, der Erneuerung der Kirche und der Verwirklichung ihrer Sendung in einer sich wandelnden Welt zum Gelingen zu verhelfen.

Die Marianische Kongregation - eine Kraft kirchlicher Erneuerung

Zum 400. Jahrestag der Gründung der ersten MC auf deutschem Boden am 18. November 1574 in Dillingen

Von Prof. Walter Brandmüller

Das Jahr 1974 ruft in besonderem Maße die Erinnerung an große historische Ereignisse und Persönlichkeiten wach, deren Bedeutung für die Gegenwart aus Anlaß ihrer Jahrhundertfeier neu überdacht zu werden verdient. Vor 700 Jahren starben die beiden großen Lehrer der Scholastik, der hl. Thomas von Aquin und der hl. Bonaventura, fand das 2. Konzil von Lyon statt, auf dem es zu vorübergehender Einigung mit der Ostkirche kam, zog die erste Fronleichnamsprozession vom Stift St. Gereon in Köln aus, und vor 400 Jahren gründete Pater Jakob Rem die erste deutsche Marianische Kongregation hier am Jesuiten-Kolleg zu Dillingen.

Wenn man einem Ereignis historische Bedeutung zuerkennt, bedeutet das, daß von ihm, beabsichtigt oder nicht, das Leben der Nachwelt mitgeprägt und mitbestimmt wurde. Gemessen an ihrer historischen Wirkung auf die Kirche der nachtridentinischen Epoche ist die Tat des P. Rem zu Dillingen sehr wohl ein historisches Ereignis zu nennen. Darum lohnt es sich auch, heute die Vorgänge von damals im Zusammenhang des Geschehens ihrer Zeit zu rekonstruieren, nach ihrer Bedeutung für die Kirche der Vergangenheit und schließlich auch nach der Erkenntnis zu fragen, die wir aus dem Damals für das Heute zu gewinnen vermögen.

Folgen wir zunächst den Ereignissen.

Als das Konzil von Trient im Jahre 1564 zu Ende ging, war die katholische Kirche im deutschen Reich ein unübersehbares Trümmerfeld. Durch den Augsburger Religionsfrieden waren die bis dahin gemachten Gewinne des Protestantismus reichsrechtlich garantiert worden, und vermöge des den Reichsständen gewährten *ius reformandi*, das die protestantischen Fürsten zielstrebig nutzten, griff die Reformation stetig weiter aus. Nur in den geistlichen Fürstentümern und in den bayerischen Territorien konnte fürs erste der katholische Besitzstand behauptet werden. An eine katholische Offensive zur Wiedergewinnung des Verlorenen war noch lange nicht zu denken. Ursache für diese äußere Schwäche war der innere Zerfall des katholischen Glaubenslebens im Volke. Unter dem Einfluß der durch wandernde Buchhändler verbreiteten viel gelesenen protestantischen Literatur — des Massenmediums von ehemals — war die religiöse Praxis weithin zum Erliegen gekommen. Sonntagsheiligung, Freitags-Abstinenz und Fasten wurden kaum noch beachtet. Beliebte war allenfalls die Predigt, nach der man häufig die Kirche verließ. Die erschreckende Sittenlosigkeit, die sich in hemmungsloser Trunksucht, Unzucht und Fluchen äußerte, kam hinzu. Der Priestermangel war so unvorstellbar, daß etwa in Eichstätt, als eine Seuche in der Umgegend ausgebrochen war, der Generalvikar selbst hinaus-eilen mußte, um den Sterbenden beizustehen.

Petrus Canisius schrieb 1552 in höchster Mißbilligung, daß bei den Deutschen alles zur Priesterweihe zugelassen werde, ohne daß man viel nach Alter und Eignung frage, und daß man diese Praxis mit dem Hinweis entschuldige, es sei besser, irgendwelche als gar keine Priester zu haben. „Möge der Herr uns heilige Geduld und wahre Freudigkeit verleihen, daß wir in dieser trostlosen Arbeit auszuharren vermögen“ — so wiederum Canisius angesichts seiner deprimierenden Erfahrungen als Professor der Theologie in Ingolstadt und als Priestererzieher.

Diese realistische Einschätzung der Situation durch die in Deutschland wirkenden Jesuiten bewog sie, nicht nur die gesamte Gesellschaft Jesu zu einem anhaltenden Gebetssturm für das „arme Deutschland“ zu bitten, sie versuchten auch, die richtigen seelsorglichen Maßnahmen zu treffen. Das Problem, das sich dabei ihnen, und der tridentinischen Reform überhaupt, stellte, war dies: Wie können die breiten Schichten der kaum noch Gläubigen von den Reformimpulsen des Konzils erreicht werden? Eine schier unlösbare Aufgabe, wenn man bedenkt, welche Trägheitswiderstände in Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und Volk überwunden werden mußten.

Was in dieser Lage einzig helfen konnte, war die Schaffung einer geistigen und religiösen Elite.

I

Diesem Ziel dienten die von 1552 an gegründeten Jesuitenkollegien von Wien, Ingolstadt, München, Trier und 1563 Dillingen. Hier sollte und konnte eine neue Generation von Männern herangebildet werden, die auf Grund von Herkunft und Begabung für die Übernahme der Verantwortung in Politik, Verwaltung, Rechtspflege, Wissenschaft und Kirche befähigt, mit dem Wissen ihrer Zeit und mit fester katholischer Überzeugung ausgerüstet waren. Diesem Ziel sollte auch die Marianische Kongregation dienen, die 1563 von dem Flamen P. Leunis am Collegio Romano gegründet worden war: Sie wollte wiederum die Auslese der Besten im Kolleg religiös und asketisch fördern.

Der Erfolg, der dieser Initiative beschieden war, war höchst eindrucksvoll. In fast allen Jesuitenkollegien eingeführt, zählte die Kongregation im Jahre 1576 schon 30 000 Sodalen. Ursprünglich nur für Studenten der Kollegien gegründet, sahen sich die Kongregationen bald genötigt, sich auch bereits im Amt und Würden stehenden Männern, ja Fürsten und Bischöfen zu öffnen. Ein Vorgang, der bald die Gründung eigener Herren- und Bürgersodalitäten notwendig machte. Ebenso entstanden eigene Handwerkerkongregationen.

Es ist kaum verständlich, warum der Jesuitenorden — besonders der General Claudius Acquaviva — sich unter diesen Umständen so heftig und nachhaltig er es vermochte, gegen die Errichtung von Frauen- und Jungfrauenkongregationen sträubte. Der Drang nach intensiver religiöser Führung gerade unter den Frauen der führenden Schichten war so groß, daß sie sich in Ermangelung eigener Kongregationen in die der Männer hatten aufnehmen lassen. Wo in der Tat Frauenkongregationen entstanden waren, mußten sie dessenungeachtet wieder abgeschafft werden. Die Furcht, der Ruf der Ordensmitglieder könne durch ein Engagement in der Frauenseelsorge Schaden leiden, war das, wie ich meine, etwas egoistische Motiv der Ordensleitung für dieses Verhalten. Durchsetzen konnte es sich freilich auf die Dauer nicht.

Die Zahl der eigentlichen Männerkongregationen war im Deutschland des 16. Jahrhunderts noch gering. Es existierten etwa fünf oder sechs. In Aufbau und Regel waren sie den Studentenkongregationen angeglich. Eine der bedeutendsten von ihnen gründete der eben ins Exil nach Fribourg gekommene Canisius im Jahre 1581. Sie umfaßte Bürger und Handwerker, Geistliche und Senatoren des Kantons, 60 an der Zahl.

Ungeachtet der ganz anderen religiösen Praxis der Allgemeinheit pflegten sie zusammen mit ihren Frauen alle 14 Tage die Sakramente zu empfangen. Welche Wirkung von einer solchen Gemeinschaft ausgehen konnte, zeigt die Kölner Männerkongregation, von der man zu schreiben vermochte: „Die Erhaltung des altberühmten Erzstiftes Köln im angestammten Glauben wurde von vielen der MC zugeschrieben. Denn die Spitzen des Klerus und der Laienwelt, selbst Bischöfe und der Nuntius Graf Portia mit seinen Begleitern waren derselben beigetreten, und den Bemühungen dieser Männer ist es zu verdanken, daß der Stadtrat unentwegt und standhaft am katholischen Glauben festhielt und den stärksten Ansturm der Feinde mit großer Festigkeit abschlug. Dieser Segen erregte weit und breit in der rheinischen Ordensprovinz Aufmerksamkeit, und überall entstanden Kongregationen und brachten Früchte hervor, die alle Erwartungen übertrafen.“ Sein volles Gewicht erhält dieses Urteil, wenn man bedenkt, daß in diesen Jahren 1577—83 der Kurfürst und Erzbischof Gebhard Truchseß von Waldburg protestantisch wurde, heiratete und versuchte, das Erzstift Köln in ein weltliches Fürstentum umzuwandeln.

Zieht man nun in Betracht, daß die Anziehungskraft der MC so stark war, obgleich mit dem Beitritt zu ihr in das alltägliche Leben tief eingreifende religiöse Verpflichtungen verbunden waren, deren Erfüllung überdies durch den Präses überwacht wurde, so ist die Bedeutung der MC für die Realisierung der tridentinischen Reform nicht hoch genug anzuschlagen.

II

Fragen wir aber nun nach dem Programm, das zu diesen Erfolgen der Kongregation geführt hat.

Da ist einmal die äußere Gestalt der MC zu berücksichtigen. Der Umstand, daß man ganz bewußt die Elite anziehen und religiös fördern wollte, garantierte nicht nur die Qualität der Gemeinschaft, er war auch Ursache dafür, daß viele zu ihr drängten, die gleichfalls hohe religiöse Ziele anstrebten. Darin war dann auch der Grund für das hohe Ansehen der MC zu suchen. Einen Maßstab für die Strenge, mit der man die Auswahl traf, mag man gewinnen, wenn man sich vergegenwärtigt, daß 1587 zu Köln von 1000 Schülern des Kollegs 300 Sodalen waren, in Fulda waren es 1577 nur 55 von 200, in Münster gar von 1060 nicht mehr als 50. In Dillingen schärfte man 1585 den Grundsatz ein, es seien nicht viele, sondern gute Studenten zur MC zuzulassen. In gleicher Weise verfuhr man auch bei der Aufnahme von Erwachsenen.

Ein weiteres Moment stellt das Zusammensein von Priestern und Laien in der MC dar. Es ist erstaunlich, mit welcher Hartnäckigkeit die Behauptung

verbreitet wird, die tridentinische Kirche sei eine reine Klerikerkirche gewesen, in der die Laien zu bloßer Passivität verurteilt gewesen seien. Der Unterschied zwischen Klerus und Laien sei übermäßig betont, und der Klerus zur privilegierten Kaste geworden. Solche bar jeder geschichtlichen Kenntnis kolportierten Klischees entsprechen jedoch nicht der historischen Wirklichkeit. Gerade in der MC trafen sich in der gleichen Eigenschaft als Sodalen, Priester und Laien im gemeinsamen Streben nach Vertiefung des religiösen Lebens und: wenn je etwas die Behauptung von der bloß passiv-rezeptiven Rolle der Laien in der Kirche dieser Zeit widerlegt, dann die Tatsache, daß gerade die Kongregation den Laien nicht nur in der Gestaltung des Kongregationslebens durch Übertragung von Ämtern Einfluß und Mitsprache ermöglichte, sondern allen Mitgliedern weite Felder apostolisch-caritativer Tätigkeit eröffnete. So war die Dillinger Gründung auf Laieninitiative zurückzuführen. Laien übten auch das Apostolat der Caritas.

Die Ingolstädter Sodalen spendeten zur Zeit der Türkennot 1600 Brote für die Armen und 1598 gaben die 220 Sodalen der Maior Latina Almosen an 1300 Bedürftige. Von der Wiener Studentenkongregation schreibt ein Berichterstatter an den General Mercurian, daß die 30 Sodalen beständig Arme unterhielten. Im übrigen besuchte man Kranke und Gefangene, sammelte Almosen für Arme und nahm sich des vielgestaltigen Elends an, wo immer man ihm begegnete. In Wien war sogar 1565 eine eigene Caritas-Kongregation der Italiener für die Hilfeleistung an Armen gegründet worden, deren Haupttätigkeit — von den geistlichen Übungen abgesehen — im Sammeln von Geld, Kleidern und Betten und deren Verteilung bestand.

Diesem caritativen Einsatz kam in einer Zeit, da es keinerlei öffentliche Wohlfahrtspflege außer jener von kirchlichen Stiftungen und Klöstern gab, eine große Bedeutung zu. Sie widerlegt eindrucksvoll eine gleichfalls heute kursierende Parole, nämlich jene Geringschätzung und Ablehnung individueller Frömmigkeit, deren Sterilität man aus der Vergangenheit beweisen zu können glaubt. Ein Blick auf die MC der frühen Jahre zeigt, wie fruchtbar und unentbehrlich innerliches Leben als Voraussetzung der praktischen Caritas und des apostolischen Einsatzes ist. Doch die Sodalen der MC kümmerten sich nicht nur um die Linderung leiblicher Not. Das religiöse Apostolat war ihnen eine ebenso drängende Pflicht. In Dillingen empfand man diese Pflicht so sehr, daß man jede Woche dem Präses auf einem Zettel mitzuteilen pflegte, was an apostolischen Aufgaben man wiederum erfüllt hatte. Das ging freilich etwas weit — weshalb ein Visitor diese Praxis auch als allzu kindisch bezeichnete und ihre Abschaffung empfahl. Jedenfalls ist klar, daß die Verantwortung für das Seelenheil des Mitmenschen von der Kongregation erkannt worden war und die Sodalen sich bemühten, ihr gerecht zu werden. Pater Coster, einer der Hauptförderer der MC,

berichtet um 1574: „Wir haben hier vergangenen März, am Sonntag Quinquagesima nach dem Beispiel der Unsrigen in Brügge und Douai eine MC errichtet. Sie zählt jetzt 140 Mitglieder, darunter viele Priester und über 30 Graduierte der Philosophie. Der Zweck der Sodalität ist, Frömmigkeit, gute Sitte und das Studium bei den Mitgliedern zu fördern und durch sie wo möglich auch andere für Gott zu gewinnen . . . Jede Woche sollen sie auch etwas zum Wohle des Nächsten tun, z. B. zur Beichte und Lebensbesserung usw. aneifern und hierüber in den wöchentlichen Versammlungen berichten.“ Eine Hauptaktivität der Sodalen bestand auch in der Erteilung von Katechismusunterricht an Kinder und Erwachsene.

Über all diese Aktivitäten wird sehr eindrucksvoll aus der Kölner Kongregation berichtet: „Im Jahre 1577 wurden in die Sodalität hundert neu aufgenommen. Glänzend waren die Erfolge in den Schulen. Sämtliche ersten Preise aller Klassen wurden von Mitgliedern der Sodalität errungen. Zudem sind die Sodalen wegen ihrer Frömmigkeit, Bescheidenheit und Ehrerbietigkeit bei Lehrern und Mitschülern beliebt, so daß die Sodalität mit wohlwollenden Blicken angesehen wird. In den Übungen der Frömmigkeit steht obenan der Empfang der heiligen Sakramente. Um gegen gewisse Fehler besser gewappnet zu sein, hatten einige sogar auch an Werktagen zu kommunizieren gewünscht. Als der päpstliche Nuntius an einem gewöhnlichen Sonntage bei seiner Messe allein in der Kollegskirche 200 Kommunikanten hatte, konnte er nicht genug staunen über eine solche, sonstwo ungekannte Zahl der Kommunionen. Wo wenigstens drei Kongreganisten zusammenwohnen, befolgen sie eine bestimmte Tagesordnung. Manche pflegen selbst jeden Tag eine Betrachtung zu machen: Montag, Mittwoch und Freitag über das bittere Leiden Christi, Dienstag, Donnerstag und Samstag über das Leben und die Tugenden der Mutter Gottes, und am Sonntag über das sonntägliche Evangelium. Aus dem ganzen Benehmen und Auftreten der Mitglieder leuchtet Bescheidenheit, Sittsamkeit und Eingezogenheit hervor. Durch häufige Bußwerke suchen sie sich noch mehr in der Tugend zu stärken. Durch ihr gutes Beispiel übten sie einen wohltätigen Einfluß auf ihre Umgebung aus, so daß Eltern über ihre braven und wie umgewandelten Söhne ganz entzückt sind. Alle waren erbaut von der opferwilligen Liebe, mit welcher sich die Sodalen ihrer erkrankten Mitschüler zumal zur Zeit der Pest annahmen. Auch in der Schule machte sich ihre Tugend und ihr Beispiel recht vorteilhaft für den gegenseitigen Frieden und das Ansehen und die Autorität des Lehrers geltend. Den Irrgläubigen gegenüber scheuten sie sich nicht, ihren Glauben zu verteidigen, und das mit solchem Erfolge, daß 43 zur Kirche zurückkehrten und viele Schwankende in ihrem Glauben neu gestärkt wurden. Mehr als 46 häretische Bücher sind durch sie herbeigebracht oder sonst vernichtet worden. Zu einer Generalbeicht wurden

über achtzig durch die Sodalen aufgemuntert. Die Sodalen selbst legten ohne Ausnahme am Sonntag Quinquagesima eine Jahresbeicht ab. Durch die andauernden und vereinigten Bemühungen der Sodalen schwanden mehr und mehr Ehrabschneiden, Fleischessen am Freitag und Samstag, unehrerbietiges Benehmen in der Kirche, Lügen und Fluchen. In ihrem Eifer lehrten die Kongreganisten manche beten, beichten, das Gewissen erforschen, die heilige Kommunion gut empfangen und anderes, wozu das Sodalitätsbüchlein anleitet. Trotzdem fehlten auch nicht die Feinde, selbst unter angesehenen Katholiken. Um so mehr wurden die Sodalen aufgemuntert durch die neuen Vergünstigungen des Papstes, das Wohlwollen des päpstlichen Nuntius Portia und des Roermonder Bischofs Wilhelm Lindanus, welche sich beide mit ihrer Umgebung in die Sodalität aufnehmen ließen. Letzterer meinte in einem Schreiben, erst die Sodalitäten würden Sitte und Frömmigkeit unter der Jugend wieder einführen und so eine nachhaltige Reformation anbahnen.“ Wir entnehmen diesem Bericht, den der Präfekt der Kölner Kongregation, ein Laie, geschrieben hat, mit welchem Elan diese ihre apostolische Aufgabe angegangen hat.

Mit besonderem Eifer bemühten sich die Kongregationen in Deutschland um die Rückgewinnung von Protestanten für die Kirche. Hatte die Verwahrlosung der Kirche um die Mitte des 16. Jh. der Reformation Vorschub geleistet, so vermochte eine religiös und sittlich erneuerte Kirche wiederum Anziehungskraft auszustrahlen, so daß den Bemühungen der Sodalen um Konversionen oft und reicher Erfolg beschieden war. Die Behauptung ist nicht verfehlt, daß das, was die Gesellschaft Jesu vor allem im 16. und 17. Jh. zur Erhaltung und Wiederbelebung des katholischen Glaubens in Deutschland erreicht hat, zum größten Teil ein Werk der Kongregation war. Ein Werk, dessen Programm lautete:

1. Bemühen um die Bildung einer religiösen Elite,
2. Übung praktischer Caritas,
3. Bemühen um Gewinnung des Mitmenschen für Gott.

III

Wo aber lagen — und das ist unsere nächste Frage — die spirituellen Quellen aus denen der Kongregation ihre geistige Kraft zuströmte? Damit verbindet sich zugleich jenes andere uns Heutige betreffende und bedrängende Problem.

Religiöse Wiederbelebung — sittliche Erneuerung — all das hat die MC in dem ersten knappen Jahrhundert ihrer Geschichte in staunenswertem Maße geleistet — all dessen bedarf auch die Kirche von heute in hohem

Maße, seitdem die in ihren Ursachen so dunkle und wohl nur als Auswirkung des Mysterium iniquitatis zu begreifende Krise in der Kirche unserer Zeit ausgebrochen ist. Da könnte es eine Versuchung bedeuten, im Blick auf die großartige Frucht, die die MC im 16./17. Jh. gebracht hat, einfachhin eine unveränderte Neuauflage als Heilmittel für die Kirche der Gegenwart zu empfehlen. Doch das wäre billig und im eigentlichen Sinn des Wortes reaktionär.

Das andere Extrem bestünde darin, die MC, ihre Ziele, ihre Regel, ihre Arbeits- und Lebensweise, ihre Spiritualität als ein Requisit aus der Mottenkiste der Vergangenheit zu betrachten, das bei heutigen Christen allenfalls museales Interesse zu wecken vermöchte. Eine Haltung, die gewiß modern, zukunftsorientiert, fortschrittlich erscheint. Indes wäre sie genauso verfehlt wie ihr oben beschriebenes Gegenteil.

Sachgemäß, das heißt dem geschichtlichen Charakter des Menschen, der Kirche, entsprechend, ist jene Haltung, die der hl. Paulus mit dem Imperativ beschreibt: „Prüfet alles, das Gute behaltet.“ Dies gilt auch für das Gute der Vergangenheit.

Unsere Frage lautet also: Wo lagen die spirituellen Quellen, aus denen der Kongregation ihre geistige Kraft zuströmte, und: fließen diese Quellen heute noch, für uns?

Tiefste Wurzel des staunenswerten caritativen, apostolischen und religiösen Lebens der Kongregation und ihre Wirksamkeit in der Kirche ihrer Zeit war die Spiritualität der ignatianischen Exerzitien. In besonderem Maße waren es die Betrachtungen der zweiten Woche der Exerzitien, und die Regeln für die kirchliche Gesinnung, die der Kongregation ihren kraftvollen geistlichen Elan verliehen. Gerade in den Betrachtungen über den Ruf des Königs, über die beiden Banner und über die drei Menschenklassen wirkte sich die christozentrische Frömmigkeit des hl. Ignatius in einer für seine Zeit typischen und zugleich zukunftssträchtigen Weise aus. Aus den ersten beiden Betrachtungen ergibt sich der feste Entschluß, mit allen Konsequenzen in den Dienst Christi des Königs zu treten, oder vielmehr ihn um die Aufnahme in seinen Dienst zu bitten, jenes Königs, der sich anschickt, die ganze Welt zu erobern.

Damit im Einklang stand das Eliteprinzip, demzufolge nur die charakterlich Wertvollsten und religiös Entschiedensten in die MC aufgenommen wurden. Das ist von großer Aktualität. Wir sind heute auch in der Kirche fasziniert von der großen Zahl. Das Mehrheitsdenken der demokratischen Gesellschaft verführt dazu. Zugleich verführt es zu einer – im Sozialismus perfektionierten – Gleichheitsideologie. Daher steht man heute dem Ge-

danken an Elite gemeinhin skeptisch, wenn nicht feindselig gegenüber. Ja, man könnte sogar meinen, daß es die christliche Liebe verbiete, den einen für begabter, charaktervoller, frömmer zu halten als den anderen. Jedoch springt die Tatsache solcher Unterschiede unter den Menschen sosehr ins Auge, daß es schon einer ideologisch verdunkelten Brille bedürfte, um sie ignorieren zu können.

Zugleich erleben wir — sei es im Fußballstadion, sei es in Wahlkampfveranstaltungen oder im Bereich des Medienkonsums und der Reklame — ganz greifbar das Phänomen der gedankenlosen, passiven, ungeistigen Masse. Konsequenz aus diesem Erleben müßte doch die Erkenntnis sein, daß es, um die Masse — auch in der Kirche — in Bewegung zu bringen, der wirkenden Kraft bedarf — und das ist die Elite. Ihr aber ist es eigen, sich dort zu kristallisieren, wo hohe Ideale verkündet und hohe Forderungen gestellt werden. Ich bin aus diesem Grunde der festen Überzeugung, daß die echte, d. h. auf die Gewinnung der *Besten* unserer Jugend bedachte MC der fruchtbarste Boden für Priester und Ordensberufe ist. Ehe wir uns um die Schwachen, deren Zahl Legion ist, kümmern, sollten wir die Starken sammeln, die dann mit uns zupacken können. Dies zu verwirklichen verlangt freilich eine klare Absage an den Geist der Zeit, der auf Nivellierung sinnt.

Aus der dritten Betrachtung über die drei Menschenklassen ist sodann jene dem heroischen Grundzug des Barock so sehr entsprechende Haltung des „Magis“, „Más“, erwachsen, die den Christen nicht bei einer halbherzig mühsamen Erfüllung der Gebote stehenbleiben läßt, sondern ihn antreibt, die *maior dei gloria*, den je größeren Einsatz, die je vollkommeneren Liebe zu erstreben, sich je mehr im Dienste des Königs auszuzeichnen.

Die Sodalen der Kongregation sollten und wollten denn auch zu jenen gehören, die sich — so in der Betrachtung über den Ruf des Königs — „mehr ergreifen lassen und auszeichnen wollen in ungeteiltem Dienst ihres ewigen Königs und uneingeschränkten Herrn“. Sie „werden nicht nur ihre Person zu den Mühen anbieten, sondern angehen gegen ihre eigene Sinnlichkeit und ihre Liebe zu Fleisch und Welt, und Angebote von jeweils größerem Wert und größerer Bedeutung darbringen“. Darin bestand das zweite Charakteristikum der Kongregation.

Auch wenn wir diesen großen Gedanken neu aufgreifen, treten wir in Gegensatz zum Empfinden unserer Zeit. Wie oft kann man selbst von gutgesinnten Katholiken, ja von Priestern und Theologen hören, diese oder jene sittliche Forderung könne man dem Menschen von heute nicht mehr zumuten. Nicht wenige Priester wollen als weltoffen, modern, verständnisvoll erscheinen, begierig nach dem Beifall der Vielen, indem sie fundamen-

tale Forderungen der neutestamentlichen Ethik als zeitbedingt und überholt abtun, zugunsten einer modischen Allerweltsmoral. Dieser unheilvollen Entwicklung vermöchte der Grundsatz des „Magis“ kraftvoll entgegenzuwirken und Wandel zu schaffen. Das würde keineswegs fanatischen Rigorismus mit sich bringen. Barmherzigkeit und Verstehen gegenüber dem Fehlenden ist ja sehr wohl vereinbar mit eindeutiger und klarer Verkündigung dessen, was das Evangelium verlangt. Glaubwürdig und überzeugend werden diese Forderungen an die breiten Schichten der Gläubigen dann verkündet, wenn in der Masse ein Kern von Christen besteht, die bewußt nach mehr streben als nach der Erfüllung der Mindestforderung. Die Schaffung einer solchen auf das Streben nach hohen Zielen ausgerichteten Gemeinschaft ist darum eine pastorale Notwendigkeit, nicht nur im Hinblick auf das Beispiel eines Lebens nach dem Evangelium für die breite Masse des Kirchenvolkes, sondern für jene selbst, die in ihrem Innersten nach dem „Magis“ verlangen. Sie wollen und müssen nicht nur gefordert werden, sie bedürfen auch ihrerseits der Gemeinschaft, die sie in ihrem Streben stützt und fördert. Wie groß ihre Zahl heute wirklich ist, können wir nur erfassen, wenn wir mit der MC Kristallisationspunkte schaffen, um die sie sich zu scharen vermögen.

Nicht minder als das Prinzip der Elite und das Ideal des „Magis“ prägte ein drittes Moment das Bild der MC: ihre Kirchlichkeit. Auch sie hatte ihre Wurzel im Exerzitenbuch des hl. Ignatius. Der Gedanke an die Kirche, der immer wieder im Exerzitenbuch anklingt, hat seine klassische Formulierung durch Ignatius in den Regeln über die kirchliche Gesinnung erfahren. Hierin bezieht Ignatius eine eindeutige Position im Kampf der Geister seiner Zeit. Der Historiker, der die Jahrzehnte um die Mitte des 16. Jh. nach ihrem Verhältnis zur Kirche befragt, stellt dabei fest, daß dieses Verhältnis zur Kirche ganz allgemein gesagt, problematisch war. Die aufs äußerste gereizte, erbitterte, mit Haß erfüllte Absage der Reformation an die babylonische Hure Rom, den Thron Satans, die Bezeichnung des Papstes als Antichrist, die von tausend Kanzeln, auf tausend bebilderten Flugblättern ihren Weg in die Massen gefunden hatte, hatte ihre Wirkung auch in den breiten Volksschichten nicht verfehlt.

Die Kirchen-, Klerus- und Mönchskritik des späten Mittelalters hatte eine neue erweiterte Auflage erlebt. In der Form weit weniger aggressiv, aber umso verheerender in ihrer Konsequenz war die Haltung der gebildeten Kreise der hierarchisch verfaßten Kirche gegenüber. Erasmus von Rotterdam, um den sie alle sich als eine Nationen und Konfessionen übergreifende humanistische Gilde scharten, hatte in seiner Theologie keinen Raum für das Phänomen Kirche, ebensowenig wie für deren Dogma und ihr sakramentales Leben. Diese Humanisten ignorierten im besten Fall die Kirche,

der sie nichts abzugewinnen vermochten. Auch in dieser Einstellung erlebte eine spätmittelalterliche und spiritualistische Tendenz ihre Fortsetzung: die *Devotio moderna*, deren klassische literarische Frucht die *Imitatio Christi* ist, deren praktisches Schweigen über die Kirche als theologisch-religiöse Größe ihre Hochschätzung auch in weiten nichtkatholischen Kreisen ermöglicht – von ihrem echten geistlichen Gehalt einmal abgesehen.

Vor diesem Hintergrund wird erkennbar, was es bedeutet, daß Ignatius dieser Kirche wieder ihre religiöse Bedeutung zurückgab. Er ist erfüllt von der für das religiöse Leben unschätzbar wichtigen Erkenntnis, daß nämlich die hierarchische Kirche in ihrer menschlich greifbaren Konkretheit die eine Kirche Christi ist, zu der man gehören muß, wenn man das Heil erlangen will. Gegenüber allem reformatorischen und humanistischen Individualismus betonte Ignatius, daß kein Glaubender an der sichtbaren, konkreten Kirche vorbei Wort und Gebot Gottes finden kann. Damit hat Ignatius das zweite Vatikanum vorweggenommen, das in „*Lumen gentium*“ eindeutig lehrt: „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichen und göttlichen Elementen zusammenwächst.“

Diese Erkenntnis hat Ignatius bewogen, seine Regeln für das „*sentire in ecclesia*“ aufzustellen, in denen er das uneingeschränkte Ja zu dieser geschmähten, durch eigenes Versagen so geschwächten und armseligen Kirche konkretisierte. In dieser Gesinnung folgte die Kongregation dem hl. Ignatius. Von Anfang an darauf bedacht, für ihre Institution und ihre Regeln die Billigung der Päpste zu erlangen, hat sie sich stets den Trägern des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes in besonderem Maße verpflichtet gefühlt. Hierin liegt, wie ich meine, ein weiteres entscheidendes Moment, das die Aktualität der Kongregation für unsere Zeit begründet. Nur das gleiche ignatianische Ja zur konkreten Kirche vermag die Kirchenkrise unserer Tage zu bewältigen. Nur dann, wenn die religiöse, apostolische Elite sich nicht mehr durch den Kontrast zur hierarchischen Kirche profilieren zu müssen glaubt, sondern zu Papst und Bischof in gläubiger Treue steht, kann diese heute wie damals so geschmähte und mit Mißtrauen betrachtete Kirche wieder in ihrer wahren Gestalt und als Zeichen des Heiles für eine von tödlichen Gefahren bedrohte Menschheit sichtbar werden.

Freilich würde das eine Absage an alle intellektuelle Besserwisserei und alle pseudoprophetische Arroganz bedeuten, die uns heute von den Bildschirmen und manchen Kanzeln und Kathedern her so gut bekannt ist. Man

muß als Theologe und als Priester seine Originalität und geistige Unabhängigkeit keineswegs demonstrieren, indem man Kritik an der Institution Kirche übt. Nur dem, der sich mit dieser Kirche vorbehaltlos identifiziert, nimmt man schließlich auch die Botschaft dieser Kirche ab, nur so wird auch dem augenblicklich im Gang befindlichen Prozeß der Selbsterstörung der Kirche als gesellschaftlicher Größe Einhalt geboten.

Elitebildung — Ideal des „Magis“ — Kirchlichkeit: Wesenszüge der Marianischen Kongregation, Quellen, einst, staunenswerten religiösen Lebens.

Ist aber — die Frage drängt sich bei jeder Feier eines Jubiläums auf — das, was in der Vergangenheit von so großer Bedeutung und Wirkung war, heute noch zeitgemäß? Bezeichnen wir mit „zeitgemäß“ etwas, weil es mit dem Denken und Wollen, mit dem Lebensgefühl unserer Zeit in Einklang steht, dann sind die genannten Charakteristika der Kongregation allerdings nicht mehr zeitgemäß, dann stehen sie sogar im Widerspruch zu unserer Zeit.

Versteht man unter zeitgemäß jedoch etwas, was eben diese unsere Zeit braucht, dann ist es gerade jener Widerspruch. So gesehen eröffnet sich einer den Idealen ihres Ursprungs verpflichteten Marianischen Kongregation aufs neue eine große Zukunft!

Marienverehrung: Ihre rechte Gestaltung und Förderung

Ein erster Überblick

Am 22. März dieses Jahres wurde in Rom ein Apostolisches Schreiben des Heiligen Vaters „De Beatae Mariae Virginis cultu recte instituendo et augendo“, „Über die rechte Gestaltung und Förderung der Marienverehrung“ der Öffentlichkeit übergeben. Das Schreiben, wohl mit Absicht auf den 2. Februar, das Fest der Darstellung des Herrn, datiert, fand ein weites Echo. Im „Rheinischen Merkur“ wurde es das bisher bedeutendste Lehrschreiben Pauls VI. genannt.

Zweck des Schreibens ist, wie schon sein Titel sagt, die rechte Gestaltung und Förderung der Marienverehrung, nicht etwa ihre Verminderung oder gar ihre Abschaffung (31). Mit den Richtlinien, die das Schreiben enthält, hofft der Papst, die Marienfrömmigkeit in der Kirche klarer und echter zu gestalten (58), und er gibt der Hoffnung Ausdruck, es möge sich — „ohne

Zweifel zum Segen der Kirche und der menschlichen Gemeinschaft“ — die Marienverehrung „auf heilbringende Weise vermehren“ (58).

Veranlaßt ist das Schreiben in erster Linie von der Beobachtung der Wandlungen in unserer Zeit, die sich im sozialen Leben, im Empfinden der Völker, in den Ausdrucksformen der Literatur und der Kunst wie auch in den Formen der Massenmedien vollzogen haben und an den Äußerungen des religiösen Lebens nicht spurlos vorüber gehen konnten (Einleitung). Das Zweite Vatikanische Konzil hatte deswegen und dementsprechend eine Erneuerung in der Liturgie der Kirche beschlossen und eingeleitet. Dieses Erneuerungswerk, das inzwischen weit vorangeschritten ist, soll nun auf die Marienverehrung ausgedehnt werden, ist doch die Marienverehrung, wie der Papst feststellt, „ein wesentlicher Bestandteil des christlichen Kultes“ (56); sie gehört „als vorzüglicher Teil zum Bereich jenes religiösen Kultes . . ., in dem sich das Höchstmaß an Weisheit und der Gipfel der Frömmigkeit vereinigen“ (Einl.).

In Aufbau und Aussagen ist das Schreiben übersichtlich geordnet und in der für Paul VI. charakterisierten Diktion abgefaßt: klar, nüchtern und doch von einer spürbaren Glut. Es besteht aus drei Teilen, die von einer längeren Einleitung und einem Schlußteil eingerahmt werden.

In der Einleitung legt der Papst Anlaß und Zweck des Dokumentes dar, von denen wir schon gesprochen haben. Im ersten Teil sodann beschreibt er, wie die erneuerte römische Liturgie der Marienverehrung Rechnung trägt. Dabei zeigt er zunächst die Gestalt Mariens im Kranz der Feste und Zeiten des Kirchenjahres auf (1. Abschnitt). Danach zeichnet er Maria als Vorbild der Kirche in der Ausübung der Gottesverehrung und Frömmigkeit überhaupt (2. Abschnitt). Der ganze erste Teil stellt eine Art Grundlegung für das Folgende dar. Alle Marienverehrung soll an der erneuerten Liturgie Maß nehmen.

Der zweite Teil bringt die theologischen Prinzipien, an denen sich die Erneuerung der Marienverehrung orientieren soll (1. Abschnitt) und daran anschließend konkrete Gesichtspunkte für ihre Ausführung in der Praxis (2. Abschnitt). Bei den theologischen Prinzipien weist der Papst auf vier Bezüge hin, die der Marienverehrung eigen sein müssen: auf den Bezug zum Dreifaltigen Gott, zu Jesus Christus, zum Heiligen Geist und zur Kirche. In der Herausstellung dieser Bezüge wird das Hauptanliegen des päpstlichen Schreibens sichtbar: Die Gestalt der Gottesmutter und die Marienverehrung dürfen nicht isoliert werden. Wie Maria selber lebendig im Zusammenhang der angeführten Bezüge und im Ganzen der göttlichen Heilsordnung und des Heilswerkes steht, so muß entsprechend die Marienverehrung gestaltet werden. Mit Nachdruck betont der Papst den Bezug

der Gottesmutter zum Heiligen Geist, dem einst die Väter der Kirche besondere Aufmerksamkeit schenkten. — Der Gesichtspunkte für die praktische Gestaltung einer erneuerten Marienverehrung nennt Paul VI. gleichfalls vier: den biblischen, den liturgischen, den ökumenischen und den anthropologischen. Wiewohl sie alle vier ihr eigenes Gewicht haben, liegt in den Ausführungen über den anthropologischen Gesichtspunkt wohl der interessanteste Beitrag des Heiligen Vaters vor. Er handelt darin über die Vorbildlichkeit Mariens für die heutige Frau und den heutigen Menschen überhaupt. Diese Aussagen haben darum in der Öffentlichkeit auch ein besonderes Echo geweckt.

Im dritten Teil lenkt der Papst, für manche vermutlich etwas unerwartet und erstaunlich, die Aufmerksamkeit auf zwei traditionelle Übungen der Marienfrömmigkeit, auf den Engel des Herrn und den Rosenkranz. Man merkt gerade den Darlegungen zum Rosenkranz an, daß Paul VI. hier persönlich besonders engagiert ist. Beachtenswert sind auch die Hinweise, die er darin über die Familie als häusliche Kirche einfügt.

Der Schlußteil umreißt in komprimierten Ausführungen die theologische Bedeutung und den pastoralen Wert der Marienverehrung.

Wenn auch das Apostolische Schreiben seiner Zielsetzung nach seelsorglicher Natur ist, so enthält es doch, wie es gar nicht anders sein kann, eine ganze Reihe dogmatisch-mariologischer Aussagen, ja ein umfassendes Marienbild, von dem aus die Richtlinien für die Praxis der Marienverehrung abgeleitet werden. Dieses Marienbild wird nicht systematisch, etwa mit Hilfe der dogmatisierten Wahrheiten über Maria, gezeichnet, sondern biblisch-heilsgeschichtlich und damit dynamisch entwickelt.

Grundlage und Ausgangspunkt für die Marienverehrung ist die Stellung und Sendung der Gottesmutter im Heilswerk ihres Sohnes und in der Kirche. Von dieser Stellung und Sendung ist darum in dem Schreiben immer wieder die Rede. So sieht der Heilige Vater zum Beispiel in Maria die Vollstreckerin eines Sendungsauftrags, der an das alttestamentliche Volk Israel ergangen war (7). Diese Sendung weitete sich im Laufe ihres Lebens aus und nahm auf Kalvaria universelle Dimensionen an (37). Nach ihrer Aufnahme in den Himmel ist diese Sendung nicht zu Ende (18); sie wird zu einer Sendung in der Kirche (28), die als „vielfältige Sendung Mariens im Gottesvolk“ eine Wirklichkeit ist, „die auf übernatürliche Weise wirksam und im kirchlichen Organismus fruchtbar wird“ (57).

Stellung und Sendung Mariens werden bestimmt von ihrer Zuordnung zu ihrem Sohne und zur Kirche. Die Zuordnung zu Christus beruht zutiefst auf der Tatsache, daß Gott in seinem Heilsplan „in ein und demselben

Beschluß den Ursprung Mariens und die Menschwerdung der göttlichen Weisheit vorherbestimmte“ (25). So ist bei Maria von Anfang an alles auf Christus hin bezogen (25). Um seinetwillen hat Gott sie mit den Gaben des Heiligen Geistes ausgestattet (25) und ist sie, wie die Väter lehrten, vom Heiligen Geiste „zum Festsaal des Königs“, „zum Brautgemach des Wortes“, zum „Tempel oder Gezelt des Herrn“, zur „Bundeslade“ oder „Arche der Heiligung“ gestaltet worden (26). In ihrer Beziehung zu Christus handelt es sich um Bestimmung zur „Mitwirkung beim Heilsplan Gottes“ (6). Sie ist die „neue Eva“ (6), die „neue Frau“, die neben Christus, dem neuen Menschen steht (57), die „erhabene Gefährtin des Erlösers“ (15. 22). — Auch die Beziehungen zur Kirche sind vielfältiger Art: die makellose Braut ist der Ursprung der Kirche (11). Die in den Himmel aufgenommene ist das Bild dessen, was durch die gesamte Kirche noch erfüllt werden muß (11). Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil bezeichnet der Papst sie als „Vorbild der Kirche in der Ordnung des Glaubens, der Liebe und der vollkommenen Einheit mit Christus“ (16).

Die Schlüsselbegriffe zum zentralen Verständnis der Mariengestalt des päpstlichen Schreibens heißen: Glied, Urbild oder Vorbild und Mutter. Maria ist im Gottesvolk „hervorragendstes Glied, erlesenstes Vorbild und geliebteste Mutter“ (56). Glied bedeutet: Maria gehört zur Kirche; sie „ist in der Tat von unserem Geschlecht, eine wahre Tochter Evas . . . und unsere wahre Schwester, die als demütige und arme Frau voll unser Los geteilt hat“ (56). Als das hervorragendste Glied ist Maria zugleich Vorbild und Urbild der Kirche. Ihre Vorbildlichkeit gerade auch für die Gottesverehrung der Kirche wird darin gesehen, daß sie die hörende, betende und opfernde Jungfrau ist, zutiefst also in der Haltung der Hingabe an Gott und Jesus Christus. Aber nicht nur für die Kirche als solche ist Maria Vorbild und Urbild, sondern auch für den einzelnen Christen: für die Frau (34. 35. 36. 37), doch auch für alle Christen schlechthin, weil sie „das vollendete Vorbild des Jüngers des Herrn darstellt: Erbauer zu sein der irdischen und zeitlichen Stadt, jedoch als eifriger Pilger auf dem Weg zu jener himmlischen und ewigen; Förderer der Gerechtigkeit, die den Unterdrückten befreit; und der Liebe, die dem Bedürftigen beisteht; vor allem aber tatkräftiger Zeuge der Liebe, die Christus in den Herzen auferbaut“ (37).

Nicht zuletzt besteht der Vorbild- und Urbildcharakter Mariens gegenüber der Kirche in ihrer Mutterschaft. Maria wurde „von Gott zum Urbild und Vorbild der Fruchtbarkeit der jungfräulichen Kirche berufen . . . , die auch Mutter wird, weil sie durch die Predigt und die Taufe zu einem neuen und unsterblichen Leben die Kinder zeugt, die durch das Wirken des Heiligen Geistes empfangen wurden und aus Gott geboren sind“ (19). Maria ist allerdings nicht nur Mutter wie die Kirche, sondern auch Mutter der Kirche

und Mutter der Christen. So heißt es schon in der Einleitung des Schreibens in einem überhaupt bemerkenswerten Passus: Die Kirche unserer Tage entdecke auf dem Grund des Christusgeheimnisses und in der Vollendung ihres eigenen Wesens dieselbe Frauenstalt: „die Jungfrau Maria, die ja Mutter Christi und Mutter der Kirche ist.“ Die gleiche Aussage wird im ersten Teil wiederholt, wenn festgestellt wird, daß die erneuerten liturgischen Texte Maria „im Geheimnis der Mutterschaft preisen . . . als Mutter des Hauptes und der Glieder, als heilige Gottesgebärerin und Mutter der Kirche“ (11). Ebenso ist gegen Ende des ersten Teils die Rede von Maria, „die durch das Wirken des Heiligen Geistes Mutter des menschgewordenen Wortes geworden ist“, und von ihrer geistlichen Mutterschaft an allen Gliedern des mystischen Leibes (22).

Die Mutterschaft Mariens den Christen gegenüber wird an der einen oder anderen Stelle in ihrer Funktion näher beschrieben. So wird gesagt, daß alle Gläubigen „Kinder der Jungfrau“ sind, „bei deren Geburt und Erziehung sie in mütterlicher Liebe mitwirkt“ (28). Oder daß sie ihre Kinder von der Sünde befreit, indem sie sie dazu führt, „kraftvoll und entschlossen gegen die Sünde zu kämpfen“ (57). Oder daß sie für den einzelnen Christen Lehrerin des geistlichen Lebens ist (21); daß sie eine Kraft darstellt, die christlichen Sitten zu erneuern (57), und in ihren Kinder die geistige Züge ihres Erstgeborenen nachzuzeichnen bestrebt ist (57).

Eine Art Gesamtzeichnung des dem Schreiben zugrundeliegenden Marienbildes kann man in der kurzen Skizzierung der biblischen und dogmatischen Begründung der Marienverehrung sehen, die der Heilige Vater im Schlußteil vornimmt. Als Grundlagen der Marienverehrung führt er dort im einzelnen an:

Erstens: „die einzigartige Würde Mariens als ‚Mutter des Sohnes Gottes und daher bevorzugt geliebte Tochter des Vaters und Heiligtum des Heiligen Geistes . . .‘“

Zweitens: „ihre Mitwirkung in den entscheidenden Augenblicken des von ihrem Sohn vollbrachten Erlösungswerkes.“

Drittens: „ihre Heiligkeit, die schon bei ihrer unbefleckten Empfängnis vollkommen war und doch noch allmählich zunahm, da sie dem Willen des Vaters Folge leistete und den Weg des Leidens ging . . ., indem sie im Glauben, in der Hoffnung, in der Liebe beständig fortschritt.“

Viertens: „ihre Sendung und einzigartige Stellung im Gottesvolk, von dem sie zugleich hervorragendstes Glied, erlesenstes Vorbild und geliebteste Mutter ist.“

Fünftens: „ihre ständige und wirksame Fürsprache, durch die sie, wenn auch in den Himmel aufgenommen, den Gläubigen auf das engste verbunden ist, die sie anflehen, wie auch jenen, die nicht wissen, daß sie ihre Kinder sind.“

Sechstens: „ihre Verherrlichung, die das ganze Menschengeschlecht adelt.“

Siebtens: der unergründliche und freie Plan Gottes, „der, da er die ewige und göttliche Liebe ist (vgl. 1 Joh 4, 7–8. 16), alles nach einem Plan der Liebe ausführt. Er hat sie geliebt und Großes an ihr getan (vgl. Lk 1, 49); er hat sie geliebt wegen sich selbst, er hat sie geliebt auch um unseretwillen; er hat sie sich selbst und uns gegeben“ (56).

Nach diesem ersten Überblick über das Schreiben des Heiligen Vaters muß man sagen, daß es sowohl für die Marienverehrung der Kirche, die es zunächst im Auge hat, aber auch für die kirchliche Lehre über Maria bedeutsam ist. Es ist ein reichhaltiges, ausgewogenes Dokument, das dem Erbe der Vergangenheit ungeschmälert Rechnung trägt, die Frucht der marianischen Bewegung in der Kirche unserer Tage gut zusammenfaßt und wohlbegründete Wegweisung für eine fruchtbare Entwicklung in die Zukunft hinein anbietet.

(Die Zahlen im vorstehenden Text verweisen auf die entsprechenden Nummern des päpstlichen Schreibens.)

Menschenwürde contra Lebensrecht?

Die Abtreibungsdebatte des Deutschen Bundestages liegt nun schon einige Zeit hinter uns. Die Fristenlösung, d. h. die generelle Straflosigkeit einer Abtreibung in den ersten drei Monaten einer Schwangerschaft, ist Wirklichkeit geworden. Höhepunkte der Debatte waren ohne Zweifel die Reden der beiden Professoren Maihofer und Mikat. Jeder von beiden ergriff zweimal das Wort, das erstemal zu einer eigens für die Debatte vorbereiteten Rede, das zweitemal zu einer improvisierten längeren Stellungnahme. Die gegensätzlichen Positionen und Denkweisen traten in ihren Ausführungen mit aller wünschenswerten Klarheit zutage. Im Falle der Rede Professor Maihofers bedeutete das, daß – von ihm freilich nicht beabsichtigt – die sachliche Unbegründetheit und Unbegründbarkeit, mit anderen Worten: der bloße Willkürcharakter der Fristenlösung in einer Weise zum Vorschein kam, über die man nicht wenig staunen muß.

Am Anfang seiner Rede machte Professor Maihofer der katholischen Kirche ein Kompliment: Die einzige in sich folgerichtige Werthaltung gegenüber der Abtreibungsfrage, so meinte er, finde sich bei ihr, und sie heiße: Ausnahmsloses Verbot jedes Schwangerschaftsabbruches, selbst im Falle einer vitalen Indikation. Doch solche Haltung gehört für Professor Maihofer in den Bereich der „reinen Lehre“ oder der „reinen Lösungen“, mit denen man bei der Gestaltung des konkreten menschlichen Lebens nichts anfangen kann. Maihofer suchte auch nicht zu verschleiern, daß jeder Schwangerschaftsabbruch, einerlei wie dringlich die Indikation ist, aus der heraus er vorgenommen wird, Tötung ungeborenen Lebens darstellt. In seinen Augen liegt in der Abtreibungsfrage einer jener Konflikte des menschlichen Daseins vor, für die es keine glatte, keine menschlich befriedigende Lösung gebe, sondern die Lösung gesucht werden müsse, die „am wenigsten unmenschlich“ sei. Um was für einen Konflikt handelt es sich? Wer lediglich einen Konflikt zwischen Leben und Gesundheit der Mutter auf der einen und dem Leben des Kindes auf der anderen Seite konstatiert, blickt nach Maihofer nicht tief genug. Es drehe sich um einen weit grundlegenderen Widerstreit der Werte. Welche Werte stehen einander gegenüber? Es sind die Menschenwürde der Mutter und das Lebensrecht des Kindes. In der Sprache des Rechtes ausgedrückt: Es besteht hier ein Konflikt zwischen Artikel 1 und Artikel 2 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland. Artikel 1 des Grundgesetzes schütze die Menschenwürde, Artikel 2 das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit. Menschenwürde aber bedeutet nach Professor Maihofer wesentliche Selbstbestimmung, Über-sich-

verfügen-können. Die „entscheidende Frage“, den „Kern der Sache“ definierte er deshalb so: „Können und dürfen wir eigentlich von Rechts wegen durch gesetzliche Strafandrohung eine Frau auch gegen ihren Willen zwingen, ein Kind zu gebären?“ Maihofer verneinte diese Frage, und er meinte sie aufgrund des Grundgesetzes der Bundesrepublik verneinen zu müssen, das angeblich die Menschenwürde und damit die Selbstbestimmung zum höchsten Wert deklariere, höher als das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit. Die Abtreibung unter Strafe zu stellen bedeute eine Fremdbestimmung und sei darum dem Grundgesetz nicht gemäß. Allerdings differenzierte Maihofer: Mit der Zeit, d. h. je älter das Kind im Mutterchoß werde, desto mehr erlange sein Recht auf Leben ein Übergewicht über das Selbstbestimmungsrecht der Mutter. Es gäbe „ein relatives über die verschiedenen Stufen der Schwangerschaft immer mehr zurücktretendes Selbstbestimmungsrecht der Mutter auf der einen Seite wie ein relatives, in den verschiedenen Stufen der Schwangerschaft immer mehr überwiegendes Lebensrecht des Kindes.“ In den ersten drei Monaten der Schwangerschaft aber habe das Selbstbestimmungsrecht der Mutter den Vorrang, und daher müsse er, Professor Maihofer, sich für die Fristenlösung als die angemessenere Lösung des vorliegenden Konfliktes aussprechen.

In seiner zweiten Rede, die eine Antwort auf die erste Rede Professor Mikats war, faßte Maihofer seine Argumentation noch präziser. Vor allem vertrat er noch ausdrücklicher den Standpunkt, daß laut Grundgesetz die Menschenwürde der Frau, ihr Recht auf Selbstbestimmung über dem Recht des Kindes auf Leben stehe. Er schloß darum seine Intervention mit den Worten: „Diesen Vorrang des aus der Menschenwürde fließenden Selbstbestimmungsrechtes der Frau gegenüber allem anderen, auch dem Lebensrecht des Kindes, für eine bestimmte Frist herauszustellen, darum geht es uns.“

Läßt man die Argumentation Professor Maihofers auf sich wirken, so drängt sich zunächst die Frage auf, ob er damit nicht einfach für eine vorgefaßte Absicht nur eine theoretische Untermauerung oder einen ideologischen Überbau liefern wollte. Ganz offensichtlich aber ist er auf einem Auge blind. Die Menschenwürde und das daraus sich ergebende Recht auf Selbstbestimmung, das Maihofer für die Frau postuliert, kommen sie nicht ebenso dem Kind im Mutterleib zu? So daß also der Fall sich keineswegs darstellt als ein Konflikt zwischen der in Artikel 1 des Grundgesetzes geschützten und angeblich mit Vorrang versehenen Menschenwürde der Frau und dem erst im nachfolgenden Artikel stehenden und deshalb angeblich zweitrangigen Lebensrecht des Kindes, sondern, wenn man einmal im Rahmen der Überlegungen Maihofers verbleiben will, als ein Konflikt

zwischen der Menschenwürde bzw. dem Selbstbestimmungsrecht der Frau und der Menschenwürde bzw. dem Selbstbestimmungsrecht des Kindes.

So rief denn auch Professor Mikat, zu Maihofer gewandt, aus: „Ich teile nicht Ihre Auffassung, daß der eigentliche Konflikt zwischen der Menschenwürde der Frau auf der einen Seite und dem Recht des Kindes auf Leben auf der anderen Seite besteht.“ Und: „Es handelt sich hier nicht um die Konkurrenz von Selbstbestimmungsrecht und Lebensrecht, sondern um die Einbindung des Selbstbestimmungsrechtes jedes Menschen in das allgemeine Lebensrecht.“ Damit hatte Professor Mikat den Nagel auf den Kopf getroffen. Nach Professor Maihofer ist das Selbstbestimmungsrecht der Frau wenigstens in den ersten drei Schwangerschaftsmonaten nicht „eingebunden“ in das allgemeine Lebensrecht, er läßt es vielmehr völlig ungebunden sein. Er gestattet der Frau, sich als die absolute Herrin des neuen menschlichen Lebens in ihrem Schoße zu verstehen und das Kind ohne jeden Grund, lediglich weil sie es so will, zu töten bzw. töten zu lassen. Das und nichts sonst ist der wahre Kern der Sache. Dabei wird das Prinzip der Selbstbestimmung des Menschen als oberstem Wert in klarer Weise nicht durchgehalten, da es sich bei der Tötung des Kindes im Mutterschoß nicht um eine Selbstbestimmung der Frau handelt, sondern um eine Fremdbestimmung des Kindes. Schließlich ist das Kind nicht identisch mit dem Selbst der Frau, sondern ein eigenes, wenn auch noch nicht selbständig lebensfähiges Selbst. Im Grunde triumphiert nur schlicht der Stärkere über den Schwächeren. Daß dies künftig in Deutschland mit Billigung des Staates geschehen kann, daß der Staat das Lebensrecht des Schwächeren, in diesem Falle des Kindes im Mutterschoß, nicht mehr unter seinen Schutz nimmt, das ist alarmierend und stellt einen Dambruch dar, der Weiterungen befürchten läßt.

Im übrigen war bei der Bundestagsdebatte auch das Folgende interessant: Man war geradezu allergisch gegen den Gedanken, die Wertvorstellungen der christlichen Kirchen unmittelbar in das Recht des Staates übergehen zu lassen und bemerkte nicht, wie man bei der kritischen Abwehrhaltung gegen christliche Wertvorstellungen anderen, weit weniger bewährten, ja im Grunde unmenschlichen Wertvorstellungen höchst unkritisch Tür und Tor öffnete.

„Humanae vitae“ als Preis?

Im Zusammenhang mit der Debatte des Deutschen Bundestages um die gesetzliche Freigabe der Abtreibung innerhalb der ersten drei Monate der Schwangerschaft — die im übrigen auch in anderen Ländern, nicht nur in

der Bundesrepublik aktuell ist — hat sich der Ruf nach einer Revision der Enzyklika „*Humanae vitae*“ landauf landab erheblich verstärkt. In der Bundestagsdebatte selbst wurde die Forderung selbstverständlich nicht offen erhoben, sie klang aber in manchen Debattenbeiträgen untergründig an: Wenn schon die katholische Kirche in der Abtreibungsfrage eine so unnachgiebige Haltung einnehme, dann müsse sie sich wenigstens gegenüber der künstlichen Geburtenkontrolle entgegenkommender und großzügiger einstellen. Ablehnung der Abtreibung plus Ablehnung der Geburtenkontrolle durch künstliche Mittel sei gleichsam zuviel. Beides zusammen könne die Kirche nicht gut haben.

Die Denkweise, die sich solcherart bekundet, scheint in der Tat bereits weit verbreitet zu sein. Als Preis für die Ablehnung der Abtreibung soll die Kirche sozusagen mit der Preisgabe von „*Humanae vitae*“, genauer gesagt: mit der Preisgabe der Nummer 13 von „*Humanae vitae*“, bezahlen. Nicht selten sind es entschiedene Gegner einer Freigabe der Abtreibung, die in der Verwendung künstlicher Antikonceptiva eine durchaus vertretbare und empfehlenswerte Alternative sehen. Ein bezeichnendes Beispiel bot eine angesehenere katholische Monatsschrift im vergangenen Jahr in einem Interview mit dem Chefarzt einer gynäkologischen Universitätsklinik. Dieser medizinische Fachmann von hoher Qualifikation erklärte einerseits mit Nachdruck, daß bei einem indikationslosen Schwangerschaftsabbruch für den Arzt die Grenze der Zumutbarkeit überschritten sei. Andererseits aber hatte er keine Schwierigkeit, „Überlegungen von seiten des Gesundheitsministeriums, die ‚Pille auf Krankenschein‘, d. h. die fast kostenlose Pille zu ermöglichen, . . . soweit die ärztliche Kontrolle gewährleistet bleibt, zu unterstützen“, wenn dadurch nur die Abtreibung als reguläre Methode der Geburtenregelung verhindert werden könne. Am Schluß des Interviews faßte der Gynäkologe seine Auffassung in folgenden Worten zusammen: „Es scheint mir in der Tat in der heutigen Zeit ein Anachronismus zu sein, bei den uns zur Verfügung stehenden hochzuverlässigen antikonceptionellen Methoden einschließlich der Sterilisation, den Schwangerschaftsabbruch während der ersten drei Schwangerschaftsmonate freizugeben.“

Indes stehen Mediziner, die mit solcher Selbstverständlichkeit für künstliche Geburtenkontrolle sprechen, keineswegs allein. Es ist bekannt genug, daß sie vor allem die Bundesgenossenschaft von nicht wenigen Theologieprofessoren haben. So gab am 29. April dieses Jahres eine Gruppe von katholischen Moraltheologen der Bundesrepublik eine Erklärung gegen die Abtreibung ab. Doch in dieser Erklärung war auch eine Stellungnahme zur Frage der Empfängnisverhütung enthalten, die im Grunde auf eine Aushöhlung von „*Humanae vitae*“ hinausläuft. Eine solche Stellungnahme in

theologischen Veröffentlichungen scheint heute so wenig ungewöhnlich, daß sie zum Beispiel im „Neuen Glaubensbuch“, das evangelische und katholische Theologen im vorigen Jahr herausbrachten, als durchaus vertretbare katholische Lehre ausgegeben wird.

All dem gegenüber hat Paul VI. jüngst in einem Rundschreiben an die Bischofskonferenz erneut die Geltung von „Humanae vitae“ bestätigt. Der Papst sah sich zu diesem Rundschreiben veranlaßt durch die weltweite Propaganda, die im Rahmen des von den Vereinten Nationen ausgerufenen „Jahres der Bevölkerung“ für die Beschränkung der Geburten durch systematisch geförderte künstliche Empfängnisverhütung durchgeführt wird.

Im übrigen tut man gut daran, sich den entscheidenden Text der Nummer 13 von „Humanae vitae“ wieder einmal zu vergegenwärtigen. Er heißt:

„Wer das Geschenk ehelicher Liebe genießt und sich dabei an die Zeugungsgesetze hält, der verhält sich nicht, als wäre er Herr über die Quellen des Lebens, sondern er stellt sich vielmehr in den Dienst des auf den Schöpfer zurückgehenden Planes. Wie nämlich der Mensch ganz allgemein keine unbeschränkte Verfügungsmacht über seinen Körper hat, so im besonderen auch nicht über die Zeugungskräfte als solche, sind doch diese ihrer innersten Natur nach auf die Weckung menschlichen Lebens angelegt, dessen Ursprung Gott ist.“

Der Text bringt klar und schön zum Ausdruck, um was es geht: ob der Mensch sich als im Grunde vollkommen ungebundenen Herrn des Lebens auffassen darf oder als Diener des Lebens betrachten muß. Mit anderen Worten: ob der Sinn des menschlichen Lebens im Lebensgenuß oder im Opfer für neues Leben besteht, einem Opfer, das ihn freilich auch zu seiner eigenen Vollendung bringt.

Um dieses Grundverständnis des Menschen und des menschlichen Lebens handelt es sich bei vielen Fragen und Entscheidungen, die heute zur Diskussion stehen. Das ist auch der Kern der Frage bei der Entscheidung über die Abtreibung, und insofern hängen Geburtenbeschränkung durch künstliche Mittel und Abtreibung untereinander zusammen. Wenn die Kirche gegen beide ihre Stimme erhebt, so tut sie es, weil sie in beiden Fällen durch die gleiche Norm gebunden ist: durch den Willen Gottes, der dem Menschen in der Natur und Struktur der Schöpfung die Wege des Lebens weist. Ein Abweichen von dieser Norm ist weder ins Belieben der Kirche oder des Papstes gestellt, noch würde es sich zum Besten des Menschen auswirken. Was heute nottut, ist nicht die Änderung von „Humanae vitae“, sondern

eine Pastoral, die den Menschen hilft, gemäß „*Humanae vitae*“ zu leben. Eine solche Pastoral müßte vor allem jene fundamentale Bedrängnis zu überwinden versuchen, in die die Ehe in den letzten hundert Jahren durch die zunehmende Verzweckung der Familie unter die Herrschaft technisch-ökonomischer Interessen gekommen ist. Die Familie muß wieder ein Zweck in sich werden.

Ein anderes darf gleichfalls nicht übersehen werden: Freigabe der Abtreibung plus Freigabe der künstlichen Empfängnisverhütung kann nur einer Vermehrung der ohnehin überbordenden Sexualisierung Vorschub leisten. Wachsende Sexualisierung aber bedeutet wachsende Angst, wachsende Unfreiheit, wachsende religiöse Unfähigkeit und wachsende Neigung zur Zerstörung, zum Nihilismus.

Sacro-Pop kritisch beurteilt

Eine bemerkenswert offene und scharfe Kritik an dem „neuen“ Lied in der Kirche, dem Versuch, das Kirchenlied durch Elemente von Unterhaltungsmusik, Jazz und Beat zu modernisieren, brachte die „Internationale katholische Zeitschrift“ in der ersten Nummer des laufenden Jahrgangs aus der Feder des katholischen Fernsehbeauftragten beim Westdeutschen Rundfunk Köln, Hermann Josef Burbach. Ganz kurz skizziert der Autor Geschichte und Eigenart dieser Bemühungen, die Ende der fünfziger Jahre in Deutschland einsetzten und auf katholischer Seite von dem Duisburger Organisten Leo Schuhen mit seinen Jazzmessen, vor allem aber von Peter Janssens aus Münster, der jüngstens z. B. ein Musical über die Gottesmutter herausbrachte, vorangetragen wurden. Dann aber setzt er mit seiner Kritik voll ein: „Was anfangs fast wie ein Neubeginn in der Seelsorge aussah, entpuppte sich als Geschäft und enttarnte sich als Musik der getarnten Gefühle.“ „Mit eigener Band und eigenem Musikverlag, als fleißiger Liedermacher und Interpret hat Janssens es verstanden, sich einen kräftigen Teil des geschäftlichen Erfolges zu sichern.“ Doch der Hauptstoß der Kritik zielt über den Kommerz hinaus gegen die musikalische Qualität der so schwungvoll in den Handel gekommenen Produktionen. Diese Qualität aber wird nach Burbach bestimmt „vom Griff in die musikalische Mottenkiste des 19. Jahrhunderts“, und, noch schlimmer, von der „Anleihe bei den kehligen Kampfliedern des Rechts- und Linksfaschismus, bei Hitlerjugend und FDJ.“ Im „neuen“ Kirchenlied tritt ja, im Unterschied zu den vergangenen Jahrhunderten der abendländischen Musikgeschichte, in denen Melos und Klang ein gewisses Übergewicht hatten, das Rhythmische stärker in den Vordergrund. Mit der Vorherrschaft des Rhythmischen aber hat es seine eigene

Bewandtnis: „Wo es gilt, den Außenstehenden einzubeziehen, ihn einzustimmen in die Gruppensolidarität, da hat man zu allen Zeiten die psychosomatische Wirkung gemeinsamer Rhythmen benutzt, deren motorische Suggestion nicht den Intellekt angeht, sondern tiefere Schichten mobilisiert, den Herzschlag in ihren Dienst nimmt, den Pulsschlag des Blutes. Das zeigt sich in den Tänzen primitiver Kultgemeinschaften ebenso wie im Stampfschritt marschierender Kolonnen. Niemals hat eine politische Bewegung ihre Anhänger so unablässig zum Marschieren genötigt, ein ganzes Volk mit solcher Konsequenz zu Mitläufern gedrillt, wie der Faschismus, gleich welcher Richtung . . . Dröhnender Trommelschlag, stampfender Rhythmus der Marschkolonne: Im Aufbruchsrusch des gleichgestimmten Kollektivs verliert sich die Frage nach dem Ziel. Damals war es die Wucht riesiger Chöre, in denen der Mitsingende sich verlor, untertauchte in einen Zustand kollektiver Trunkenheit. Heute sind es vor allem der eintönige, einhämmernde Rhythmus des Schlagzeugs, das Dröhnen elektrischer Verstärker, die den Einzelnen vereinnahmen. Die meisten Songs der ‚neuen‘ Liedproduktion liegen eindeutig in der Nähe jener Lieder, wie sie im ‚Tausendjährigen Reich‘ an der Tagesordnung waren und mit Begeisterung gesungen wurden. Zugegeben, viele Sacro-Songs besitzen etwas Swing, ein bißchen Zuckerguß, aber was musikalisch geboten wird, ist Propaganda, nicht Überzeugung, sondern Überredung. Musik zum Träumen verbindet sich mit modernen Tanzrhythmen und solidem Vier-Viertel-Takt, der so richtig zum Mitsingen reizt, zu einem tosenden Bluff. Dieses geistliche ‚Sing-out‘ ist ganz auf Emotion und Massenwirkung angelegt. Vernunft und Denken haben hier nichts zu suchen.“

Burbach untersucht dann einen Text dieser „neuen“ Kirchenmusik und analysiert zu diesem Zwecke das Gabenlied aus einer Pfingstmesse von Janssens: „Überall weht Gottes Geist, neu wird das Gesicht der Erde.“ Die Resultate seiner Prüfung: „Der Text“ bietet „das Bild einer utopischen Gesellschaft“. „Bei näherem Zusehen scheinen die Autoren vor allem Schwierigkeiten mit der deutschen Sprache zu haben.“ Es „wird die Nähe zur Werbung und ihrer plaktativen Verkürzung deutlich.“ „Der Text . . . untermauert Vorurteile. Er besteht vor allem aus einer Aneinanderreihung leerer Formeln und Worthülsen. Ansprüche, die der Text verspricht, werden nicht eingelöst. Durch ihre Häufung soll eine totale Wirkung erzielt werden . . . Vor allem der einhämmernde Rhythmus des Schlagzeugs gibt dem Lied ‚Überall weht Gottes Geist‘, diesem Lied einer utopischen, von Gottes- und Nächstenliebe geprägten Gesellschaft, den aggressiven, agitatorischen Drive und rückt es in die Nähe der ausschließlich auf Massenwirkung berechneten Aufmarschmusiken totalitärer Staaten.“

Für Burbach ist die „neue“ Liedproduktion keineswegs so neu. Sie „bedient sich vor allem des technisch Brüchigen und bietet die unzulängliche Imitation von längst abgegriffenen Mustern als ‚neue‘ Musik an.“ Janssens orientiert sich vor allem an den herkömmlichen Kirchentönen. Dazu meint der Kritiker: „Die Übernahme der Kirchentönen, die Anlehnung an jahrhundertalte Kirchenlieder und Melodien des gregorianischen Chorals ist mehr als nur eine technische Erleichterung. Über die Melodien fließen Elemente des ursprünglichen Textes und Liedes mit ein und verleihen ihm den Anstrich zeitloser Gültigkeit. Spätestens hier wird der Sachverhalt zum Politikum. Der musikalische Laie wird auf solche Weise überrumpelt und verliert die Orientierung; ja man kann von einer Trübung des Geschichtsbewußtseins sprechen.“

Die Zusammenfassung der Kritik Burbachs an den „neuen“ Kirchenliedern lautet: „Ohne inneren Tiefgang wirken sie auf die vordergründige Gefühlswelt. Das Ergebnis ist eine ‚verdünnte‘ Revolutionsmusik ohne eigentliche Zündkraft, aber voll Effekt, voll oberflächlicher Publikumswirksamkeit. Der ‚Effekt‘ ist eigentlich jedoch ein Kennzeichen spätbürgerlicher Musik. Der sich hier als avantgardistisch gebärdende ‚Sacro-Pop‘ ist das Produkt einer ‚dirigistischen Massenkultur‘, die den billigen Geschmack eines anspruchswidrigen Konsumpublikums reproduziert. Diese Musik ist von simpelster melodischer, harmonischer, metrischer und formaler Struktur und fügt den musikalischen Verlauf aus gleichsam störenden Synkopen zusammen, ohne daß je an der sturen Einheit des Grundrhythmus gerührt wird. Die primitiven Bewegungsimpulse erzeugen im Hörer zwar eine antreibende Wirkung. Monotone, ständige Wiederholung jedoch nivelliert das Bewußtsein und führt zur Vermassung. Letztlich handelt es sich um eine Musik, die vor allem in ihrem ‚Rhythmus‘ zur immer weiter fortschreitenden Liquidation der Person tendiert, und das in einer Welt, die kraft der Zusammenballung stets größerer Machtkomplexe zur totalen Verwaltung übergeht. Damit pervertiert diese Musik zur Ideologie. Sie steuert, lenkt, filtert und kanalisiert einen zunächst richtungslosen Strom von Empfindungen. Sie engt ihn ein auf stereotype Erlebnismuster. Die Folge ist ein Entmündigungsprozeß der meist passiven Hörer. Die Frage ist nur: Wer bleibt hier auf der Strecke: der mündige Christ, die Botschaft Jesu, oder beide?“

Kirche ohne Familien?

Die Bedeutung der Familie für die Zukunft der Kirche wurde Anfang Februar dieses Jahres bei einem Vortrag von Prof. Gerhard Schmidtchen/Zürich in der Katholischen Akademie Hamburg auf eindringliche Weise ins Licht gerückt.

Prof. Schmidtchen ist von der Deutschen Bischofskonferenz mit der wissenschaftlichen – soziologischen und sozialpsychologischen – Auswertung der Meinungsumfragen beauftragt, die 1970/71 unter den Katholiken der Bundesrepublik Deutschland durchgeführt wurden. Vor zwei Jahren bereits brachte er den Forschungsbericht „Zwischen Kirche und Gesellschaft“ heraus (s. ausführliche Besprechung von Prof. Norbert Martin in REGNUM 1/1973, S. 40–47). In Hamburg nun machte er seine Zuhörer mit weiteren Ergebnissen seiner Analyse der Meinungsumfragen bekannt. Danach stehen der katholischen Kirche in der Bundesrepublik schwere Zeiten bevor. Die Kirche gehe einer der schwierigsten Prüfungen im Laufe ihrer Geschichte entgegen.

Der damit angesprochene Vorgang, der ein wirkliches religiöses Drama darstelle, vollziehe sich als ein lautloser Prozeß im Innern des Menschen, in seiner Psyche. Der moderne Mensch sei dabei, sich gegen die pluralistisch-kommunikative Überreizung, der er infolge des Überangebots durch die Vielzahl der Kommunikationsmittel ausgeliefert ist, zur Wehr zu setzen. Die Tendenz gehe dahin, die Orientierungssysteme für den Gebrauch im Leben zu vereinfachen. Diese Abwehrhaltung gegenüber dem verwirrenden Informationsangebot von außen erstreckte sich auch auf die Kirche, die damit in eine negative Sicht gerät.

Als Beispiel führte Prof. Schmidtchen die Familie an. In durchaus absehbarer Zeit werde die Familie als Sozialisationsinstanz für die Kirche ausfallen. Mit anderen Worten: Die Familie wird die Funktion, die sie jahrhundertlang zugunsten der Kirche ausfüllte, immer weniger und schließlich gar nicht mehr wahrnehmen. Sie wird nicht mehr die selbstverständliche Erzieherin hin zur Kirche, die Vermittlerin christlich-kirchlichen Lebens und Verhaltens sein. Zur Untermauerung seiner Voraussage wies Prof. Schmidtchen auf die Beobachtung hin, daß die Zahl der Eltern, die ihre Kinder religiös erziehen und mit ihnen beten, ständig geringer wird. Wenn nicht etwas anderes passiere, werde dies in ungefähr zwanzig Jahren leere Gotteshäuser zur Folge haben.

An diesen nicht gerade erfreulichen, aber wohl zutreffenden Ausblick in die Zukunft knüpfte Schmidtchen eine Reihe von Anregungen für die kirchliche Reformarbeit: Die Kirche solle einerseits nicht an überholten Normen festhalten, die von 80 Prozent der Gläubigen nicht mehr befolgt werden, andererseits müsse sie viel deutlicher als bisher herausstellen, wo sie Widerspruch gegen die herrschenden gesellschaftlichen Normen erheben muß. Wo es theologisch vertreten werden könne, solle die Diskrepanz zwischen dem gesellschaftlichen und dem kirchlichen Wertsystem abgebaut werden. Ohne den Unterschied zwischen Priestern und Laien aufzuheben, müßten die Laien

mehr — in entsprechender Abstufung — an der Verwirklichung kirchlicher Aufgaben beteiligt werden. Die gebieterischen Änderungswünsche, die von Katholiken an die Kirche als Institution gerichtet werden, beziehen sich nach den Angaben Schmidtchens in erster Linie auf die Rolle des Priesters und die Mitarbeit von Laien, besonders von Frauen. Bezüglich der liturgischen Reformen meinte Schmidtchen unter Auswertung der Meinungsumfragen vor einem unbekümmerten Modernismus, der mit den überkommenen Riten nicht viel Federlesens mache, warnen zu müssen. Ebenso sprach er sich gegen die deutlich bemerkbare Überintellektualisierung des Gottesdienstes aus.

Buchbesprechungen

„DIE NATUR DER MENSCHLICHEN SEXUALITÄT“ von Dr. Dr. Georg Sigmund kam 1973 in der dritten und vermehrten Auflage heraus. Diese ist um zwei Kapitel erweitert gegenüber der zweiten Auflage: „Sexualität und Erbsünde“ und „Augustinus — der heimliche ‚Manichäer‘“. Wir hatten dem Buche in der zweiten Auflage in „Regnum“ eine längere Besprechung gewidmet (Heft 2, 1972). Wir haben damals hervorgehoben, daß es Sigmund mit viel Fachwissen verstanden hat, die menschliche Sexualität einzuordnen in den übergreifenden größeren Zusammenhang aller anderen Wesenskomponenten der menschlichen Natur und Persönlichkeit. Da Sigmund nicht nur Theologe und Philosoph, sondern auch Biologe ist, bringt er alle Voraussetzungen mit, das heikle und vielumstrittene Thema sachgerecht zu behandeln und überzeugend den überkommenen Standpunkt der Kirche neu zu begründen.

Höchst interessant ist das Kapitel „Augustinus — der heimliche ‚Manichäer‘“. Es ist schon lange „Mode“ geworden — auch unter katholischen Theologen — Augustinus als leibfeindlich hinzustellen, der darum auch die Hauptschuld trage, daß das Christentum nie zu einem richtigen Verhältnis zur menschlichen Geschlechtlichkeit gefunden habe. Sigmund kann aber etwas ganz anderes nachweisen. Nachdem er Fritz Leist und R. M. Rilke zur Leibfeindlichkeitstheorie zitiert hat, läßt er durch G. Zacharias und Thorkil Vangard andeuten, was es eigentlich auf sich hat mit der Sehnsucht Rilkes und Leists nach der „phallischen Gottheit“, nach der unerleuchteten Schilderhebung des Sexuellen, gesteigert bis ins Religiöse.

Sigmund weist nach, daß Augustinus die „Religion“ einer phallischen Gottheit nicht bloß von ferne kannte, „sondern aus unmittelbarem Erleben seiner ersten dreißig Lebensjahre“ von ihr „aufs tiefste aufgewühlt und fasziniert wurde“ (S. 307). „Dem Banne dieser Faszination vermochte er sich nur in einem langen geistigen und sittlichen Kampf zu entwinden und damit auch die Dämonisierung des Geschlechtlichen zu überwinden“ (S. 307).

„Daß dieser Hintergrund, von dem aus der persönliche Lebenskampf des zum

Christentum Konvertierenden wie die spätere Lehre des Kirchenlehrers allein richtig verstanden werden kann, völlig ignoriert wird, stellt die ganze Lehre des heiligen Augustinus über Ehe und Geschlechtlichkeit von vorne herein in ein falsches Licht“ (S. 307). Diesen Vorwurf macht dann Sigmund besonders dem Würzburger Moralthologen Michael Müller bei der Darlegung seines Themas über die „Paradiesehe“ (S. 307). „Auch hier ist das Denken von Augustinus völlig aus dem historischen Zusammenhang herausgerissen und in einer falschen Weise dem Manichäismus angenähert“ (S. 308). Dann zitiert Sigmund den protestantischen Theologen Alfred Adam aus seinem Aufsatz zu der manichäischen „Versuchung“ des hl. Augustinus: „Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustinus“. A. Adam sagt darin, es zeige sich, „daß seine Absage an den Manichäismus bis in die Tiefe seiner geistigen Existenz reichte. Anklänge, die den Schluß auf eine heimlich zurückgebliebene Bejahung erlauben würden, sind nicht festzustellen“ (S. 308).

Es wirkt erfrischend und befreiend zugleich, wenn Sigmund darauf hinweist, wie Augustinus zwischen den Extremen Phalluskult und Manichäismus den biblisch-christlichen Sinn von Ehe und Geschlechtlichkeit zu erfassen sucht, auch wenn er dann nicht immer gleich die letzte Harmonie in einer an sich schon sehr komplexen Thematik erreicht hat. Sigmund stellt fest: „Wie man bei Müller nachlesen kann, ringt Augustinus darum, die volle Gottesordnung von Ehe und Geschlechtlichkeit zu erfassen, und ist viel weniger rigoristisch und spiritualistisch als viele spätere Scholastiker“ (S. 315). Augustinus ist also nach Sigmund nicht aus dem Extrem der Phalluskulte in das andre manichäische Leibfeindlichkeit gefallen. Das Gegenteil ist der Fall. Sigmund räumt ein, daß viele Autoren sich ein falsches Bild machen von Augustins Bewertung menschlicher Geschlechtlichkeit, weil sie nur die „Bekanntnisse“ vor Augen haben, in denen unser Kirchenlehrer in vorgeschrittenem Alter von seinen ganz persönlichen Jugenderinnerungen spricht. Autoren, die den Anspruch erheben, als Wissenschaftler ernst genommen zu werden, haben aber kein Recht, Teilwissen

für das Ganze zu setzen oder gar ganz persönliche Erfahrungen des Heiligen aus seiner heidnischen Jugend mit seiner Lehre über Ehe und Geschlechtlichkeit als Bischof zu verwechseln. Siegmund schließt sein Kapitel wie folgt: „Wenn aber heutige Theologen Augustinus als geheimen Manichäer verurteilen und eine Befreiung des Eros von der kirchlichen Knechtung verlangen, sollten sie wissen, daß sie damit einer neuen heidnischen Divinisierung von Eros und Sexus Vorschub leisten. Daß solches bereits im Gang ist, kann man aus vielerlei Angaben entnehmen. Solche stehen im Vorwort zu dem genannten Werk von Zacharias über ‚Satanskult und Schwarze Messe‘. Über solche Dinge weiß auch Kurt Port in seinem Buch ‚Sexdiktatur‘ zu berichten. Der Kölner Psychiater Hermann Dobbelsstein bestätigt es in seiner Schrift: ‚Porno und Hasch. Aus der Sprechstunde eines Arztes‘. Die Tatsachen, die er vorlegt, stellen ein eindringliche Warnung vor falsch verstandener Liberalisierung des Eros dar.“

Das Kapitel „Sexualität und Erbsünde“ behandelt Siegmund mit der gleichen Sachkenntnis, die man bei ihm gewöhnt ist. Durch Schopenhauer, Pascal, Newman und Dostojewski läßt er je in ihrer Art etwas sagen zum Thema „Mysterium der Erbsünde“. Noch viel mehr aber legt Sieg-

mund Wert darauf, die sich häufenden Sexualverbrechen unserer modernen Gesellschaft als Material zu verwenden, um auf eine tiefer liegende Problematik aufmerksam zu machen. „Was man bisher Verbrechen genannt hat, vermögen auch die sexuellen Revolutionäre nicht in Heldentaten umzuloben“ (S. 323). Siegmund entlarvt alle Scheinerklärungen mit der „Tendenz zu Exkulpierung“, fügt dann aber an: „Die Schwierigkeiten einer zu reichenden Interpretation, die sich in den verschiedenen Theorien über die Erbsünde anzeigen, dürfen nicht zu dem Kurzschluß verleiten, das Phänomen selbst wegzuleugnen“ (S. 335).

Wir schließen unsere Besprechung ab mit der Bemerkung, daß wir im deutschen Sprachraum kein Buch kennen, das die angestammte Grundauffassung der Kirche über Ehemoral, Geschlechtlichkeit und menschlichen Eros so sachgemäß und wissenschaftlich zu begründen und abzuschirmen weiß vor allen Falschdeutungen. Dabei läßt Siegmund immer reichlich die Quellen selbst sprechen, aus denen er schöpft.

Georg Siegmund: Die Natur der menschlichen Sexualität, Verlag Johann W. Nau- 336 S., 15,80 DM.

B. Schneider

„ASPEKTE HEUTIGER EXEGESE“ betitelt Josef Schreiner ein Büchlein von 167 Seiten, das 1968 im Echter-Verlag erschienen ist. Das Buch verdient besprochen zu werden, weil es eine sachgerechte Durchsicht gibt durch die Ergebnisse moderner Bibelkenntnisse: Das Alte Testament und der Mensch von heute — Das Alte Testament in der Urgemeinde und im Neuen Testament — Verkündigung des Gotteswortes aus der modernen Exegese — Die Heilige Schrift als Wort Gottes — Der Wahrheitsanspruch der Heiligen Schrift — Das Alte Testament als Schule rechten Betens. Das alles ist ein guter Rundgang durch die ganze Materie. Schreiner hält sich auch an die Verlautbarungen der Kirche in Sachen Exegese. Darum bietet das Buch eine solide Informationsquelle zu den vielen Fragen heutiger Bibelauslegung.

Im dritten Kapitel „Verkündigung des Gotteswortes aus der modernen Exegese“ verfällt der Autor allerdings wie viele

andere ebenso, die sich als spezialisierte Wissenschaftler geben, der Illusion, an sich gute Erkenntnisse zu hoch anzuschlagen für die konkrete Glaubensverkündigung. Wie ein Professor der Pädagogik noch nicht unbedingt ein guter Erzieher zu sein braucht, so brauchen auch Erkenntnisse über die Formgeschichte von Bibeltexten noch gar nicht eine bessere „Bezeugung göttlicher Offenbarung“ zu garantieren. Auch die „Entdeckung von Geschichtlichkeit und Geschichtsbezogenheit“ der menschlichen Äußerungen in der Heiligen Schrift sagen noch nichts aus über eine größere Durchschlagskraft von Bibeltexten, außer wenn der heutige Verkünder des Wortes Gottes den Heilssinn derselben zum Sprechen bringt durch die eigene Gottergriffenheit, mit der er auftritt. Es geht bei der Verkündigung um die neue Geschichtlichkeit im Sinne von Aktualisierung einer alten Offenbarungswahrheit für ganz neue Lebensumstände im Heute und Jetzt. Und hier ist die religiöse Überzeugungskraft des Predigers

oder Katecheten entscheidend, der selber Bibeltexte zu „übersetzen“ weiß in Ergriffenheit von Gott und seinen Heilstaten an den Menschen. Davon sprechen heutige Bibeltheologen fast nie, auch Schreiner tut es nicht.

Wir hätten an dem Buche von Schreiner ebenfalls auszusetzen, daß der Autor — ebenso wie viele andere moderne Bibelwissenschaftler — zu sehr „verliebt“ ist in seine neuen Erkenntnisse, die er aber nicht immer und in jedem Falle als wirklich stichhaltig nachweisen kann. „Die Bibel ist zwar ein Geschichtsbuch, aber keine Annalensammlung“ heißt es ganz richtig auf Seite 67. Muß sie deshalb aber schon die „ipsissima verba“ (Worte Jesu) gar nicht mehr als solche berichten? Es ist durchaus richtig, wenn Schreiner sagt, daß die Heilige Schrift „kein Interesse an der bloßen Historizität“ hat. Besagt das aber schon, daß sie die Heilsworte Christi und die Heilstatsachen so wenig schätzt, daß man sie mit den Kategorien der Literaturform „Sagen und Legenden“ bezeichnen muß? Ist es wirklich notwendig und der Sachlage entsprechend, so dem heutigen Menschen den Zugang möglich zu machen zu dem, was die heiligen Schriftsteller sagen wollten? Wir halten es da lieber mit dem Geschichtswissenschaftler Prof. Dr. Hugo Staudinger, wenn er schreibt: „Die Evangelisten zeigen eindeutig, daß es den Verfassern zwar ihrer Intention nach primär um eine Heilsbotschaft geht — darin hat die Theologie durchaus recht — sie zeigen jedoch ebenso klar, daß diese

Heilsbotschaft konstitutiv, d. h. unlösbar verbunden ist mit der Bezeugung bestimmter Ereignisse, insbesondere des Todes und der Auferstehung Jesu.“ (Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien — 1969, S. 38)

Gerade weil die Evangelien keine „Analnalen“ sind, können auch Worte Jesu je nach dem Autor etwas anders lauten, weshalb sie dann aber noch keineswegs freie Umwandlungen durch die Urkirche zu sein brauchen. Alle, die eine Predigt oder eine Ansprache anhören, haben nachher bestimmte Aussagen des Vorgetragenen im Gedächtnis. Und wenn sie es dann niederschreiben, mag es sein, daß die Wiedergaben leicht von einander variieren, während sie aber das Wesentliche treffen. Man muß auch bedenken, daß die Menschen alter Zeiten — vor allem im Umkreis der Wüsten — ein sehr gutes Gedächtnis hatten. Die wenigen Eindrücke, die sie empfangen, haben sie mit oft erstaunlicher Genauigkeit festgehalten und an andere Generationen überliefert. Warum beziehen heutige Bibeltheologen solche Erkenntnisse nicht ein in ihre „wissenschaftliche“ Bibelforschung?

Abgesehen von den angezeigten Mängeln des Buches ist es lesenswert.

Schreiner, Josef: Aspekte heutiger Exegese, Würzburg 1968: Verlag Echter, 167 S., DM 7,80.

B. Schneider