

REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Aus dem Inhalt:

Zum Berliner Katholikentag

Norbert Martin
Kirche in einer säkularisierten Welt

Elisabeth Badry
Grundstrukturen einer christlich
vermittelten Erziehung

Engelb. Monnerjahn
Auferstehung im Tod?

Pater J. Kentenich
Schönstatt im Lichte des
Vorsehungsglaubens

Unfähig zur Liebe?
Aus der modernen Literatur

15. Jahrgang

Heft 4

Oktober 1980

Inhalt:

Ein Instrument umfassender, lebenformender Pastoral	145
Norbert Martin Kirche in einer säkularisierten Welt	147
Elisabeth Badry Grundstrukturen einer christlich vermittelten Erziehung	159
Engelbert Monnerjahn Auferstehung im Tod?	169
Pater Joseph Kentenich Von Gott und für Gott	183
Blick in die Zeit Unfähig zur Liebe?	191
Buchbesprechungen	194

REGNUM · Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung
ISSN 0341-3322

Schriftleitung: Dr. Engelbert Monnerjahn
Anschrift der Schriftleitung: 5414 Vallendar-Schönstatt, Postfach 120

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 19,- einschl. Porto, Ausland 18,15 zzgl. 2,- DM Porto. Preis des Einzelheftes DM 5,-.

Beilagenhinweis: Diesem Heft liegt — außer Verantwortung der Redaktion — eine Werbesendung unserer Buchhandlung über Titel der Verlagsgruppe „engagement“ bei.

Ein Instrument umfassender, lebenformender Pastoral

Überlegungen im Anschluß an den Berliner Katholikentag

Der 86. deutsche Katholikentag in Berlin hat in Berichten und Nachbetrachtungen ein höchst positives Echo gefunden. So rühmte man z.B. die unerwartet große Beteiligung, besonders die Beteiligung seitens der Jugendlichen zwischen fünfzehn und fünfundzwanzig Jahren, die dem ganzen Treffen das Gepräge der Frische und Fröhlichkeit gaben. Gerühmt wurde auch die Atmosphäre. Trotz der Dominanz der Jugend herrschte keine Aggressivität, sondern Unbefangenheit und ein schönes Aufeinanderzugehen. Auch der „Katholikentag von unten“, den kritische Gruppen als Kontrast zu den offiziellen Veranstaltungen inszenierten, trieb keine Störungen im Gang der Dinge hervor. Beachtenswert war ferner die Inanspruchnahme des religiös-spirituellen Angebots. Das „Geistliche Zentrum“ mit seinen etwa 600 Mitarbeitern verzeichnete beträchtlichen Andrang. Der Besuch der morgendlichen Messfeiern und die Teilnahme an den abendlichen Bußgängen war beeindruckend. Vielleicht das herausragendste Phänomen war der Zustrom zu der Kundgebung mit Mutter Teresa von Kalkutta. Überhaupt zeigte der Berliner Katholikentag, wie vor allem die Jugendlichen sich um Menschen von Strahlkraft und Glaubwürdigkeit versammelten. Das war auch im Falle des neuen Bischofs von Berlin, Joachim Meisner, zu beobachten, der in seinem Auftreten überzeugte und Hoffnung weckte.

Nachdem seither schon einige Monate ins Land gegangen sind, mag wohl die Frage aufkommen: Was ist von den Berliner Tagen geblieben? Was könnte, was sollte überhaupt von einem Katholikentag bleiben? Die Frage stellt sich mit besonderem Nachdruck, wenn ein Katholikentag offenbar so gut gelungen ist wie der von Berlin.

Es stimmt zwar, was Otto B. Roegele, der bekannte Publizist und Mitglied des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, in der von ihm herausgegebenen Wochenzeitung „Rheinischer Merkur/Christ und Welt“ vom 13. Juni schrieb, daß ein Katholikentag, zumal ein geglückter, aus sich selbst heraus in die Zukunft wirkt. Ein Beispiel dafür ist der Freiburger Katholikentag von 1978, ohne dessen Fernwirkung der Berliner Katholikentag wohl kaum so erfolgreich gewesen wäre.

Dennoch darf gefragt werden, ob die Wirkung eines Katholikentages nicht deutlich größer wäre, wenn man ihm jeweils eine wohlüberlegte, zielstrebige Nacharbeit folgen ließe, eine Nacharbeit, die allerdings nicht nur dem Unternehmen eines Katholikentages selbst gelten, sondern das Leben und Agieren der Kirche in Deutschland insgesamt miteinbeziehen und befruchten würde.

Eine bestimmte und sehr intensive Nacharbeit findet selbstverständlich im Anschluß an jeden Katholikentag im Kreis der unmittelbar Verantwortlichen, also im Zentralkomitee der deutschen Katholiken oder im Rahmen der deutschen Bischofskonferenz statt. Auch wird es Gruppen und Verbände geben, die Nachlese und Nacharbeit veranstalten, besonders im Blick auf die eigene Rolle, die man auf dem vergangenen Katholikentag gespielt hat und auf dem künftigen zu spielen gedenkt. An derartige Nacharbeit, die es bereits gibt, ist hier nicht gedacht. Gemeint ist eine Nacharbeit, die bis an die Basis und an die Peripherie der Kirche dringt und nicht bloß an der Basis, sondern auch von ihr geleistet werden würde. Prof. Roegele erwägt diesen Gedanken in seinem angeführten Artikel für einen Augenblick, lehnt ihn dann aber als undurchführbar ab. Ober er jedoch nicht eine nähere Prüfung und einen Versuch in der Praxis verdiente?

Überblickt man die pastorale Situation in den Diözesen der Bundesrepublik, so drängen sich einem vor allen anderen zwei Tatsachen auf: 1. Die Seelsorge vollzieht sich seit langem zu diskontinuierlich und uneinheitlich. Zwar gibt es immer wieder einmal neue pastorale Ansätze und Initiativen. Sie sind indes in den meisten Fällen zu kurzatmig, werden nicht durchgehalten und bleiben darum ohne tieferen und dauernden Effekt. 2. Die großen Fragen und Aufgaben der Zeit, vor die die Kirche sich gestellt sieht und von denen die Katholiken bedrängt werden, werden nicht in gemeinsamer Anstrengung aufgegriffen. An vielen Stellen, vielleicht sogar in den meisten Pfarreien, bleiben sie ganz liegen, weil der einzelne Seelsorger sich ihnen nicht gewachsen fühlt und tatsächlich, auf sich allein gestellt, nicht gewachsen sein kann. Die Folgen sind unschwer einzusehen und zu erkennen: fortschreitende Schwächung der Glaubenssubstanz und damit eine Schwächung der Formkraft des Christentums in der Welt.

Hier könnte durch eine entsprechende Auswertung des Instruments der Katholikentage Abhilfe geschaffen werden. Es könnte mehr Linie, Kontinuität, Zielstrebigkeit und damit größere Schlagkraft in die Pastoral und in das Apostolat der Kirche und der Gläubigen hineingebracht werden. Damit das geschehen kann, genügt indes nicht eine auf die Katholikentage folgende Nacharbeit. Die Katholikentage müßten auch so vorbereitet werden, daß sie wirklich ein Instrument umfassender, lebensformender Pastoral sein könnten und so etwas wie die Generallinie und den Rahmen für eine zeitzugewandte Seelsorge bieten würden. Um das zu erreichen, dürften die Katholikentage nicht nur als punktuelle Ereignisse ins Auge gefaßt und durchgeführt werden. Sie müßten, um, wie es heute pastoral absolut notwendig ist, eine Furche ziehen, in ihrer Thematik über größere Zeiträume hin geplant werden. Auf diese Weise bekämen sie einerseits ein deutlicheres Profil und würden andererseits dem Leben der Kirche einen noch wertvolleren Dienst leisten. Intensive Zusammenarbeit zwischen den Hirten der Kirche und den Laien sollte die Verwirklichung einer solchen Konzeption der Katholikentage möglich und ersprießlich machen.

Kirche in einer säkularisierten Welt*

Überlegungen im Anschluß an die Ergebnisse einer EMNID-Spezialbefragung zum Thema „Familie und Religion“

Von Norbert Martin

(Die Ergebnisse der dargelegten Untersuchung sind alarmierend für die Kirche. Aber welchen Stellenwert haben solche Ergebnisse der Empirie etwa im Rahmen des Interesses für „Kirchlichkeit“, welche Deutung lassen sie zu für die Zukunft der Kirche und der Religion im allgemeinen in der Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland? Die folgenden Betrachtungen wollen den geistesgeschichtlichen Rahmen abstecken, in dem mögliche Richtungen von Interpretationsversuchen und Handlungsstrategien zu suchen sind.)

Signa der Zeit

Wir leben in einem hochindustrialisierten, durch raschen sozialen Wandel, starke Differenzierung und Arbeitsteilung sowie Prosperität charakterisierten Sozialsystem, dessen Grundüberzeugungen (Freiheit, Personwürde, Rechts- und Sozialstaatlichkeit, Demokratie usw.) – ursprünglich religiös verankert – Säkularisate (Ergebnisse des Säkularisierungsprozesses, der Verweltlichung) darstellen. Der demokratisch konzipierte Staat setzt einen tragfähigen Grundkonsens voraus, er erzeugt ihn nicht selbst – außer seiner Kodifizierung im Grundgesetz am Anfang seiner Existenz. Die Demokratie trägt aber durch ihre definitive Pluralismustoleranz wesensmäßig die Gefahr in sich, daß die anfänglich eindeutigen Grundüberzeugungen im Zuge des sozialen Wandels von verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen (legitimerweise!) unterschiedlich interpretiert und „fortgeschrieben“ werden und somit notwendigerweise in ihrer universalen Geltung für das Sozialsystem verschwommen werden. Da diese Grundkoordinaten der gemeinsamen Kultur – weil ursprünglich religiös legitimiert – einerseits in der Religion und den Kirchen kompetente Garanten besitzen, andererseits der Staat aber ein Interesse an einem dem Grundkonsens günstigen Milieu hat, ergibt sich zwischen Kirchen und Staat eine Interessenparallelität. Glaube und Grundwerte verhalten sich zueinander gleichsam wie kommunizierende Röhren – oder um ein anderes Bild zu gebrauchen: Der Glaube ist das unsichtbare Grundwasser, aus dem die Quellen der Grundwerte gespeist werden. Senkt sich der Grundwasserspiegel, dann versiegen die Quellen. Im Zuge der pluralistischen Aufkörnung der Grundnormen und ihrer unterschiedlichen z.T sogar gegensätzlichen Interpretation in der Gesellschaft erwartet der Staat

einerseits von den Kirchen und der Religion Unterstützung in der Geltungsgarantie des Grundkonsenses (vgl. die Diskussion um die Grundwerte), andererseits ist er aber nicht in der Lage und willens (und er darf es innerhalb des selbstgesteckten Rahmens auch aus seinem Wesensverständnis heraus nicht sein), die Pluralisierung der Lebensstile und der ihnen zugrundeliegenden Verhaltens- und Handlungsnormen zu verhindern.

Der so skizzierte soziale Wandel läßt *faktisch* als neue maßgebende und verbindliche Legitimationsgrundlage der Demokratie eine Haltung entstehen, die man etwa mit der Frage charakterisieren könnte: Welche (tatsächliche oder vermeintliche) Steigerung der Lebensqualität *für den einzelnen* Lebensstil ergibt sich aus den jeweiligen politischen Maßnahmen? (Novellierung im Familien- und Jugendrecht, § 218, Ehescheidungsrecht, Tarifabschlüsse, Bildungsreform, Jugendhilfe, Steuerrecht usw.). Im Zuge dieser gesellschaftlichen Grundtrift treten – z.T. als Folge, z.T. als Voraussetzung ihrer Entwicklung, d.h. also im Sinne einer Interdependenz- schlagwortartig und unvollständig aufgezählt folgende Phänomene hervor:

- Eine sich noch immer weiter ausbreitende und weiter auffächernde Pluralisierung der Lebensstile, die im Vergleich untereinander abweichende und in Teilbereichen geradezu schon gegensätzliche Strukturen aufweisen können („alternative“ Lebensstile), so daß für die Zukunft – bezogen auf verschiedene Untergruppen der Gesellschaft – nicht mehr ausgeschlossen werden kann, was Erwin K. Scheuch die „Balkanisierung der Gesellschaft“ genannt hat.
- Daraus entwickeln sich schwelende Wertkonflikte mit möglicherweise erheblichen Belastungen des Sozialsystems und seiner Institutionen. Der intensive Kampf von Ideologien in der wertantagonistischen Gesellschaft wird dabei zunächst von der Theorie des „Wertpluralismus“ verschleiert.
- Die erhöhte Mobilität (vertikale und horizontale, Inter- und Intragenerationenmobilität), die steigenden Kommunikationsmöglichkeiten, die schon eingetretene, vor allem aber noch die zu erwartende Entwicklung auf dem Mediensektor bedingt ein Anwachsen der Autonomieansprüche und der Bedürfnishaltungen, mit dem die Befriedigungsmöglichkeiten des Staates und der Institutionen kaum Schritt halten können.
- Es ist eine weitere Ausdehnung des tertiären (Bürokratisierung), insbesondere aber des quartären Sektors (Bildung und Betreuung) zu erwarten mit schneller Wissensproduktion und Informationsverbreitung: zugleich intensiviert sich die Diskussion über den Sinn des Wachstums und Fortschritts und verschärfen sich die Kämpfe um die Verteilung der Ressourcen.
- Die im Vergleich zu bisherigen Kulturentwicklungen schon riesigen Apparate der Bildungsinstitutionen, der Satellitenstädte und Betreuungsorganisationen

- (Freizeit, Alter, Krankheit, Behinderungen etc.) wachsen weiter. Die Human- und Sozialwissenschaften entfalten sich und gedeihen in einem Tempo, dem das Wachsen der Zeitübel entspricht, die sie zu bekämpfen vorgeben¹.
- Es ist insbesondere ein überproportionales Anwachsen der Institutionen zu erwarten, die es mit dem leidenden Menschen zu tun haben (Medizin, Psychologie, Psychotherapie, Andragogik u.a.). Das immer größer werdende Sinndefizit in der Gesellschaft wird gerade nicht zu dem von Horkheimer erwarteten Phänomen führen, daß „das verschwindet, was wir Sinn nennen“, sondern nach einer erhöhten Nachfrage nach Sinngebung, die zugleich die Nachfrage nach helfenden und „heilenden Berufen“ sichert².
 - Die Basis dieser Nachfrage ist das immer wieder neue Aufbrechen von Irrationalismen in der Gesellschaft, das aus der Dialektik der Suche nach rationaler Identität erwächst. Der „Rausch der totalen Aufklärung“ führt zu Öde und Leere, aus dem man durch emphatisches Sozialengagement oder durch Flucht in die Sucht einen Ausweg sucht. Das Komplement der „heilenden Berufe“ ist das „Un-Heil“ in der Form von Kriminalität, Süchten der verschiedensten Formen (Drogen, Alkohol, Nikotin, Sexualität), Bindungslosigkeit und -unfähigkeit.
 - Innerhalb von zehn Jahren haben sich die Geburtenzahlen der Bundesrepublik halbiert, sie hat die niedrigste Geburtenziffer der Welt. Während im Moment etwa jeder 5. Bürger über 60 Jahre ist, wird es im Jahre 2030 etwa jeder 3. Bürger sein. Sozialstationen, Alten- und Pflegeheime werden dann einen völligen anderen (höheren) Stellenwert im Bewußtsein der Öffentlichkeit haben als heute. Die Lücke in der reinen Bestandsreproduktion, die im Moment nur zu 2/3 gefüllt wird, werden zunehmend – wie schon jetzt – Einwanderer, „Gastarbeiter“ und ihre nachkommenden Familien, Asylanten (mit im Vergleich zur deutschen Stammbevölkerung großer Geburtenfreudigkeit) ausfüllen. Diese ethnischen Gruppen bringen ganz verschiedene Religionen mit. Das gesellschaftliche Konfliktpotential (Bildungsbarrieren, Arbeitsplatzpolitik, „Gastarbeiterproletariat“) erhält in verschiedener Hinsicht neue Nahrung. Die Vorstellung, daß Deutschland – wenn diese Entwicklung anhält – sich in den nächsten 100 Jahren tendentiell in Richtung auf einen Vielvölkerstaat hin bewegt, in dem die Deutschen nur noch *eine* – wenn auch die größte – ethnische Gruppe bilden, ist grundsätzlich nicht als Utopie abzutun.
 - Die Individualisierung schlägt sich insbesondere auch in sogen. „alternativen“ Lebensstilen nieder mit einer „neuen“ Sexualität, Auflösung der Ehe und der Familie, Ablehnung von Paarbindungen und Ablehnung von Kindern als Form von Zukunftsverweigerung. Generell dokumentiert sich darin die Auflehnung gegen eine Kultur, die durch Mühsal, Herrschaft, Leistung und Triebverzicht gekennzeichnet ist.
 - Aus der Kenntnis der Kulturgeschichte der Menschheit heraus kann man mit einiger Sicherheit voraussagen, daß mit der sich nähernden Jahrtausend-

wende eine Fülle von chiliastischen Bewegungen, Sekten und endzeitlich-katastrophenorientierten Gruppen wie Pilze aus dem gesellschaftlichen Boden schießen werden, die Unruhe, Unsicherheit, Irrationalismen und soziale Konflikte schaffen könnten.

- In den bis heute in der soziologischen Theorie umstrittenen und doch immer wieder verwendeten Begriffen des berühmten Werkes von Ferdinand Tönnies gesprochen, haben wir in unserem Kulturkreis viel „Gesellschaft“ und wenig „Gemeinschaft“.
- Betrachtet man nach diesen allgemeinen Signaturen der Gesellschaft den speziellen Bereich Religion, so kann man klar feststellen, daß immer weniger individuelle und institutionelle Entscheidungen in ihrer Orientierung, Motivation oder Legitimation sich auf das Neue Testament und seine Handlungs- und Orientierungsnormen beziehen.
- Die schmalere werdende Basis der Volkskirche³ besteht so lange fort, wie die große Mehrheit der Bevölkerung „christlich“ empfindet oder sich zumindest so versteht und wenigstens an hohen Festtagen und/oder an Wendemarken des Lebens (Taufen, Hochzeit, Beerdigung) oder des Jahreskreises (Weihnachten, Ostern, Pfingsten) die Kirchen besucht.
- Es ist bekannt, daß die von Institutionen eingeleiteten sozialen Wandlungen oft nicht beabsichtigte und überraschende Nebenwirkungen haben, die eine eigene Dynamik entwickeln. So hat der soziale Wandel in der Kirche (Konzil u.a.m.) ihre Anziehungskraft als theoretisch geschlossenes Gedankensystem vermindert (Rückgang der Konversionen; es ist bezeichnend, daß unter den sogen. „Traditionalisten“ ein hoher Prozentsatz von Konvertiten zu finden ist). Zugleich hat es Spontaneität freigesetzt (z.B. Liturgiereform), die nachträglich wieder eingedämmt werden muß, weil sie über das beabsichtigte Ziel hinausschießt.
- Quasi- und pseudoreligiöse Phänomene (Jugendreligionen, Magie und Aberglaube, Sexualekult, Segmente der Musikszene, Starkult usw.) brechen in immer neuen Katarakten der Entwicklung aus der Gesellschaft hervor.
- Die Säkularisierung aller Lebensbereiche stellt eine neue Form von „Heilslehre“ dar, die selbst wieder ein funktionales Äquivalent (sie spielt die gleiche Rolle) von verlorener Religion ist. Mit dem Übergang religiös-übernatürlicher Denk- und Glaubensformen (Schöpfung, Erlösung, Vorsehung) und religiös begründeter Verhaltensstile in die allgemeine Kultur und dem damit verbundenen Absterben der vormals religiösen Wurzel⁴ bleibt die „religiöse Frage“ ungelöst und es entwickelt sich (z.B. mit der unbeantworteten Sinnfrage) ein Moment persönlicher und sozialer Desorganisation. Die Folge ist, daß gesellschaftliche Teilsysteme versuchen werden, Sinn zu produzieren. Der Glaube, religiöse Probleme ließen sich in eine rationalistische Kultur auflösen, beschert selbst Irrationalismen bzw. verhängnisvolle Formen pseudo-

religiöser Ersatzphänomene. „Je radikaler die Rationalität einer Gesellschaft, desto mehr setzt sie religiöse Motivation frei“⁵ – was freilich nicht schon eine religiöse Renaissance bedeuten muß.

- Das Wertsystem der säkularisierten Gesellschaft und das der Kirche liegen – zumindest partiell – in Konkurrenz. Dies hat für die Kirchenmitglieder zur Folge, daß sie sich einem dauernden Konsistenzdruck ausgesetzt sehen, einem Vereinheitlichungssog mit den „weltlichen“ Anschauungen der Gesellschaft. Da keine homogene kirchliche Umgebung mehr vorhanden ist, die Sozialisationsinstanzen säkularisiert sind und die Erziehungsfunktion der Familie geschwächt ist (Frauenerwerbstätigkeit, Geschwisterlosigkeit, Isolierung der Kleinfamilie, Funktionalisierung des Mutterberufes u. a. m.), kommt in der frühen Kindheit kaum mehr eine starke religiöse Sozialisation zustande, bzw. in den Fällen, wo sie noch greift, müssen diese Kinder bald „gegen den Strom schwimmen“. Die Folge ist, daß eine breite Identifikation mit dem christlichen Weltsystem in der Jugend nicht mehr vorhanden ist.
- Gegenüber dieser Bedrohung reagieren wesentliche Teile der Kirche mit einem Bündel von (zumindest in den Folgen) administrativen Maßnahmen, die trotz guter Ansätze und begrüßenswerter Initiativen zumeist zu einer Bürokratisierung führen (Rahmenpläne, Handreichungen, Stellungnahmen, Fragebögen, Praxisbegleitpapiere, Pilotprojekte, Richtlinien, Laientheologen mit pastoral-spirituellen Auftrag, Managementmethoden, Schulungen, Projekte, Kirchliche Dienste, Aus- und Weiterbildungen, neue Stellen in Verwaltungsapparaten usw. Das Jugendamt eines beliebigen Bistums: Fünf hauptamtliche pädagogische Kräfte in der Zentrale, dazu zwei vakante Stellen, dreizehn hauptamtliche Stellen in den verschiedenen Verbandsleitungen, drei Stellen in der diözesanen Jugendbildungsstätte plus achtzehn regionale Jugendämter mit hauptamtlichen Jugendpflegern, von denen 1970 noch keins vorhanden war, ein Jahresetat von 5,5 Mill., tadellos verwaltet und bürokratisiert). Trotz dieser bestens ausgerüsteten Organisationsstruktur auf der Basis des Glaubens an das Machbare und der nominell gestiegenen Zahl der katholischen Jugendverbände läuft die Jugend innerlich der Kirche davon, die Teilnahme scheint reziprok dem Aufwand⁶.

Perspektiven möglicher Handlungsstrategien

Soziologie ist kein Ersatz für Pastoraltheologie. Aber sie vermag auf Zusammenhänge aufmerksam zu machen, die für pastoraltheologische Überlegungen relevant sein können.

Die Destabilisierung der religiösen Verankerung des Menschen erhöht seine evtl. Verführbarkeit und Bereitschaft, sich durch radikale Themen und Grup-

pen, die sich für unüberbietbar modern halten, vereinnahmen zu lassen. So entstehen religiöse Ersatzmärkte, innerweltliche Heilsversprechen, Sekten, therapeutische Zirkel und Schulen, „Alternativen“, in denen die Weltoffenheit des modernen Menschen oberflächlich angesprochen wird und die – weil sie nicht zu ernsthafter Auseinandersetzung mit Sinnsystemen führen – zum dauernden Wechsel von „Moden“ oberflächlicher Weltinterpretation führen.

Prosperität – sowohl individuell als auch gesellschaftlich gesehen – war von jeher kein besonders günstiges Klima für das Gedeihen von Religion. Umgekehrt: Je größer die soziale oder individuelle Desorganisation (Notlagen, Verfolgung, gesellschaftliche Enttäuschungssituationen, Bedrohungen des Sozialsystems auf der gesellschaftlichen Ebene einerseits – für das Individuum andererseits Krankheit, Verlassenheit, Einsamkeit, Alter), desto stärker wird eine Rückwendung zur institutionalisierten Religion erfolgen. Mit anderen Worten: Bezogen auf Geschichte sind Kult und Religion zwar anscheinend anthropologische Grundphänomene, die wohl kaum ganz verschwinden (weshalb alle Fortschreibungen von statistischen Trends, die dann nachweisen, daß z. B. Kirchlichkeit im Jahre 2000 die Nullgrenze erreichen wird, Unsinn sind), die aber erheblichen Schwankungen unterliegen. Bei scheinbar günstigem Ambiente kann es zur Kontraktion kommen, bei scheinbar ungünstigen Bedingungen (Verfolgung, Unterdrückung, Unfreiheit) erfahren sie eine ungeheure Dynamik und unerwartete Renaissancen. Das hängt sicher sowohl gesellschaftlich als auch personal gesehen mit einer der wichtigsten Übereinstimmungen zwischen allen Gesprächspartnern in der Grundwertediskussion zusammen, daß sich nämlich menschliche Existenz mit Sicherheit nicht auf die Befriedigung materieller Bedürfnisse reduzieren läßt, der Mensch vielmehr auf Sinnorientierung hingeeordnet und angewiesen ist – was einschließt, daß er nicht isoliert leben, sondern nur als Gemeinschaftswesen existieren kann. Sinndeutungsofferten aber im Zusammenhang mit Gemeinschaftserleben sind von jeher die Domäne von Religionen und Kirchen gewesen.

1) Nun wäre es sicher sarkastisch, der Kirche den Rat zu geben, sie solle – nach dem Spruch „Not lehrt beten“ (der übrigens statistisch zu belegen ist) – auf Phasen personaler oder sozialer Desintegration und Desorganisation warten und vertrauen, dann werde ihre Lage sich schon bessern. Aber immerhin erhalten die sich erhöhende Kasualpraxis und das bekannte Phänomen der Altersreligiosität nach diesen Überlegungen Aspekte, die für evtl. Handlungsstrategien der Kirche relevant sein können.

Kasualpraxis (Taufe, Hochzeit, Beerdigung, bestimmte Feste) stellt Punkte einer zyklischen Selbstvergewisserung und Nachdenklichkeit zur Verfügung, die zumindest die Chance der Funktion von „religiösen Einfallstoren“ haben können. Wie weit diese „Chance“ greift, hängt u. a. mit der Qualität der didaktischen Aufbereitung solcher Situationen zusammen – wobei „didaktisch“ sich

hier nicht nur auf die Art des Ansprechens, der Predigt usw. bezieht, sondern auch z. B. auf die „bürokratische Entlastung“ des Priesters, um Freiraum für Besuche, persönliche Gespräche usw. zu schaffen.

Was das Alter angeht, so kennen nicht nur die Industriekulturen – sie aber wohl in besonderem Ausmaß – die Erscheinung, daß alte Menschen spezifischen Desozialisationsbedingungen unterliegen, die sie statistisch mit hoher Wahrscheinlichkeit religiösen und kirchlichen Fragen und Offerten zugänglich machen – zumindest, wenn sie früher eine religiöse und kirchliche Minimalsozialisation erfahren haben. Das ist hinsichtlich der gesamtgesellschaftlichen Situation der Kirche für sie sicher ein schwacher Trost, der Trost der Kirche aber für diese Schwachen bürdet ihr eine hohe ethische Verantwortung auf, die auch gesellschaftlich besonders anzuerkennen ist.

Aber eine Beschränkung der Kirche auf die Zuständigkeit für diese gesellschaftlichen Reduktionsarreale – so verdienstvoll sie sein mag – wäre gemessen an ihrem öffentlichen Anspruch eine Bankrotterklärung, denn schließlich gäbe es in Sozialstaaten mit einem eng geknüpften Netz sozialer Sicherheiten auch Ersatzinstitutionen für diese Aufgaben. Auch die Praxis in sozialistischen Staaten zeigt, daß es „funktionale Äquivalente“ gibt (Jugendweihe, sozialistische Trauung und Beerdigung, Hilfe- und Pflegeorganisationen), die zumindest über lange Zeitstrecken Religion und Kirche überflüssig erscheinen lassen, wenn auch „on the long run“ das Erwachen der Religion in der Jugend – z. B. der UdSSR – trotz generationenlanger atheistischer Erziehung aufhorchen läßt. Dies ist zunächst einmal ein weiteres Zeichen dafür, daß Religion und Kirchlichkeit nie nur im Sinne eines Einpendelns auf ein bestimmtes Niveau oder gar eines Schrumpfens gegen Null betrachtet werden können, sondern daß sie dynamische, variable Größen sind. Wer sie also nur als Behebungsinstanzen von Sinndefiziten versteht, greift sicher zu kurz. Aber wie kann Kirche angesichts der fast totalen Säkularisierung noch „welterobernd“ sein? Wie kann sie angesichts der schrumpfenden Kirchlichkeit Terrain zurückerobern, um das Ungleichgewicht der Polarität zwischen „Sakral“ und „Profan“ neu auszutarieren?⁷

2) Es gibt eine wachsende Zahl von Theologen, deren Ratschläge auf eine Handlungsstrategie hinauslaufen, die aufgrund eines positivistisch gedeuteten Empirismus das Heil und den Zuwachs in einer Anpassung der kirchlichen Normen an die Mehrheit der in der Gesellschaft gängigen Vorstellungen sehen. Die Anpassung bezieht sich auf sehr verschiedenartige Bereiche, geht aber insgesamt in Richtung auf eine Liberalisierung („Progressismus“) – zumindest verglichen mit den gängigen und geltenden Normierungen der Moraltheologie, der kirchlichen Ethik und Organisation. Das reicht von Fragen der vor- und außerehelichen Sexualität, den Methoden der Familienplanung („Humanae vitae“)⁸, der Homosexualität und Euthanasie, der Abtreibungsproblematik⁹ über die Gel-

tung bestimmter Dogmen, die Zölibatsfrage und die Unauflöslichkeit der Ehe bis zur Frauenordination¹⁰, der päpstlichen Unfehlbarkeit bei ex-cathedra-Entscheidungen u. a. m. Die Streubreite der Theologenaussagen mit ihrer für den „Normal-Christen“ verwirrenden Vielfalt, ja Gegensätzlichkeit und Zustimmung erheischenden Emphase, von den Massenmedien z. T. genüßlich-manipulierend aufbereitet, provoziert (und soll es wohl auch?) eine ständige Ungeduld und permanente Diskussion über Moral, Liturgie, kirchliche Organisation, christliche Ethik und Glaubensinhalte. Dabei ist es jedem, der unvoreingenommen die Lage betrachtet, klar, daß es dem Papste, den römischen Behörden, der Bischofssynode und den Bischofskonferenzen – bezogen auf das Selbstverständnis der Kirche, die bisherige Lehre, das Zweite Vatikanische Konzil und die authentische Interpretation des Neuen Testaments, besonders aber auch nach den verschiedenen eindeutigen Klarstellungen des Papstes aus Rom und den Reden während seiner Reisen (z. B. in den USA) – schon allein aus psychologischen Gründen, aber auch aus Gründen der von ihnen vertretenen Wahrheit, der Selbst-Identität und der Verantwortung für ihre Gläubigen, völlig unmöglich ist, die von den „Progressiven“ vertretenen Kehrtwendungen zu vollziehen.

Die Strategie der Anpassung an den weltlichen Trend (die übrigens der empirischen Sozialforschung eine enorme Rolle bei der Festlegung der jeweils geltenden Moral zuschrieb) scheint – sogar unabhängig von der Wahrheitsfrage – deshalb versperrt und nicht gangbar.

Eines der wichtigsten Ziele der Kirche müßte demnach darin liegen, von der permanenten Diskussion und Infragestellung bestimmter Themen in der Öffentlichkeit herunterzukommen¹¹.

3) Jedenfalls: Sollte die Kirche im Sinne des „Marktmodells“ ihre Werte auf dem „Markt der Möglichkeiten“ feilbieten – womöglich noch zu Dumping-Preisen, um den „Marktanteil“ zu vergrößern –, so hat sie schnell verspielt. Die Anpassung in Richtung und nach Maßstab der größeren Meinungskontingente führt bei Werten unweigerlich zur Inflation und schließlich zur „Währungsreform“. Wer glaubt, durch diese „Avantgarde“ zu reformieren, destabilisiert und findet sich u. U. schnell in der Nachhut der Geschichte wieder. Vielleicht ist die Sicherung der Orthodoxie und der Orthopraxie nur um den Preis einer weiteren Schrumpfung möglich. Sollte dies der Fall sein, so werden neue Gemein-demodelle entwickelt werden müssen, in denen das brain-storming wieder durch das Gebet abgelöst wird, Gemeinden, in deren *Zentrum* sicher nicht Beratungsdienste für Lohnsteuerfragen und Schuldenregulierung, Altenclubs und die Jugendband „Exodus“ oder „Vatican“ oder „Imprimatur“ stehen werden (so wichtig sie als *äußerer* Ausdruck von Lebendigkeit sein können). Die Richtung der Handlungsstrategie wird dabei die beiden Ziele „Elite“ und „Breitenarbeit“ ins Auge fassen müssen, für die die Kirchengeschichte manche Beispiele

(etwa Volksmission und Marianische Kongregation im 16. Jahrhundert) bereit hält.

4) Ein zukunftssträchtiger Ansatz, der insbesondere auch für die Jugendarbeit relevant sein könnte, dürfte mit den Namen „MISSIO“, „ADVENIAT“, „MISEREOR“ umschrieben sein. Die Probleme der „Dritten Welt“ bieten bei den heutigen Möglichkeiten der Kommunikation und Information, der direkten Verbindungen und hautnahen Hilfemöglichkeiten (die übrigens *gegenseitig* zu sehen sind¹²), ausgezeichnete Ansätze zur Identifikation mit der Weltkirche und damit zur Gemeinde- und Jugendarbeit, die die Kirche bisher kaum benutzt. Hier kann die Kirche ganz konkret und den einzelnen ansprechend als Institution der Hilfe, der Solidarität, der Nächstenliebe, Gerechtigkeit und Humanität erlebbar gemacht werden.

5) Die Auseinandersetzung um die Familie wird in Zukunft aller Voraussicht nach weiter wachsen – aber auch ihre Bedeutung für die Gesellschaft und die Kirche. Die Koalition zwischen Religion und Familie ist anthropologisch unauflösbar. Deshalb verspricht eine intensive Familienpastoral – etwa im Gegensatz zur weithin folgenlosen kirchlichen Erwachsenenbildung, soweit sie nicht familienbezogen ist – größere Erfolgchancen.

„Wenn Menschen in einfachsten Wendungen zu Protokoll geben, daß ihnen Freiheit und Familie heilig sind“¹³, dann muß die Kirche gegen einen modischen Trend nachweisen (und die sensiblen Situationen der Kasualpraxis machen die Menschen dafür bereit und aufnahmefähig), daß diese beiden Werte etwas miteinander und zugleich mit Religion zu tun haben.

Wenn die Unterbrechung der Tradierung des Glaubensgutes erst einmal bis in die Erstinstanz der religiösen Primärstation voll durchgeschlagen ist, benötigt die Rückdämmung dieses Bruches einen langen Prozeß, der aber durch die Brennpunkte der Ansprechbarkeit (Brautschaft, Liebe, Hochzeit, Geburt, Taufe usw.) erleichtert wird. Bei diesem Prozeß der Rückdämmung kann der Einsatz von überzeugten Eltern (vor allem von Müttern) als Katecheten in der Vorbereitung auf Beichte, Erstkommunion, Firmung, vielleicht auch in der Ehevorbereitung eine große Rolle spielen (Familie – erweiterte Familie – Familiengruppe als „Glaubensseminar“). Allerdings sind die Gemeinden, die Priester und Laien bis jetzt dafür kaum gerüstet, weshalb meist improvisiert wird. Abhängigkeit und Autorität sind Konstanten jeder Sozialisation, auch wenn ihr Stellenwert im individuellen Erziehungsprozeß sich ändert. Zugleich ist alles Fragen des Kindes und Jugendlichen grundsätzlich „transzendierend“, d. h. religiös offen. Wenn die Kirche in dieser Hinsicht in den jungen Familien Zuständigkeitsglauben, Kompetenz an den Nahtstellen der Wirklichkeit zurücker-

langt, so daß die religiöse Seite der Erziehung und der Ehe fraglos zur kindlichen und ehelichen Identität gehört, dann gewinnt sie die Familie zurück.

Für die Rückeroberung der jungen Generation ist es von ausschlaggebender Bedeutung, daß das hohe „Gut der ehelichen Gemeinschaft und Liebe, die Integration der Sexualität und Geschlechtlichkeit des Menschen in den Zusammenhang der Sakramentalität der Ehe“¹⁴ von der Kirche gewinnend vertreten wird, in Abgrenzung einerseits von einem früheren Manichäismus und andererseits von einer modernen Leibvergötzung¹⁵.

Die positiven Aspekte der „sexuellen Befreiung“ sind ja auch von der Kirche zu bejahen, weil sie integrale Bestandteile einer religiös-personalen Beglückung und Entfaltung der Eheleute unter Einbezug einer befreienden Sexualität darstellen – freilich unter den Normen, die sich aus dem sakramentalen Charakter der katholischen Ehe ergeben¹⁶.

6) Die Jugend will den Glauben nicht als System, sondern als Ergebnis eines Prozesses der Auseinandersetzung, wobei sie die Wahrheit eines Sinndeutungssystems weniger an seiner logischen Stringenz als an glaubwürdigen Vertretern abzulesen bereit ist. Solche Vertreter sind für die Kirche u. a. die Heiligen. Was an den Heiligen fasziniert, ist die Ausstrahlung von Spiritualität¹⁷. Heilige sind geglättete individuelle Realisierungen des christlichen Menschenbildes. Vergleicht man einen beliebigen Querschnitt von kompetenten Vertretern konkurrierender Orientierungssysteme (Kommunismus, Sozialismus, Hedonismus, Materialismus u. ä. m.), so zeigt sich die gewinnende Überlegenheit der christlichen Anthropologie. Dies müßte in der Jugenderziehung, der kirchlichen Medienarbeit, in der Liturgie und Familienpastoral fruchtbar gemacht werden.

7) Spiritualität kann man nicht herstellen, sie ist nicht „machbar“, aber man kann sie pflegen. Wie in der ganzen Kirchengeschichte, so gibt es auch heute spirituelle Aufbrüche in der Kirche, die sich vor allem an zwei Phänomenen zeigen: In apostolischen Erneuerungsbewegungen und an Wallfahrtsorten (Polarität von Kernkreisen und Breitenarbeit). Oft ist es so, daß die Gründungsorte solcher Bewegungen zugleich auch Wallfahrtsorte darstellen. Bei aller Bedeutung, die die Kirche der Pflege des traditionellen Verbandswesens zumißt (die sie nicht aufgeben sollte), müßte sie in Zukunft diesen Bewegungen mehr Augenmerk widmen. Sie stellen nämlich in ihrer Spiritualität, ihren Strukturen und Erfahrungen für viele Probleme der Kirche „gelebte Lösungen“ vor, aus deren Analyse die Kirche Handlungsstrategien destillieren könnte. „Junge apostolische Bewegungen, die sich an alle Lebensstände und Berufe . . . wenden und zum marianischen Verfügbar-Sein aufrufen, breiten sich in erstaunlicher Weise aus (z. B. Schönstatt-Bewegung, die Focolarini, das Opus Dei)“¹⁸. Der „Mangel an Spiritualität“, der nach Roman Bleistein in der kirchlichen Jugendarbeit in Deutsch-

land behoben werden muß¹⁹, ist in den Jugendorganisationen dieser Bewegungen nicht festzustellen.

Dabei fällt auf, daß die Spiritualität all dieser Erneuerungsbewegungen (unter die auch z. B. die Equipes Notre Dame zu zählen sind) zwei Merkmale gemeinsam haben: Sie sind marianisch und familienbezogen.

Religion ist ein anthropologisches Phänomen erster Ordnung, sie gehört zur Urerfahrung des Menschen. Unter diesem Aspekt ist die Integration religiöser Probleme in das Konzept menschlicher Erfahrung in Personalität und Sozialität auch eine Frage der allgemeinen Vernunft. Religion ist insofern auch eine „rationale“ Angelegenheit, die mit der Qualität eines Sozialsystems zu tun hat (vgl. die politischen Systeme, in denen Religion unterdrückt wird). Hier tut eine „neue Aufklärung“ not, die den „Aufklärer“, daß Religion nämlich nichts mit Politik, Wissenschaft, Wirtschaft usw. – kurz: mit Öffentlichkeit zu tun habe, auf die Müllhalde der Geschichte schüttet. Damit soll nicht eine neue „Sakralisierung“ gefordert werden, aber eine „Selbstverständlichkeit“ von Religion, die zwar unmittelbar für die Kirche im Sinn von „Kirchlichkeit“ noch nichts bringen mag, die aber als Vorbedingung für die Chance der Kirche, als „Bedingung der Möglichkeit“, von Bedeutung ist. Wissenschaft und Religion, Vernunft und Glaube widersprechen sich weder, noch schließen sie sich gegenseitig aus (noch sind sie das Gleiche). Der Wegfall der Transzendenz macht die Welt (trotz aller naturwissenschaftlichen Weltbilder und Weltformeln) letztlich doch utopisch, ortlos. Das hat Max Weber, der Kronzeuge der Werturteilsfreiheit in der Wissenschaft, gemeint, als er am Ende seiner „Protestantischen Ethik“ mit prophetenhaften Worten von dem „stahlharten Gehäuse“ und der „mechanisierten Versteinerung“ einer völlig säkularisierten Welt warnte.

Anmerkungen:

* Vgl. REGNUM, Jg. 15 (1980), Heft 2 (April), S. 67–85.

¹ Vgl. dazu den zornigen Aufsatz von Friedrich H. Tenbruck: Der neue Turmbau zu Babel. Triumph und Hybris der Sozialwissenschaften: Ist das Experiment einer säkularen Gesellschaft mißglückt?, in: Rheinischer Merkur/Christ und Welt, Nr. 11 v. 14. 3. 1980.

² Vgl. dazu Alfred Bellebaum: Hilflöse Helfer. Zur Soziologie helfender Berufe, in: Caritas, Jg. 81 (1980), Heft 3.

³ Vgl. Armin Kuphal: Abschied von der Kirche. Traditionsabbruch in der Volkskirche. Zugleich ein Beitrag zur Soziologie des kollektiven Verhaltens. Gelnhausen 1979. Karl Forster (Hrsg.): Religiös ohne Kirche?, Mainz 1977.

⁴ Immer noch lesenswert und unübertroffen Max Weber: Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, 4 A., Tübingen 1947, S. 7–205.

⁵ Gerhard Schmidtchen: Was den Deutschen heilig ist, München 1979, S. 194.

⁶ Vgl. dazu auch Roman Bleistein in: Stimmen der Zeit, Februar 1979 und Ernst Feil in: Herder-Korrespondenz, Mai 1979. Nach Walter Bröcker identifiziert sich der größte Teil der Mitglieder katholischer Jugendverbände nur zum Teil mit der Kirche; vgl. dazu: Zur Lage der Jugend, in: REGNUM, Jg. 14 (1979), Heft 4, S. 192–196.

- ⁷ Zum soziologischen Problem von Sakralität und Profanität vgl. N. Martin: Der Ordenspartisan. Zur Soziologie der Säkularinstitute in der katholischen Kirche, Meisenheim 1969, bes. S. 14 ff. und 143 ff.
- ⁸ Vgl. dazu den wichtigen Beitrag von Jeanne und Roman Martahl: Verantwortliche Elternschaft, in: REGNUM, Jg. 14 (1979), S. 75–84, 99–109, 160–170, dort auch weitere Literatur.
- ⁹ Vgl. dazu W. Siebel, N. Martin, K. Stumpf, P. Waldmann, M. Werth: Soziologie der Abtreibung, Stuttgart 1971. N. Martin: Von der Reform zur Deform des § 218? Soziologische Randbemerkungen zu einem aktuellen Thema, in: D. Hofmann (Hrsg.): Schwangerschaftsunterbrechung, Frankfurt 1974, S. 207–250.
- ¹⁰ Vgl. dazu den instruktiven Aufsatz von Barbara Albrecht: Zum Thema Priestertum der Frau, in: REGNUM, Jg. 15 (1980), S. 11–28.
- ¹¹ Das ist sicher nicht nur mit disziplinären Maßnahmen zu erreichen – obgleich die Überraschung und Aufgeregtheit progressiver Kreise im Zusammenhang der kirchlichen Entscheidung des „Falles Küng“ jeden Soziologen, der ein wenig von Institutionenlehre, Gruppentheorie, Mitgliedschaftsfragen, Organisations- und Herrschaftssoziologie gehört hat, nur erstaunen kann. Zum theoretischen Hintergrund vgl. N. Martin: Phänomen, Struktur und Funktion der Autorität in der Gesellschaft, in: H. J. Türk (Hrsg.): Autorität, Mainz 1973, S. 126–144.
- ¹² Vgl. dazu die unveröffentlichte Diplom-Arbeit von Dietger M. Kuller: Die Erwachsenenbildung der Werke Klausenhof, Misereor und Missio zum Thema Dritte Welt. Andragogische Überlegungen, Koblenz 1980 (Erziehungswissenschaftliche Hochschule). Enthält auch weitere Literatur zum Thema.
- ¹³ G. Schmidtchen: Was den Deutschen heilig ist, S. 191.
- ¹⁴ Jeanne und Roman Martahl, a.a.O., S. 79.
- ¹⁵ Vgl. dazu empfehlenswert Vinzenz Platz (Hrsg.): Ehe- und Familienpastoral. Konkrete Aufgaben und spirituelle Grundlegung, Kevelaer 1977, bes. S. 43 ff.
- ¹⁶ Vgl. J. u. R. Marthal, a.a.O., S. 101–108 und 169. Für den Zusammenhang außerordentlich wichtig: Karol Wojtyła: Liebe und Verantwortung, München 1979 (eine mehr ethisch-anthropologische Grundlegung). Ders.: Erziehung zur Liebe, Stuttgart 1979 (eher theologisch). Ders.: Von der Königswürde des Menschen, Stuttgart 1980, darin vor allem die Kapitel 9, 10, 16 und 17. Es dürfte für den Stellenwert der Familienpastoral von erheblicher Tragweite sein, daß es auf dem Stuhl Petri noch keinen Papst gegeben hat, der sich Fragen der Ehe und Familie, der ehelichen Liebe, der Sexualität und Familienethik mit solcher Intensität und Tiefe gewidmet hat wie Papst Johannes Paul II.
- ¹⁷ In der Soziologie spricht man seit Max Weber gewöhnlich von „Charisma“, das aber wesentlich an Personen gebunden ist. „Spiritualität“ ist dagegen von Personen abhebbar und auch auf Gemeinschaften anwendbar, deshalb wird hier dieser Ausdruck verwendet.
- ¹⁸ Joseph Höffner: Pastoral der Kirchenfremden, Bonn 1980, S. 69. Wer sich informieren will, der sei für das Opus Dei verwiesen auf die Schriften aus dem Adamas-Verlag, Köln (besonders auf das Hauptwerk des Gründers Josemaria Escrivá de Balaguer: Der Weg), für die Focolare-Bewegung auf den Verlag „Die neue Stadt“, München (Schriften der Gründerin Chiara Lubich u. a.), für die Schönstatt-Bewegung auf den Schönstatt-Verlag und den Patris-Verlag, beide Vallendar-Schönstatt (Schriften des Gründers Pater Joseph Kentenich u. a.).
- ¹⁹ Stimmen der Zeit, a.a.O.

Grundstrukturen einer christlich vermittelten Erziehung

Versuch einer Systematisierung der pädagogischen Konzeption Schönstatts

Von Elisabeth Badry

Wer sich mit der pädagogischen Konzeption Schönstatts befaßt, stößt auf *fünf Leitmotive* für das erzieherische Handeln: auf die sogenannte Idealpädagogik, die Vertrauenspädagogik, die Bewegungspädagogik, die Bindungs- und Bündnispädagogik.

Abgesehen davon, daß diese Termini in der Nomenklatur der heutigen Wissenschaft von der Erziehung nicht zu finden sind und deshalb zunächst befremden und bei Außenstehenden auf Unverständnis stoßen, können die mit „-pädagogik“ gebildeten Komposita zu dem Mißverständnis veranlassen, als handle es sich bei ihnen um Theorie und Praxis spezieller Erziehungsbereiche – in Analogie etwa zur Heil-, Schul- oder Sozialpädagogik – oder aber um *Fälle* schönstättischer vermittelter Erziehung, so daß jede der fünf genannten „-pädagogiken“ gleichzusetzen wäre mit der Schönstattpädagogik überhaupt und man zwischen ihnen wählen könne.

Dem Nicht-Wissen um die Schönstattpädagogik ist leicht abzuhelfen: Der Interessierte läßt sich, sei es auf einer Tagung, sei es vermittels entsprechender Literatur, den begrifflichen Inhalt der einzelnen Grundmotive erläutern, ihre Genese aufzeigen und ihre Praktikabilität durch ein Studium der über 60jährigen Geschichte der Bewegung und ihrer verschiedenen Gliederungen verdeutlichen. Er wird am Ende wissen, was mit Ideal- und Vertrauens-, mit Bindungs-, Bündnis- und Bewegungspädagogik gemeint ist. Um jedoch das Mißverständnis auszuräumen, als handle es sich bei den angeführten „-pädagogiken“ um spezielle Bereiche oder um Fälle von Erziehung, genügt eine Information über den Inhalt der Grundlinien nicht. Dazu muß der Nachweis erbracht werden, daß es sich bei den Leitmotiven, abgesehen von aller inhaltlichen Spezifität, zum einen um konstitutive Merkmale des Erzieherischen überhaupt handelt und daß sie zum anderen unterschiedliche formale Aspekte der *einen* Erziehung sind, also in ein und denselben Begründungszusammenhang gehören.

Was sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt als *Schönstattpädagogik* darstellt, hat sich im Laufe der ersten dreißig bis vierzig Jahre der Geschichte dieser Bewegung (von 1912/14 bis etwa 1950) in Praxis und Theorie entwickelt und bis heute in der Praxis bewährt. Wer aus der Sicht der Gegenwart auf das vor 25 Jahren ausgestaltete und formulierte Konzept schaut, entdeckt neben dessen zeithaften Elementen vor allem das überzeitlich Gültige. Beides gilt es zu erfassen, um letzteres neu zu durchdenken und so zu sichern.

Das Vorhaben, die Schönstappädagogik als einen gültigen Entwurf christlich vermittelter Erziehung vorzustellen, soll in einer späteren, größeren Arbeit realisiert werden. Der vorliegende Beitrag möchte das Projekt in einem ersten, knappen und noch groben Entwurf gedanklich umreißen, um es zur Diskussion zu stellen.

Es geht um ein *Erziehungskonzept*, näherhin um ein *christlich* vermitteltes. Deshalb soll zunächst der Begriff des Erzieherischen überhaupt entwickelt werden (1), dann der Sinn christlicher Erziehung zur Sprache kommen (2)¹, um im dritten Abschnitt, auf dem Hintergrund der schönstättischen Zielsetzung, die Leitmotive der Schönstappädagogik darzustellen und ihre Pädagogizität nachzuweisen (3). Im vierten Abschnitt wollen wir den Ertrag aus den vorhergegangenen Überlegungen einbringen (4) und endlich in einem knappen Schlußwort bedenken, inwieweit es legitim ist, daß eine Gemeinschaft von vorwiegend Erwachsenen sich „Erziehungs- und Erziehergemeinschaft“ nennt (5).

Die Ausführungen setzen, was die pädagogische Konzeption Schönstatts betrifft, die vorhandene Literatur voraus, sind aber auch ohne deren Kenntnis zu verstehen². Sie verzichten bewußt auf wörtliche Zitate aus den einschlägigen Schriften von Pater Kentenich, da diese, um als Belegmaterial dienen zu können, sorgfältig auf den situativ bedingten Anlaß und auf die je spezifische Intention des Verfassers hin analysiert werden müßten.

Der Beitrag versteht sich als systematischer und verzichtet deshalb auf die Darstellung historischer Bezüge. Die *erziehungspraktische* Umsetzung bleibt der geplanten größeren Arbeit vorbehalten.

Den Schwerpunkt der Ausführungen bildet der *dritte* Abschnitt.

1. Der Begriff des Erzieherischen

Bei aller Differenz in den Theorieansätzen der verschiedenen Erziehungsdenker und -wissenschaftler besteht Konsens darüber, daß Erziehung eine Form zwischenmenschlichen Handelns ist. Jedes Handeln setzt einen Handelnden voraus und ist auf etwas gerichtet, das erreicht werden soll.

So sehr allem Erziehen und Unterrichten immer ein Ziel gesteckt sein mag, bezogen auf ein bestimmtes Wissen, ein bestimmtes Können, ein bestimmtes Verhalten, so sehr zeigen konkrete Zielangaben, daß sie nicht letzter Maßstab für pädagogisches Handeln sein können: Ziele sind veränderlich, abhängig von der

konkreten geschichtlichen Situation, von zeithaften Überzeugungen und haben die Tendenz, das Denken einstellungsmäßig zu normieren.

Die zeitabhängigen pädagogischen Ziele bedürfen einer Norm, einer letzten Rechtfertigungsinstanz, also eines Maßstabes im zeitübergreifenden Begriff des Pädagogischen. Damit ist nicht gemeint, man könne ein und für allemal erkennen und formulieren, was Pädagogik sei, sondern daß alles, was zur tatsächlichen oder zur angestrebten Erziehungswirklichkeit gehört – die Erziehungsmaßnahmen, die Institutionen, die Bildungspläne und auch die Erziehungsziele –, unter der Voraussetzung steht, dem Sinn von Pädagogik zu genügen³.

Der *Begriff* des Pädagogischen gibt den (letzten) Zweck (= den Sinn) aller erzieherischen Bemühungen an, begründet und rechtfertigt ein Tun als pädagogisches, die *Ziele* als erreichbare Endpunkte pädagogischer Maßnahmen übersetzen gleichsam diesen zeitübergreifenden Sinn in die konkrete geschichtlich-gesellschaftliche Zeitlage.

In Anlehnung an Wolfgang RITZEL definieren wir das Pädagogische als die „*Vermittlung der Mündigkeit an Unmündige*“ und charakterisieren diese Vermittlung als *Aufgabe* (Ritzel 1973, 15)⁴. Mündigkeit als letzten Zweck allen pädagogischen Bemühens kennzeichnet eine doppelte Befähigung: Zum einen kann der Mündige sich in den Normalsituationen des Lebens selbst helfen, zum anderen ist er fähig, Verpflichtungen einzugehen und für sein gesamtes Tun und Lassen im moralischen und juristischen Sinn die Verantwortung zu übernehmen. Die spezifisch menschliche Grundfähigkeit der *Reflexivität*, der Fähigkeit, sich zu sich selbst zu verhalten, verknüpft die beiden Fähigkeiten des Mündigen; denn im Vollzug der Reflexivität bestätigt der Mensch immer neu seine Identität im Sinne der Selbigkeit des Ich, die als ursprüngliche der „Sinn-Identität“ zugrunde liegt. Diese seine schöpferische „Selbständigkeit“ aber bildet die Voraussetzung sowohl für alles, was er zur eigenen Existenzsicherung und -gestaltung unternimmt, als auch für die Verpflichtungen, die er im zwischenmenschlichen Bereich eingeht. Als mündig im Vollsinn des Wortes gilt daher, wer die eigenen Interessen wahrnimmt, ohne die der Mitwelt zu verletzen und umgekehrt. Die aktualisierte Selbsthilfefähigkeit erweist sich als Vorbedingung für das Engagement im sozialen Umfeld; und: nur der lernt seine eigenen Fähigkeiten kennen und vermag sie zu Fertigkeiten zu steigern, der sich, sie erprobend, innerhalb seiner Mitwelt nützlich macht, indem er Verpflichtungen eingeht.

Im Vollzug der Erziehung werden die genannten Fähigkeiten, Grundbedingungen humanen Daseins, geweckt und gefördert. Da es sich dabei um etwas den Menschen in seinem Menschsein Bestimmendes handelt – jedes Menschenkind ist vom Beginn seiner Existenz an „angelegt“ auf die Endgestalt seines Menschentums – kann Mündigkeit nicht oktroyiert, sie kann nur *vermittelt* werden. Man kann einen Menschen nicht mündig „machen“, man kann seine Mündig-

keit lediglich *ermöglichen, auslösen, freisetzen*. Es ist die spezifische Aufgabe des Pädagogen, als (weitgehend) Mündiger dem noch (weitgehend) Unmündigen zur Mündigkeit zu *verhelfen*. Daraus folgt, daß in der Erziehung nicht von handelnden Subjekten (den Erziehern) und zu behandelnden Objekten (den zu Erziehenden) die Rede sein kann. Vielmehr ist Erziehung die „gemeinsame Sache“ der beiden an ihr beteiligten Subjekte, des Erzieher-Subjekts auf der einen und des Zögling-Subjekts auf der anderen Seite. Erziehung ist die personale Leistung beider Partner, wenn auch altersspezifisch und damit kompetenzspezifisch modifiziert.

Das wird schon an den drei, noch sehr allgemeinen pädagogischen Aussagen deutlich, die sich aus der Analyse des Mündigkeitsbegriffs für Ritzel ergeben: Damit der Heranwachsende sich später selbst helfen kann, wird er angeleitet, Kenntnisse und Fertigkeiten zu erwerben und dabei seine natürlichen Gaben und Kräfte, insbesondere sein intellektuelles Vermögen zu üben und zu differenzieren;

damit er später seinen Willen aufbietet, um Verpflichtungen einzugehen und sie auch gegen Trieb und Neigung einzulösen, bedarf es der Übung und Festigung des Willens;

damit der junge Mensch kraft seiner Reflexivität seine Identität bestätigt und so die beiden Merkmale von Mündigkeit verknüpft, wird die Reflexivität des Unmündigen durch den Mündigen ausgelöst (vgl. Ritzel 1973, 19).

Diese knappe Skizzierung eines Versuchs, den *Begriff* des Pädagogischen zu bestimmen, erhellt, daß pädagogische Theorie-Entwürfe notwendigerweise Überlegungen und Entscheidungen über das implizieren, was der Mensch sei. Wenn der Zweck, der Sinn des pädagogisch-praktischen Tuns die Mündigkeit des Heranwachsenden ist – wir können dafür auch ganz allgemein „Erwachsenheit“ sagen –, der alle zeit- und situationsabhängigen konkreten Einzelziele nachgeordnet sein müssen, dann wird deutlich, daß es in der pädagogischen Fragestellung nicht um diese oder jene Seite des Menschen geht, sondern um das, was kein empirisches (= erfahrungsmäßiges) Einzeldatum ist: um den Menschen als reflexives Wesen, das sich selbst zum Problem wird und sich als sich-aufgeben erfährt. Das „Problem“ sucht der Mensch mit Hilfe der Anthropologie (= Wissenschaft vom Menschen und seiner Entwicklung aus naturwissenschaftlicher und philosophischer Sicht) zu lösen; damit er der ihm mit seinem Menschsein gestellten Aufgabe nachkommen kann, wird er erzogen. Erziehung erweist sich als zum Menschen gehörend, als anthropologisches Existenzial. Der Pädagogik geht es also um das Menschentum des Menschen, genauer: um die Ermöglichung der je einmaligen Ausformung des Menschentums im je individuellen Menschen, um die Erreichung seines personalen Selbstandes.

2. Der Sinn christlich vermittelter Erziehung

Wollte man die Botschaft des Evangeliums auf einen knappen Ausdruck bringen, so lautete er wohl: *Gott liebt jeden Menschen unendlich*. Wenn das zutrifft, muß die Zweckbestimmung christlich vermittelter Erziehung, also ihr Sinn, mit der Grundnorm des Christlichen schlechthin übereinstimmen.

Ausgangspunkt unserer Überlegungen sei die Formulierung der christlichen Grundnorm, des sogenannten Hauptgebotes, wie es sich bei Mattäus findet: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit allen deinen Gedanken.

Das ist das wichtigste und erste Gebot.

Ebenso wichtig ist das zweite: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz samt den Propheten“ (Mt 22, 37-40; vgl. Dtn 6,5 und Lev 19, 18).

Hier ist Wesentliches über den Menschen ausgesagt:

Der Appell richtet sich an das menschliche *Ich*, es heißt: *Du* sollst. Dieses menschliche Ich wird von einem nicht-menschlichen Ich angesprochen, nur ein Ich vermag Du zu sagen; angesprochen von einem absoluten Ich, nur ein Absolutes kann unbedingt fordern; und da es Absolutes nicht in der Mehrzahl geben kann, geht der Anspruch von der absoluten Freiheit und Personalität aus, von *dem* absoluten Ich, von Gott.

Der Anruf richtet sich auf eine dreifache Bezogenheit, die offenbar als für den Menschen konstitutiv, als wesentlich zu ihm gehörend vorausgesetzt wird: die Beziehung des menschlichen Ich zu sich selbst, die Beziehung des menschlichen Ich zu den anderen und die Beziehung des menschlichen Ich zum Absoluten, zu Gott. Diese Relationen erhalten in Form einer Aufgabe eine bestimmte Vollzugsgestalt, die des Liebens.

Der Anspruch ergeht in Form einer *Sollensforderung*. Damit ist der Mensch als (endliche) *Freiheit* angerufen und aufgerufen. Nur Freiheit kann *sollen*, Nicht-Freiheit (ein Tier etwa) kann aufgrund ihrer naturhaften Festgelegtheit lediglich *müssen*. Müssen hat Zwangscharakter: ich kann nicht anders; Sollen hat Aufforderungscharakter: ich kann zwar anders, aber ich darf nicht anders (vgl. Splett 1978, 69), eine eigentümliche innere Notwendigkeit bestimmt mich.

Das zentrale christliche Sollensprinzip, das „Liebesgebot“, verfügt den Menschen also in eine mehrfache Bezogenheit, die ihm zur Aufgabe wird: aufgegeben ist er sich selbst und aufgegeben ist ihm die Gestaltung von Bezügen; genauer: er kann die Sich-selbst-Aufgegebenheit nur leisten, insofern er die Aufgaben, die sich ihm in Anderen und in anderem stellen, tätig wahrnimmt.

Das den allgemeinen Imperativ einleitende „Du sollst ...“ läßt keinen Zweifel daran, daß es Gott auf die je einmalige und unvertretbare, damit aber auch ihm zurechenbare Erfüllung des allgemeinen Anspruchs ankommt.

Zwei weitere Momente verdienen Beachtung. Einmal fällt der Vorrang des Bezugs zum Absoluten auf; ihm kommt deutlich Fundierungsfunktion zu. Zum anderen: Wenn „Lieben“ Konstituens (= wesentliches Merkmal) einer ethischen Forderung ist, kann sie primär nur eine Leistung menschlichen Wollens, nicht aber allein Sache des Gefühls sein.

Wir wollen uns nun in einem kleinen Exkurs dem Inhalt des Begriffswortes „Liebe“ zuwenden, um von dort die bisherigen Überlegungen wieder aufzunehmen.

Josef PIEPER stellt die Frage nach dem Wesen der Liebe, sieht in der Tatsache des *einen* Wortes für das Phänomen Liebe in unserer Sprache – im Gegensatz etwa zur griechischen und lateinischen, aber auch zu Differenzierungen in der englischen und russischen – einen Hinweis auf „das in den ungezählten Gestalten der Liebe wiederkehrende Selbige“ und versucht, dieses zu umschreiben: „In jedem denkbaren Fall besagt Liebe soviel wie Gutheißen . . . Jemanden oder etwas lieben heißt: diesen Jemand oder dieses Etwas ‚gut‘ nennen und, zu ihm gewendet, sagen: Gut, daß es das gibt; gut, daß du auf der Welt bist!“ (Pieper 1977, 398)⁵.

Bei dieser Zustimmung handelt es sich nicht um eine theoretische Feststellung, sondern um eine Willensäußerung im Sinne von Einverständnis, Beipflichtung, Billigung, um einen Akt der *Bejahung*. So deutlich sich die Zustimmung zur bloßen Existenz eines anderen von der begeisterten Bestätigung seiner Person auch unterscheidet, *eines* ist allen möglichen Formen der Bejahung gemeinsam: „es sind ausnahmslos Formen der Willensäußerung. Alle haben sie den Sinn: Ich will, daß es dich (das) gibt! Liebe ist also eine Weise, zu wollen“ (Pieper, ebd.). Der Begriff des Wollens darf allerdings nicht auf den des *Tun*-Wollens eingeschränkt werden. Es gibt auch die Willensleistung als „rein bejahende Zustimmung zu dem, was schon ist“ (Pieper, 40). In diesem Sinne heißt Lieben: etwas bereits Daseiendes und somit grundsätzlich Verwirklichtes bestätigen und bejahen. So gesehen ist „die Liebe der *Ur*-Akt des Wollens überhaupt“, Ursprung jeder Willensentscheidung, ihr Prinzip, sowohl im Sinne der zeitlichen wie auch der Rangfolge“ (Pieper, 42). Was aber ist der Inhalt meines Wollens, wenn ich, einem anderen Menschen zugewendet, zum Ausdruck bringe: Gut, daß es dich gibt!? Es ist die Bestätigung seines *Daseins*, nicht seines *Soseins*.

Gottes Schöpfertum läßt sich auf diesem Hintergrund als die äußerste Gestalt der Bejahung umschreiben. Er hat im Akt der Erschaffung, „aller denkbaren menschlichen Liebe voraus und zuvor, gesagt . . .: Ich will, daß du seist; es ist gut, ‚sehr gut‘ (Gen 1, 31), daß du existierst“ (Pieper, 47). Alles, was ist, ist „als etwas einzig auf Grund dieses Bejaht- und Geliebtseins überhaupt Existierendes zu verstehen“ (Pieper, 54); es existiert „aus dem schlechthin unwiderruflichen Gewolltsein durch den Creator“ (Pieper, 57).

Wir argumentierten bisher vom Standpunkt des Liebenden, der im Vollzug seiner Zuwendung das Dasein eines Anderen ausdrücklich unterstreicht. Auf den Geliebten bezogen ist es eine immer neue Erfahrung des menschlichen (auch Erwachsenen-) Alltags, daß es dem Menschen nicht genügt, einfach zu existieren, daß es ihm darüber hinaus auf die ausdrückliche Bestätigung ankommt. Ein Mensch, der nicht bejaht wird, kann nicht als Mensch leben, d. h. sein Leben verantwortlich gestalten. Ein kleines Kind, dem die Bejahung durch die Eltern, besonders durch die Mutter fehlt, kann sich nicht einmal physisch gesund entwickeln. Gerade in der Zuwendung zum noch ganz „anfänglichen“ Menschen wird der vorwegnehmende Charakter der Liebe sichtbar und die Tatsache deutlich, daß Bejahung nicht identisch ist mit der unterschiedslosen Billigung des rein Tatsächlichen – ein Moment, das für die Pädagogik besondere Bedeutung besitzt. Es geht um die sorgfältige Unterscheidung von *Schwäche* und *Schuld*, von *Entschuldigen* und *Vergeben*. Das liebende Ja zum Anderen ist zugleich ein Ja zu seinen positiven Möglichkeiten, zu deren Verwirklichung er als ein Sich-Aufgebener unterwegs ist, solange er lebt. Wer die personale Würde des Anderen ernst nimmt, darf seine Schuld nicht einfachhin entschuldigen und sie damit als Funktionsstörung im „Rollen-Haushalt“ oder als irgendwie vorgekommene „Panne“ bagatellisieren. Vergebung dagegen ist ein Grundakt der Bejahung. „Vergeben kann man nur etwas, ... dessen Negativität man gerade nicht ignoriert“ und das der Andere selbst verurteilt hat (Pieper, 69). Wollte ich Jemandem vergeben, der das, was er falsch machte, vor sich und mir rechtfertigt und damit kundtut, daß er gar keine Vergebung wünscht, erklärte ich ihn für nicht zurechnungsfähig. Einen Menschen lieben, kann also nicht heißen, wünschen, daß er frei von jeder Beschwernis lebe, sondern, „daß es in Wahrheit gut um ihn bestellt sein möge“ (Pieper, 71); das schließt Zumutungen und „Unerbittlichkeiten“ ein. Liebe ist nicht Komplizenschaft.

Kehren wir mit der Erkenntnis von der Gutheißung als dem Grundvollzug von Liebe zur Analyse der christlichen Sollensforderung und ihren Aussagen über den Menschen zurück und beziehen wir sie auf die bereits angesprochene mehrfache humane Bezogenheit.

Da ist zunächst die im Zusammenhang mit der Nächstenliebe geforderte *Selbstliebe*. Sich selbst lieben, heißt nun: sich selbst bejahen. Das bedeutet zum einen ein Ja des Menschen zu seiner geschichtlich-konkreten Realität und ihrer vielfältigen Begrenzung, zur Eingebundenheit in den Naturzusammenhang und zur eigenen Biographie. Es bedeutet zum anderen ein Ja zu den eigenen Möglichkeiten und Fähigkeiten; sie zu bejahen, heißt, sie im Erproben entfalten und steigern. Und endlich schließt „Selbstliebe“ ein Ja zur menschlichen Grundstruktur als der Möglichkeitsbedingung all der „je meinigen“ Vollzüge, Denkkakte und Handlungen ein, ein Ja zu jener ursprünglichen Mir-Gegebenheit, den der Freiheits- und Appellcharakter des Absolutheitsanspruchs voraussetzt. Mit der

Sich-Gegebenheit ist der Mensch unweigerlich auf den Weg zur Selbst-Verwirklichung gesetzt worden.

Und damit kommen wir zum zweiten Bezug der christlichen Grundnorm: Du sollst den *Nächsten* lieben *wie dich selbst*. Im Einverständnis mit mir als diesem unverwechselbaren Einmaligen liegt die Vorbedingung, aber auch der nicht *unterschreitbare* Maßstab für die Gutheißung jedes Anderen. Ihn bejahen heißt zunächst, ihm in der Haltung der Zustimmung zu seiner ebenso unvertretbaren Einzigartigkeit begegnen. Es bedeutet sodann, dieses grundsätzliche Einverständnis Tat werden zu lassen, sobald er mein bzw. ich sein „Nächster“ werde: sei es nur für kurze Zeit in einer bestimmten Situation, in welcher der Andere meine Hilfe braucht, oder ich die seine, sei es über einen längeren Zeitraum hinweg im Rahmen einer eingegangenen Verpflichtung ihm gegenüber (im pädagogischen Verhältnis) oder gar in einer personalen Dauerbeziehung (in der Ehe). Daß verschiedene Grade der Gutheißung selbstverständlich sind, erwähnten wir bereits. Darüber hinaus muß zwischen Liebe und *Sympathie* unterschieden werden (vgl. Pieper, 89). Letztere schätzt den anderen vor allem wegen seiner liebenswerten oder bewundernswürdigen Eigenschaften. Daß „den Nächsten lieben wie sich selbst“ völlig uneingeschränkt verstanden werden muß, unterstreicht der Imperativ der *Feindesliebe*, der die unbedingte Gutheißung und das situationsentsprechende Gutestun auch für den Gegner fordert. Entscheidend bleibt, daß ich dem Mitmenschen nicht aufgrund von Qualitäten helfe (oder aufgrund fehlender Vorzüge nicht helfe), sondern insofern er der *Nächste* ist.

Die rangmäßig unmißverständliche Vorordnung der Liebe zu *Gott* erweist sich in mehrfacher Hinsicht als bedeutsam für die beiden anderen Bezüge.

Zweifelsohne darf die religiöse Kult-Feier als Ausdruck menschlicher Gutheißung Gottes angesehen werden, sind doch Dank, Lob, Preisung und nicht zuletzt Anbetung Formen der auf *Gott* gerichteten Bejahung.

Damit erschöpft sich jedoch die Liebe zu *Gott*, die den Menschen in seiner Totalität beansprucht, in keiner Weise. Nach neutestamentlichem Verständnis ist die „Zulassung“ zur Kult-Feier abhängig von der vollzogenen Nächstenliebe: „Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe“ (Mt 5, 23 f.). Die Nächstenliebe erscheint ausdrücklich als einziger Maßstab, nach dem der Mensch gerichtet wird (Mt 25, 34–46). Ihr Erkalten wird als Inhalt der Gesetzlosigkeit unter den endzeitlichen Bedrängnissen angesehen (Mt 24, 12). *Gott lieben* besagt also im biblischen Verständnis, das lieben, was er liebt, und es weitmöglichst so lieben, wie er es liebt.

Hier erhalten auch die Sach- und Gegenstandsbezüge sowie der Umgang mit dem nicht-menschlichen Leben ihre Bedeutung und ihren Maßstab: Das Ja des

Menschen zu Gott ist identisch mit dem Ja zu allem, was er ins Dasein rief; denn alles, so sagt die Schrift, war *sehr gut*. Das Gebot der Gottesliebe nimmt den Menschen in die Verantwortung für die gesamte Welt, den Einzelnen seinen Fähigkeiten und Kompetenzen entsprechend.

Im Gesamt der Schöpfung kommt der menschlichen Mit-Welt der Vorrang vor der nichtmenschlichen Sach-Welt zu, nicht zuletzt wegen der Verfügungsmacht des Menschen über sie. Die Liebe zu Gott, die das absolute Ja zum Dasein und Sosein jedes individuellen Menschen ist, schließt nicht nur die bereits bedachte Liebe zum personalen Anderen ein, sondern rechtfertigt sie allererst: „... ein unbedingtes Ja zu einem anerkannt bedingten Menschen ist verantwortbar nur durch Berufung auf ein (unbedingtes) Ja zu ihm, das nicht von einem bedürftigen oder launischen endlichen Ich, sondern von einer absoluten Personal- und Freiheitswirklichkeit gesprochen ist. Das heißt, wenn ich zu einem Menschen nicht nach *seinem* Maß, sondern *unbedingt* soll verantwortbar Ja sagen können, dann muß mein Maß das unbedingte Ja Gottes zu ihm sein, aus dem er ist und sein soll, der er ist. Das Ja zu einem Menschen ist als unbedingtes ein Mitsprechen von Gottes Ja zu ihm“ (Splett 1978, 30). Der zweite Teil der christlich-ethischen Grundnorm, die Selbst- und Nächstenliebe, überforderte in der Tat den Menschen, bliebe der Unbedingtheitsanspruch ungedeckt. Auch die Selbstliebe wird als Antwort auf das schon immer vorausliegende Angenommensein durch den göttlichen Anderen verstanden.

Die Interdependenz (= wechselseitige Abhängigkeit) von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe wird deutlich: *Weil* Gott mich liebt, soll und kann ich mich bejahen und den Nächsten gutheißen wie mich selbst und in dieser Liebe meine Liebe zu Gott manifest machen.

Aus der Bedeutungsanalyse der christlichen Grundnorm, die dem Menschen die Verwirklichung seiner Personalität im Daseinsvollzug der Liebe zur Aufgabe macht, lassen sich die Grundlinien einer sich als *christlich* verstehenden Erziehung gewinnen: Die *pädagogische Aufgabe* besteht darin, *dem Heranwachsenden* – in der Bewältigung der objektiven Sach-Welt und in der gültigen Gestaltung der zwischenmenschlichen Beziehungen – *die Verwirklichung seines Menschentums als Antwort auf den unbedingten Anruf Gottes und damit in Verantwortung zu ermöglichen*.

Oder kürzer: Die pädagogische Aufgabe besteht in der Befähigung des Heranwachsenden zur vollen Verantwortlichkeit – für sich selbst und andere(s) vor Gott.

Auf dem Hintergrund der Ritzelschen Begriffsbestimmung des Pädagogischen läßt sich unschwer die Übereinstimmung mit den Merkmalen von Mündigkeit erkennen:

Fähigkeit zur Selbsthilfe → Selbstliebe,
Fähigkeit zur Übernahme von Verantwortung → Nächstenliebe, ihre gegenseitige Verschränkung mittels der Reflexivität → Selbstliebe als Grundlage und „Modell“ für Nächstenliebe, Ethik der Mitmenschlichkeit (vgl. Ritzel 1973, 61 f.) → die Verklammerung der Allgemeingültigkeit des Anspruchs mit der individuellen Besonderheit des Vollzugs.

Fassen wir die Überlegungen der beiden Abschnitte zusammen: Der (letzte) Sinn einer christlich vermittelten Erziehung, wie immer man sie sprachlich formulieren mag, deckt sich inhaltlich mit der Zweckbestimmung des Pädagogischen überhaupt: Aus dem prinzipiellen Verständnis von Rang und Würde des Menschseins im je individuellen Einzelnen erwächst die Aufgabe des Erziehers, dem Heranwachsenden die personale „Durchformung“ seiner Existenz zu ermöglichen. Es geht um die Aktualisierung, der Verwirklichung unverkürzten Menschentums unter je neuen Bedingungen.

(Ein zweiter Teil folgt)

Anmerkungen:

¹ Vgl. zu den Ausführungen in Abschnitt (1) und (2), E. Badry: Reflexionen zur Zweckbestimmung des Pädagogischen, in: Vierteljahresschrift für Wissenschaftliche Pädagogik, 1979, 136–149; und: E. Badry: Die erzieherische Aufgabe der Familie. Frankfurt am Main 1980, 20–37.

² Vgl. dazu vor allem die in chronologischer Reihenfolge aufgeführte Sekundärliteratur in: M. E. Frömbgen: Neuer Mensch in neuer Gemeinschaft. Zur Geschichte und Systematik der pädagogischen Konzeption Schönstatts. Vallendar 1973, 165–169. Zu ergänzen wäre die Übersicht durch die Studie von Hans Czarkowski: Psychologische Perspektiven einer Erziehungsbewegung. Neuwied 1972. Ferner sei bemerkt, daß nach unserem Dafürhalten die drei Arbeiten von Alexander Menningen aus den Jahren 1936, 1948 und 1968 zur Primärliteratur zu rechnen sind, da er als der authentische Interpret der Konzeption des Gründers angesprochen werden darf.

³ Vgl. Wolfgang Fischer: Erziehungsziele, in: W. Fischer / D.-J. Löwisch / J. Ruhloff (Hrsg.): Arbeitsbuchpädagogik, Bd. 1. Düsseldorf 1975, 126 f.

⁴ Zitate aus den im Literaturverzeichnis aufgeführten Beiträgen werden, wie hier, im Text durch den Namen des Autors, die Jahreszahl der Edition und die Seitenzahl des Werkes belegt.

⁵ Da die folgenden Zitate alle dem selben Buch entnommen sind, wird auf die Angabe des Erscheinungsjahres verzichtet.

Auferstehung im Tod?

Ein orientierender Bericht

Von Engelbert Monnerjahn

Zum dritten Heft des laufenden Jahrgangs der „Internationalen katholischen Zeitschrift“ hat der Erzbischof von München, Kardinal Joseph Ratzinger, einen Artikel beigesteuert, der in der Flut der theologischen Veröffentlichungen, wie sie heute an der Tagesordnung ist, nicht untergehen sollte. Man wünschte sich, der Artikel könnte irgendwie allen Seelsorgern und Religionslehrern zur Verfügung gestellt werden. Ratzinger hat ihm die Überschrift gegeben „Zwischen Tod und Auferstehung“¹. Er greift darin das Schreiben der Glaubenskongregation vom 17. Mai 1979 „zu einigen Fragen der Eschatologie“ auf, in dem in Erinnerung gebracht wurde, was die Kirche „im Namen Christi“ vor allem darüber lehrt, „was zwischen dem Tod des Christen und der allgemeinen Auferstehung geschieht“². Diesem Schreiben ist bisher wohl kaum die Beachtung zuteil geworden, die ihm aufgrund seiner Aktualität zukommt. Umso verdienstvoller ist es, daß der Münchener Erzbischof sich seiner angenommen hat³.

Das Schreiben der Glaubenskongregation vom 17. Mai 1979

Die Glaubenskongregation hat, um was es ihr in dem genannten Schreiben geht, in wohlthuender Prägnanz zusammengefaßt. Danach gehört zur Lehre der Kirche über das, „was sich nach dem Tode (des einzelnen Christen) ereignen wird“:

- „1. Die Kirche glaubt an die Auferstehung der Toten (vgl. das Apostolische Glaubensbekenntnis).
2. Die Kirche versteht diese Auferstehung so, daß sie den *ganzen Menschen* betrifft; dies ist für die Auserwählten nichts anderes als die Ausweitung der Auferstehung Christi auf die Menschen.
3. Die Kirche hält an der Fortdauer der Subsistenz eines geistigen Elementes nach dem Tode fest, das mit Bewußtsein und Willen ausgestattet ist, so daß das ‚Ich des Menschen‘ weiterbesteht, wobei es freilich in der Zwischenzeit seiner vollen Körperlichkeit entbehrt. Um dieses Element zu bezeichnen, verwendet die Kirche den Ausdruck ‚Seele‘, der durch den Gebrauch in der Heiligen Schrift und in der Tradition sich fest eingebürgert hat. Obwohl sie nicht übersieht, daß dieser Ausdruck in der Heiligen Schrift verschiedene Bedeutungen hat, ist sie doch der Auffassung, daß es keinen stichhaltigen Grund dafür gibt, ihn abzulehnen; sie sieht darin vielmehr das schlechthin

notwendige werthafte Instrument, um den Glauben der Kirche festzuhalten⁴.

4. Die Kirche lehnt alle Denk- und Sprechweisen ab, durch die ihre Gebete, die Beerdigungsriten und der Totenkult ihren Sinn verlören und unverständlich würden: denn all das stellt in seiner Substanz einen locus theologicus dar.
5. Die Kirche erwartet gemäß der Heiligen Schrift ‚die Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit‘ (Dei Verbum I 4), die nach ihrem Glauben jedoch als unterschieden und abgesetzt zu verstehen ist von der Situation des Menschen unmittelbar nach seinem Tod.
6. Die Kirche schließt in ihrer Lehre über das Schicksal des Menschen nach seinem Tod jede Erklärung aus, die die Bedeutung der Aufnahme Mariens in den Himmel an jenem Punkt auflösen würde, der ihr allein zukommt: daß nämlich die leibliche Verherrlichung der allerseeligsten Jungfrau die Vorwegnahme jener Verherrlichung ist, die für alle übrigen Auserwählten bestimmt ist.
7. Die Kirche glaubt, indem sie am Neuen Testament und an der Überlieferung treu festhält, an die Seligkeit der Gerechten, die einmal bei Christus sein werden. Ebenso glaubt sie, daß eine ewige Strafe den Sünder so trifft, daß er der Anschauung Gottes beraubt wird und daß die Auswirkung dieser Strafe das ganze Sein des Sünders erfaßt. Was aber die Auserwählten betrifft, so glaubt sie, daß vor der Anschauung Gottes eine Reinigung stattfinden kann, die jedoch von der Strafe der Verdammung völlig verschieden ist. Das meint die Kirche, wenn sie von Hölle und Fegfeuer spricht⁵.“

Den wesentlichen Gehalt des Schreibens der Glaubenskongregation darf man mit Kardinal Ratzinger in der Nummer 2 und 3 sehen, in der Feststellung also, daß nach dem Bekenntnis der Kirche

1. die Auferstehung der Toten den ganzen Menschen umfaßt und für die Auserwählten nichts anderes als die Ausweitung der Auferstehung Christi auf die betreffenden Menschen bedeutet;
2. daß die Kirche für die Zeit zwischen Tod und Auferstehung der Toten an der Kontinuität und selbständigen Existenz eines geistigen Elementes festhält, das mit Wille und Bewußtsein ausgestattet ist und in dem das Ich des Menschen fortbesteht: Gemäß der Schrift und der Tradition wird dieses Element „Seele“ genannt – eine Bezeichnung, von der abzugehen die Kirche keinen stichhaltigen Grund zu erkennen vermag⁶.

Anlaß und Hintergrund des Schreibens

Als unmittelbaren Anlaß für die Stellungnahme der Glaubenskongregation nennt das Schreiben die Angst und Not, von der heute viele Gläubige bezüglich der Frage der Auferstehung der Toten bedrängt werden. „Wer sähe nicht, wie sich hier ein subtiler und immer tieferer Zweifel in den Herzen ausbreitet?“ Außerdem wird auf eine Verwirrung der Gläubigen hingewiesen, die auf öffentlich ausgetragene theologische Kontroversen zurückgeht. „Der größere Teil der Gläubigen vermag weder nämlich deren genauen Gegenstand noch ihr Gewicht zu begreifen.“ Das besonders auch deshalb, weil sie in den Kontroversen „ihre gewohnte Sprechweise und die ihnen vertrauten Begriffe nicht mehr wiederfinden“⁷.

Den Hintergrund des Schreibens aber und sein letztes Motiv bildet die schon lange andauernde anthropologisch-philosophische Auseinandersetzung um die Existenz der Geistseele des Menschen und ihre Unsterblichkeit bzw. um neue Lösungsversuche auf die Frage, was mit dem Menschen geschieht, wenn er stirbt; speziell, wie Tod und Auferstehung von den Toten in ihrem Verhältnis zu denken sind, wenn man nicht mehr, wie bisher, von der Konzeption einer unsterblichen Seele des Menschen ausgehen darf.

Kardinal Ratzinger spricht im Blick auf die Diskussion um die menschliche Seele von einer „Auflösung des Seelenbegriffs, die sich seit eineinhalb Jahrzehnten immer deutlicher abzeichnete“⁸. Den gleichen Tatbestand beschreibt der Frankfurter Philosoph Walter Hoeres so: „Man hat sich heute bereits weitgehend damit abgefunden, ja man hält es für selbstverständlich, daß es so etwas wie ein eigenes Wesen ‚Seele‘ gar nicht gibt!“⁹. Die Annahme einer eigenständigen geistigen Seele im Menschen wird deshalb abgelehnt, weil, wie man sagt, sie den Menschen dualistisch aufspalte und der Leibhaftigkeit des Menschen nicht gerecht werde, die so zu seinem Wesen gehöre, daß der Mensch nie ohne Leib gedacht werden und nie ohne Leib existieren könne. Diese heute dominierende philosophisch-anthropologische Grundposition ist nicht ohne Auswirkung auf die Theologie und das von ihr beeinflusste Leben in der Kirche geblieben.

Ratzinger gibt einige Hinweise. Der Holländische Katechismus, der ein Jahr nach dem Ende des II. Vatikanischen Konzils erschien, hat „bereits die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele des Menschen hinter sich gelassen“¹⁰. „Selbst das Missale Pauls VI. wagt nur noch verschüchtert da und dort von der Seele zu sprechen, umgeht sie aber so weit wie möglich; das deutsche Begräbnisritual hat sie, soweit ich sehen kann, ganz gestrichen“¹¹. In einer Fußnote Ratzingers auf der gleichen Seite heißt es: „Wie weit sich die Verdrängung des Seelenbegriffs durchgesetzt hatte, mag man daran sehen, daß selbst der unter der Verantwor-

tung der Bischöfe von Aachen (richtig: Augsburg, E. M.) und Essen herausgegebene Katechismus ‚Botschaft des Glaubens‘, Donauwörth/Essen 1978, der ob seiner Überlieferungstreue wahre Kaskaden des Zorns auf sich zog, eine klare Aussage zur Unsterblichkeit der Seele vermeidet.“ Mit Recht fügt Ratzinger hinzu: „Von tiefgreifender Wirkung war hier sicher die weitgehende Kapitulation der Liturgiereformer vor der neuen Terminologie“¹². Daß die gleiche Haltung bei der Herstellung der neuen ökumenischen Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift Pate stand, bekundet ein so unvoreingenommener Kenner der Materie wie Franz Josef Schierse: „... von der Seele wollte man anscheinend fast gar nichts mehr wissen, selbst an Stellen, an denen der biblische Autor das Wort ganz bewußt gewählt hat (1 Petr 1, 9; 4, 19) ...“¹³

Als Motive für die „Auflösung“ und „Verdrängung“ des Seelenbegriffs nennt Ratzinger einen „antihellenischen Affekt“, verbunden mit einer Abneigung gegen ein gerne als statisch denunziertes ontologisches Denken und einer „fast panischen Furcht vor dem Vorwurf des Dualismus“¹⁴. Damit sehen wir Tendenzen am Werk, die auch auf dem Felde, oder besser: auf dem Vorfelde der Christologie heutzutage eine bedeutsame Rolle spielen, so zum Beispiel bei Hans Küng und Piet Schoonenberg, die besonders in den christologischen Entscheidungen des Konzils von Chalcedon 451 – zwei Naturen in Christus, die göttliche und die menschliche, aber in einer Person: der göttlichen – eine unzulässige Hellenisierung der biblischen Aussage und damit eine dualistische Aufspaltung des einen Menschen Jesus von Nazareth sehen.

Es ist klar: Wenn von Seele und gar von unsterblicher Seele nicht mehr gesprochen werden kann, oder, anders herum gesagt, wenn menschliche Existenz immer unbedingt leibliche Existenz sein muß, dann ist es unmöglich geworden, die Frage nach dem, was mit dem Menschen geschieht, wenn er stirbt, mit dem Hinweis auf die Fortdauer einer unsterblichen Seele, die zeitweilig getrennt vom Leibe existiert und durch die der Mensch in die Gemeinschaft mit Gott eintreten kann, zu beantworten. Die Antwort muß auf eine neue Weise gesucht und gegeben werden. Das Stichwort für die Lösung heißt: Auferstehung im Tod, im Augenblick des Todes. Im Grunde ist diese Lösung bereits in ihren Voraussetzungen festgelegt. Da es nicht mehr angeht, in der herkömmlichen Weise zwischen Leib und Seele zu differenzieren, da vielmehr der Mensch immer als Leibwesen existiert, so bleibt, wenn man an einer Existenz des Menschen über den Tod hinaus festhält – und als Christ vermag man nicht anders – keine andere Wahl, als die Auferstehung der Toten in das Geschehen des Todes zu verlegen. Ein Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung der Toten ist dann nicht mehr erforderlich; es gibt ihn nicht.

Hören wir dazu einen Vertreter dieses Lösungsversuches, der uns zugleich verdeutlicht, wie diese „Auferstehung im Tod“ zu verstehen wäre. „Im Tod also“, so lautet ein entsprechender Text, „geschieht also die Auferstehung der Toten.“

Demnach bedeutet Auferstehung des Leibes nicht ein miraculöses Endereignis an Knochen, Haut und Sehnen, vielmehr meint sie ‚die Einbeziehung jener Dimension, die als das Materielle unzertrennbar zur Konkretheit des menschlichen Geistes gehört und doch nicht mehr als physikalische Körperlichkeit gedacht werden muß‘¹⁵. Oder ausführlicher: ‚Wenn wir nun hoffen, daß der Tod nicht das Letzte ist, sondern daß Gott neues Leben über den Tod hinaus schenkt, dann dürfen wir folgern: Dieses neue Leben gilt nicht einer bloßen Seele, einer rein geistigen Subjektivität, sondern einer ganzheitlichen, konkreten Person, die so geworden ist, wie sie ist, durch ihr Umgehen mit der Welt, durch ihr leibhaftiges Leben in der Welt. Jede geschichtliche Begegnung und Tat des Menschen hat nicht nur die Außenwelt, sondern ihn selbst innerlich geprägt. In der endgültigen Verfaßtheit des Menschen ist darum Leib und Welt auf immer in uns versammelt; ein Stück Welt ist bleibend in uns aufgehoben ... Wenn der Glaubende hofft, daß Gott ihn auch im Tod nicht läßt, sondern ihm da, wo alle Zukunft zu Ende zu sein scheint, neue unüberbietbare Zukunft schenkt, so betrifft die erhoffte Zukunft also nicht eine Seele, die nun auswandert aus der Welt, sondern sie betrifft eine Person, in deren konkreter Prägung Welt für immer eingeschrieben, geborgen, aufgehoben ist ... Weil also Leib, Welt, Geschichte im Tod nicht abgestreift werden, sondern im Menschen für immer innerlich eingeschrieben sind, kann und muß die Hoffnung auf die Überschreitung der Todesgrenze als Auferstehung des ganzen Menschen und nicht als Unzerstörbarkeit der Seele bezeichnet werden¹⁶.‘

Diese These, ‚daß im Tod Auferstehung des Leibes geschieht‘, so heißt es in der ersterwähnten Veröffentlichung, ‚wird ... heute von einer größeren Zahl katholischer Theologen vertreten‘¹⁷. Immerhin meinte kein Geringerer als Pater Karl Rahner vor einigen Jahren: ‚Wer die Meinung vertritt, die eine und ganze Vollendung des Menschen nach ‚Leib‘ und ‚Seele‘ trete mit dem Tode unmittelbar ein, die ‚Auferstehung des Fleisches‘ und das ‚allgemeine Gericht‘ ereigne sich der zeitlichen Geschichte der Welt ‚entlang‘ und beides fiele zusammen mit der Summe der partikulären Gerichte der Einzelmenschen, der ist nicht in Gefahr, eine Häresie zu verteidigen¹⁸.‘ In seinem später erschienenen ‚Grundkurs des Glaubens‘ allerdings spricht Pater Rahner sich für die Annahme eines Zwischenzustandes ‚zwischen dem Tod einerseits und der leibhaftigen Vollendung des Menschen als ganzem aus¹⁹, stellt dabei aber die begründete Frage, wieweit ein anzunehmender ‚Zwischenzustand‘ noch unter zeitliche Kategorien falle und noch nach zeitlichen Maßen gemessen werden könne.

Stellen die neuen Lösungsversuche wirklich eine Lösung dar?

Was ist zu dieser neuen Interpretation der Glaubenswahrheit von der Auferstehung der Toten zu sagen? Kann man sie als eine legitime Verdeutlichung der kirchlichen Lehre ansehen und darbieten, wie es z. B. im Holländischen Katechismus und im „Neuen Glaubensbuch“ geschah (und noch immer geschieht)?²⁰

Läßt man die Verlautbarung der Glaubenskongregation auf sich wirken, so kann kein Zweifel aufkommen: Sie sieht darin keinen brauchbaren, mit der Lehre der Kirche vereinbaren Lösungsversuch. Das geht besonders aus der Nummer 3 des Schreibens hervor, wo ausdrücklich von einer „Zwischenzeit“ die Rede ist, in welcher der Mensch „seiner vollen Körperlichkeit“ entbehrt. Aber auch die Nummer 5 und die Nummer 6 sind hier von eigenem Gewicht: Die „Erscheinung des Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit“, die die Kirche gemäß der Heiligen Schrift erwartet, ist nach ihrem Glauben als „unterschieden und abgesetzt“ zu verstehen, „von der Situation des Menschen unmittelbar nach seinem Tod“; beide können nicht, wie in der Hypothese von der „Auferstehung im Tod“, in eins gesetzt werden (Nr. 5). Die Hypothese ist nach der Aussage der Glaubenskongregation außerdem nicht mit dem Inhalt des Glaubenssatzes von der leiblichen Aufnahme der allseligsten Jungfrau Maria zu vereinbaren (Nr. 6). Dieser Glaubenssatz bedeutet ja auch, „daß die leibliche Verherrlichung der allseligsten Jungfrau die Vorwegnahme jener Verherrlichung ist, die für alle übrigen Auserwählten bestimmt ist“. Ereignet sich jedoch die Auferstehung für alle Auserwählten im Tod, dann handelt es sich bei der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel klarer Weise nicht mehr um eine Vorwegnahme²².

Kardinal Ratzinger bringt in seinem Artikel gegenüber der „Auferstehung im Tod“ kritisch zwei Bedenken vor. Das erste lautet: Wird mit dieser Lösung nicht anstelle des abgelehnten Leib-Seele-Dualismus in der Betrachtung des Menschen ein neuer Dualismus eingeführt? Er entwickelt seinen Einwand so: Hinter dem neuen Lösungsversuch steht die starke Akzentuierung des Menschen als Einheit und Ganzheit. „Der Mensch ist . . . schlechthin unteilbar; ohne den Leib gibt es ihn nicht²³.“ „Nun aber bleibt nach dem Tod der Leib des Menschen unzweifelhaft in der Zeit und im Raum. Er steht nicht auf, sondern wird ins Grab gelegt²⁴.“ Man muß also, wenn im Tod die Auferstehung des Fleisches statthaben soll, einen neuen, zweiten Leib annehmen. Da nun fragt Ratzinger: „Wieso ist es eigentlich kein Dualismus, wenn man nach dem Tod einen zweiten Leib postuliert . . .?“ Und weiter: Mit welchem Recht kann man das, wodurch der Mensch jenseits des Todes weiterlebt, „eigentlich Leib nennen, da es doch mit dem geschichtlichen Leib des Menschen und seiner Materialität offenkundig nichts zu tun hat?“²⁵ Bleibt man dagegen auf dem Boden der herkömmlichen

Lehre, so besteht diese Schwierigkeit nicht, da es die Seele ist, durch die die Identität zwischen dem Leib, der stirbt, und dem Auferstehungsleib gewährleistet wird.

Das zweite Bedenken, das Ratzinger vorbringt, betrifft die von den Vertretern der „Auferstehung im Tod“ zusammen mit dieser These vorgetragene Meinung, daß „mit dieser Lösung ... auch die Vollendung der ‚Welt‘ als je im Tod des Menschen geschehend gedacht werden“ könne²⁶. Ratzinger fragt demgegenüber: „Wieso kann eigentlich die Geschichte irgendwo schon zu Ende sein (außerhalb Gottes selbst!), während sie doch in Wirklichkeit noch auf dem Wege ist?“²⁷ Wenn für den einzelnen Menschen – und das heißt schließlich: für alle Menschen! – das Ende der Welt und der Geschichte im individuellen Tod erreicht wird, wie steht es dann mit dem Ende der Welt und der Menschheitsgeschichte an sich? Und noch vorher: Wie ist überhaupt bei der ganzen Konzeption der „Auferstehung im Tod“ die Zukunft der Geschichte und des Kosmos zu denken? „Kommen sie als Ganzheit einmal zur Erfüllung oder bleibt ein ewiger Dualismus zwischen Zeit und Ewigkeit, die die Zeit nie erreicht?“ Ratzinger fährt fort: „Die Antworten, die auf die Fragen gegeben werden, sind nicht einheitlich; sie tendieren dazu, die Frage offenzulassen. Aber die innere Logik des Ganzen weist in die Richtung, ein auch zeitliches Ende der Geschichte und eine Vollendung des Kosmos überflüssig zu machen. Wenn die Auferstehung schon stattgefunden hat und in ihr der einzelne in das schon geschehene Ende der Welt eingetreten ist, dann ist die jedenfalls das einzig Logische“²⁸.

An dieser Stelle, so will es jedenfalls scheinen, tritt erneut der Sachverhalt hervor, der motivierend und maßgebend hinter den Denkversuchen, die zu der Hypothese von der „Auferstehung im Tod“ geführt haben, steht: Es ist der Einfluß bestimmter Positionen der Gegenwartsphilosophie, hier speziell die Auffassung von der Entwicklung des Weltalls und der darin eingebetteten Geschichte der Menschheit als einer Evolution ins Unendliche. Bultmann hatte aus dem gleichen Grunde seinerzeit formuliert, daß die mythische Eschatologie der Bibel sich im Grunde durch die einfache Tatsache erledige, „daß Christi Parusie nicht, wie das Neue Testament erwartet, alsbald stattgefunden hat, sondern daß die Weltgeschichte weiterlief und – wie jeder Zurechnungsfähige überzeugt ist – weiterlaufen wird“²⁹. „Die Weltgeschichte wird weiterlaufen“: „Diese Charakteristik ist nicht nur maßgebend für die Entmythologisierung des Neuen Testaments im Sinne Rudolf Bultmanns, sondern sie hat auch längst schon – mindestens unterschwellig – unser eigenes Bewußtsein ergriffen. Zwar mögen wir noch in dem frommen Arsenal unseres Geistes an die biblischen Geschichten vom jüngsten Tag glauben, aber im Durchschnittsbewußtsein und in unserer alltäglichen Lebenseinstellung hat sich zweifellos auch die Überzeugung durchgesetzt, daß die Zeit ‚weiterlaufen‘ wird“³⁰. In ähnlicher Weise dürfte hinter der Ablehnung einer „unsterblichen Seele“ und eines Zwischenzustandes zwischen

Tod und Auferstehung der Toten die moderne Diskussion des Leib-Seele-Problems mit ihrer im Grunde materialistischen Deutung der Seele stehen.

Ist der Begriff der Unsterblichkeit der Seele wissenschaftlich wirklich nicht mehr zu halten?

Indes ist es keineswegs so, als ob die ganze heutige Philosophie und die entsprechende einschlägige Wissenschaft die Rede von einer unsterblichen Seele des Menschen für unmöglich erklären würde. Kardinal Ratzinger kann in einem Abschnitt seines Beitrags, in dem er „Grundlinien für einen neuen Konsens“ aufzeigt, sogar schreiben: „Im Raum der heutigen philosophischen Diskussion ist die Furcht vor dem Seelenbegriff und die damit verbundene Angst vor dem Dualismusverdikt längst gegenstandslos geworden³¹.“ Zum Beweis macht er auf die Forschungen und Forschungsergebnisse zweier bedeutender Wissenschaftler, des Neurophysiologen und Nobelpreisträgers J. Eccles und des Philosophen Carl Popper aufmerksam, die sich „in der Zurückweisung des neurophysiologischen Monismus und Materialismus begegnet sind. Die zum einen naturwissenschaftlich, zum anderen streng logisch durchgeführte Zurückweisung dieser Vorstellungen hat sie dazu gebracht, eine ‚prägnante dualistische Position‘ auszuarbeiten . . . Beide haben gemeinsam ein Werk unter dem vielsagenden Titel ‚Das Selbst und sein Gehirn‘ veröffentlicht: Schon in diesem Titel kommt die These des Buches zum Vorschein, wonach das Selbst das Gehirn als sein physiologisches Substrat besitzt, als sein Instrument benützt. Die Frage der Unsterblichkeit des Selbst wird dabei von Eccles – korrekt im Sinne seiner Methode – offengelassen“³².

Über die Stellungnahmen zweier anderer moderner Wissenschaftler zu diesem Fragenkomplex berichtete im vergangenen Jahr ein so gründlicher Beobachter und Kenner der Szene wie Prof. Georg Siegmund. Die eine Stellungnahme stammt von dem amerikanischen Neurologen und Gehirnochirurgen Wilder Penfield. Lange hatte er die Meinung vertreten, alles sogenannte „Seelenleben“ gehe auf Reflexe und Tätigkeiten des Gehirns zurück. Im Alter von 84 Jahren indes legte er in seinem Buche „The Mystery of the Mind“ (Princeton 1975) das Bekenntnis ab, daß die Mechanismen des Gehirns nicht hinreichen, den Geist zu erklären. Statt im Sinne des Monismus nur eine Entität anzunehmen, entschied er sich für zwei einander durchdringende Wirklichkeiten, „die sich zueinander verhalten wie ein Programmierer zu seinem Computer. Der Programmierer ist zwar bei seiner Tätigkeit auf den Apparat angewiesen, doch geht er selbst nicht in dem Apparat auf, sondern steht selbständig daneben. Die Nervenzellen des Gehirns bilden zwar eine materielle Grundlage für die geistige Tätigkeit, doch stellt der Intellekt des Menschen etwas Eigenes dar, das sich im Laufe eines

Menschenlebens unabhängig entwickelt und zur Reife kommt. Der Geist bleibt ein und derselbe während eines ganzen Menschenlebens. Zur Erklärung des menschlichen Wesens brauchen wir also zwei Grundwesen; es ist dualistisch gebaut. Dabei steht der ‚Programmierer‘ offensichtlich höher als sein ‚Computer‘. Einen Programmierer kann man nicht dadurch ausbilden, daß man den Apparat schneller und öfter laufen läßt. Seine Aufgabe erlernt er in einem eigenständigen Bildungsvorgang. Dabei braucht er nicht bloß Fakten- und Theorienwissen, sondern muß auch über Verständnis und Einsicht verfügen. Das sind eigengesetzliche Dinge völlig nichtmaterieller Art“³³.

Die andere Stellungnahme kommt aus der Feder des amerikanischen Gehirnrurgen Robert J. White – nach Siegmund der namhafteste Vertreter seines Faches in der gesamten Welt. „Was immer wir noch über das Gehirn ausmachen werden, wir werden sicherlich den Geist niemals ganz erklären können. Ich muß einfach glauben, daß all das einen intelligenten Anfang gehabt hat und daß jemand es in Gang gesetzt hat. Unvernünftig finde ich auch die Annahme, daß solche gewichtige Entitäten wie Intelligenz, Personalität und Gedächtnis mit dem Gehirntod einfach zu existieren aufhören könnten. Weit vernünftiger erscheint mir der Glaube, daß der Kern unseres Wesens nach dem Tod unseres Gehirns in einer neuen Dimension Halt findet. Ich wage nicht, auch nur Vermutungen darüber anzustellen, was beim Tod des Gehirns aus unserem Wesenskern wird. Ich kann lediglich sagen, daß mich die Logik unausweichlich zum Glauben führt – dem Glauben, daß die einzigartige Individualität in dem weiterlebt, was wir Seele nennen“³⁴.

In Anbetracht dieser Stimmen und Stellungnahmen kann man verstehen, wenn Ratzinger konstatiert: „Gewiß wird ein Theologe, der heute im Sinn der christlichen Überlieferung für die Existenz und die Unsterblichkeit der Seele eintritt, von vielen Seiten Widerspruch finden. Aber philosophisch oder naturwissenschaftlich Unsinniges, Unvertretbares behauptet er nicht – im Gegenteil: Er tritt gegenüber den geistigen Vergröberungen und dem geschichtlichen Vergessen, das sich weithin auszubreiten droht, für das genauere und umfassendere Denken ein und er darf sicher sein, daß er damit nicht allein steht“³⁵.

Die unsterbliche Seele eine unangemessene Übernahme aus der Philosophie in den Glauben?

Kardinal Ratzinger geht im Laufe seiner Überlegungen auch auf die Frage ein, ob es sich bei dem Begriff der Seele, zumal der unsterblichen Seele, wie er in der Kirche seit Jahrhunderten verwendet wird, nicht um eine unangemessene, unverträgliche Übernahme einer philosophischen Anschauung in den Glauben handle. Von den Vertretern der „Auferstehung im Tod“ wird gerade dies gel-

tend gemacht, daß der Begriff Seele, der mit der Annahme eines Zwischenzustandes zwischen Tod und Auferstehung der Toten verbunden wird, letztlich unchristlich und unbiblich sei.

Niemand kann leugnen – und auch Kardinal Ratzinger tut dies selbstverständlich nicht –, daß die Spekulationen der griechischen Philosophie auf die Lehre der Kirche über das Schicksal des Menschen nach dem Tode eingewirkt haben. Die christliche Überlieferung „hat bereitliegende Einsichten, gedankliche und sprachliche Elemente verschiedener Art“, auf die das Christentum im Raum der griechisch-römischen Kultur traf, „aufgegriffen“. Aber sie hat sie sich nicht ungeprüft einverleibt, sondern „vom Glauben her gereinigt und umgestaltet und zu einer neuen Einheit verschmolzen, die sich aus der Logik des Glaubens ergab“³⁶.

Besonders dieser letzte Gesichtspunkt von der „Logik des Glaubens“ als dem bestimmenden formalen Element ist wichtig. Es ist nicht etwa so, wie man es auch verstehen könnte und verstanden hat, daß die biblische Auffassung von der Unsterblichkeit des Menschen = Auferstehung des Fleisches und die griechische Auffassung = Unsterblichkeit der Seele sich als ergänzende Hälften vereint und so die kirchliche Lehre von der Auferstehung hervorgebracht hätten. Vielmehr verhält es sich so: „In der Form, in der die christliche Überlieferung ihn (= den Seelenbegriff) gefaßt hat, gab es ihn ohne sie nirgends“³⁷.“ Den prägnantesten Ausdruck fand der Begriff der Seele in der christlichen Theologie durch Thomas von Aquin mit seiner Formel von der „Seele als der Form des Leibes“. Gewiß hat Thomas diese Formel von Aristoteles übernommen; er hat ihr aber dabei inhaltlich eine neue Bedeutung gegeben. Der fundamentale Unterschied zwischen dem griechischen und dem christlichen Seelenbegriff ist vor allem darin zu sehen, daß im griechischen Denken³⁸ das Verhältnis von Seele und Körper radikal dualistisch verstanden wird, in dem Sinne: der Körper ist das Gefängnis der Seele; die Seele kann ihre Vollendung erst erreichen, wenn sie sich vom Körper getrennt hat. Ewiges Leben als vollendete Einheit zwischen Leib und Seele zu begreifen, war für die griechische Philosophie undenkbar. Demgegenüber ist nach der Lehre der Kirche die Seele so geschaffen und auf den Leib ausgerichtet, daß beide eine ungeteilte Einheit bilden. Vollendung des Menschen, Unsterblichkeit des Menschen umgreift daher immer auch den Leib. Die Hinordnung der Seele auf den Leib, die „Leibhaftigkeit“ der Seele gilt auch für den Zustand zwischen Tod und Auferstehung der Toten. Die Seele ist auch nach dem Tode nicht „leibfrei“, d. h. ohne wesentlichen Bezug auf den Leib. „Daß der Mensch sich in seinem ganzen Leben Materie ‚verinnerlicht‘ und daß er folglich auch im Tod diesen Zusammenhang nicht abstreift, sondern in sich trägt, ist von diesem Ansatz her durchaus klar; nur so wird die Beziehung auf Auferstehung hin auch sinnvoll.“ Aber: „Nicht irgendwelche Art von Leib hält die Seele fest, sondern die Seele, die fortbesteht, hält verinnerlicht die Materie ihres Lebens in sich und ist so ausgespannt auf den auferstandenen Christus – auf die neue Einheit von Geist

und Materie hin, die in ihm eröffnet ist³⁹.“ Aus dieser christlichen Sicht vom Menschen als leib-seelische Einheit ergibt sich, daß seine eschatologische Vollendung „als Seligkeit der Seele und als Auferstehung des Fleisches ausgesagt werden“ kann⁴⁰. „Beide Aussagen meinen letztlich immer den ganzen Menschen. Beide Aussagen können nicht ineinander verrechnet werden, noch auf verschiedene Wirklichkeiten verteilt werden, und beide Aussagen können nicht in eine höhere Aussage hinein transzendiert und aufgelöst werden⁴¹.“ Darum lebt zwischen Tod und Auferstehung der Toten nicht etwa nur eine unsterbliche Seele weiter, sondern der Mensch als Person.

Um aber den Unterschied zwischen dem griechischen und dem christlichen Seelenbegriff noch greifbarer herauszuarbeiten, unternimmt Kardinal Ratzinger eine theologische Betrachtung dessen, was mit Seele eigentlich gemeint ist. Er läßt den Disput um anthropologischen Dualismus und Monismus beiseite und setzt bei der auf die Erfahrung gerichteten Grundfrage an: Worauf beruht es überhaupt, daß wir für den Menschen ewiges Leben erwarten? Was veranlaßt den Menschen, nach Dauer zu verlangen? Seine Antwort: „Nicht das isolierte Ich, sondern die Erfahrung der Liebe: Die Liebe will die Ewigkeit des Geliebten und darum auch die eigene. So lautet die christliche Antwort auf unser Problem: Unsterblichkeit steckt nicht im Menschen selbst; sie beruht auf einer Relation, auf der Beziehung zu dem, was ewig ist und was Ewigkeit sinnvoll macht⁴².“ Ferner: „Der Mensch kann deswegen ewig leben, weil er der Beziehung zu dem fähig ist, was Ewigkeit gibt. Das, woran diese Beziehung einen Anhalt findet, nennen wir ‚Seele‘ . . .“ In dieser theologischen Sichtweise ist Seele „nichts anderes als Beziehungsfähigkeit des Menschen zur Wahrheit, zur Liebe“ und damit letztlich und eigentlich zu Gott⁴³.

An anderer Stelle bezeichnet Ratzinger dieses Verständnis von unsterblicher Seele als „dialogisch“⁴⁴. Danach ergibt Unsterblichkeit „sich nicht einfach aus der Selbstverständlichkeit des Nicht-sterben-Könnens des Unteilbaren, sondern aus der rettenden Tat des Liebenden, der die Macht dazu hat: Der Mensch kann deshalb nicht mehr total untergehen, weil er von Gott gekannt und geliebt ist . . . Tatsächlich ist der biblische Auferweckungsgedanke unmittelbar aus diesem dialogischen Motiv erwachsen . . . Weil biblisch vorgestellte Unsterblichkeit nicht aus der Eigenmacht des von sich aus Unzerstörbaren hervorgeht, sondern aus dem Einbezogensein in den Dialog mit dem Schöpfer, darum muß sie Auferweckung heißen. Weil der Schöpfer nicht bloß die Seele, sondern den inmitten der Leibhaftigkeit der Geschichte sich realisierenden Menschen meint und ihm Unsterblichkeit gibt, muß sie Auferweckung der Toten= der Menschen heißen“⁴⁵. Schließlich wird in dieser Perspektive einsichtig, weshalb Christus sich „die Auferstehung und das Leben“ nennen darf (Joh 11, 25): „Die Gestalt Christi bedeutet dem Glaubenden ja geradezu die Fleischwerdung des göttlichen Dialogs mit den Menschen“⁴⁶.

Dieser Betrachtungsweise von Seele und Unsterblichkeit kann freilich auch nicht entgehen, daß bei aller grundlegenden Verschiedenheit zwischen dem griechischen Denken und dem christlichen Glauben eine gewisse und nicht unbedeutende Nähe besteht. So weist Ratzinger denn auch darauf hin, daß für Plato Unsterblichkeit nicht unverlierbarer *Besitz* des Menschen ist, sondern zutiefst *Geschenke*, weil „die Unsterblichkeit nur von dem kommen kann, was unsterblich *ist*, von der Wahrheit, und daß für den Menschen daher die Hoffnung des ewigen Lebens in seiner Beziehung zur Wahrheit gründet“⁴⁷. „Als dann derjenige in die Welt trat, der von sich sagen konnte ‚Ich bin die Wahrheit‘ (Joh 14, 6)“, konnte die Formel, „daß die Wahrheit Unsterblichkeit gibt, ... ungeschmälert aufrecht erhalten werden“⁴⁸. Sie konnte konkret auf Jesus Christus übertragen werden und wurde so in vollendeter Weise wahr.

*Keine Einschränkung der theologischen Forschung,
sondern pastorale Ausrichtung der Theologie*

Die Glaubenskongregation hebt in ihrem Schreiben ausdrücklich hervor, daß es ihr bei der Präzisierung der kirchlichen Lehre nicht darum gehe, „die theologische Forschung einzuschränken oder gar zu verhindern“⁴⁹. Der Glaube der Kirche bedarf ja der theologischen Forschung und hat sich ihre Früchte immer zunutze gemacht. Deshalb zögert die Kongregation auch nicht, zur theologischen Forschung zu ermutigen und ihr den Freiheitsraum zu bestätigen, „den ihre Methoden berechtigter Weise fordern“⁵⁰. Zugleich aber werden die Theologen eingeladen, die „seelsorgerlichen Anliegen zu teilen“⁵¹. Die Theologie muß immer auch pastoral ausgerichtet sein und die pastorale Situation mitbedenken. Theologie wird nicht, wie in einem Elfenbeinturm, nur für Theologen betrieben. Pastorale Ausrichtung aber bedeutet, wie Ratzinger schön herausstellt, daß die Theologie, vor allem dann, wenn sie eine Neuinterpretation des Glaubens versucht, auf drei Aspekte achten muß: auf „Kommunikabilität des Gedankens in der Sprache“, auf die „Kontinuität der Sprache“ und auf den „Zusammenhang zwischen der Sprache des Gebets und der Sprache der Theologie“⁵².

Die Rede von der „Auferstehung im Tod“ steht für Ratzinger mit den in diesen drei Aspekten gegebenen Maßstäben nicht im Einklang. Tatsächlich muß man ihm wohl zustimmen, wenn er sagt, daß die Verwendung des Begriffs Auferstehung, wie sie in der These von der „Auferstehung im Tod“ geschieht, „historistische Gelehrtensprache“ ist, „aber kein Ausdruck gemeinsamen und gemeinsam verstandenen Glaubens“⁵³. „... man kann dem Gläubigen zwar schließlich beibringen, daß es eine Unsterblichkeit der Seele nicht gebe. Daß aber sein toter Freund soeben auferstanden sei, das kann ihm keine Sprache der Verkündigung einsichtig machen ...“⁵⁴. Man wird dem Münchener Kardinal ebenfalls beipflichten, wenn er der Meinung ist, daß der neue Weg der Interpretation der

Wahrheit von der Auferstehung der Toten „sprachlich und gedanklich weit über die Bibel“ hinaus geht und ihre Terminologie viel einschneidender umformt, „als dies die Tradition getan hatte“⁵⁵, daß also die Kontinuität der Sprache und damit auch im tiefsten die Kontinuität der Lehre der Kirche darin nicht mehr gewahrt ist. Das Gleiche gilt auch für den Aspekt, der zwischen der Sprache des Gebetes der Kirche und der Sprache der Theologie beachtet werden muß. Wäre die neue Interpretation im Recht, so entstünde zur Sprache des Betens der Kirche eine Kluft, die unbedingt geschlossen werden müßte. Das aber hieße: das Beten der Kirche müßte in einer Weise geändert werden, daß es einem Bruch mit dem bisherigen Beten gleichkäme.

In der tiefgreifenden geistigen Umwälzung unserer Tage ist die Aufgabe einer entsprechenden Interpretation des Glaubens ohne Frage sehr dringlich geworden. Vor allem in einer Zeit des Übergangs muß der Glaube verstehbar und mitteilbar bleiben⁵⁶. Damit es aber tatsächlich der eine und selbe Glaube bleibt, der da interpretiert wird, ist über allem die Treue zur Kirche und ihrer Tradition vonnöten. Die Theologie gibt sich ihren Gegenstand nicht selber, „sondern ist immer rückbezogen auf die ‚Essenz des Glaubens‘, der ein Glaube der Kirche ist“⁵⁷. Freilich, in einer Zeit, die aller Vergangenheit so kritisch gegenübersteht wie die unsere und alles in Frage stellt außer sich selbst, kostet Treue zur Tradition besondere Aufmerksamkeit und Mühe. So ist denn auch für Ratzinger die Tatsache, daß „ein so tief eingewurzelt und zentrales Element christlichen Glaubens und Betens“, wie es die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele darstellt, „so schnell verschwinden konnte“, „nicht in erster Linie veränderten Einsichten über den Menschen zuzuschreiben“, sondern „zunächst Ausdruck eines von Grund auf veränderten Verhältnisses zur Tradition“⁵⁸. Das aber heißt: „Für die Zukunft der Theologie wird es grundlegend sein, daß sie wieder in ein positives Verhältnis zur lebendigen Einheit der christlichen Geschichte in der Kirche tritt. Nur dann handelt sie von Lebendigem. Nur dann können Entwicklung und Identität zusammenbestehen, und nur wo Entwicklung in Identität ist, ist Leben“⁵⁹.

Anmerkungen:

¹ Zwischen Tod und Auferstehung. Von Joseph Kardinal Ratzinger, in: Internationale katholische Zeitschrift, 9. Jahrgang, Mai/Juni 1980, S. 209–223.

² Wir zitieren nach dem amtlichen deutschen Text, der an gleicher Stelle S. 223–226 abgedruckt ist; hier: S. 223 f.

³ Ihm eignet dafür eine besondere wissenschaftliche Kompetenz, wie sie vor allem in seinem Werk „Eschatologie – Tod und ewiges Leben“ (Kleine katholische Dogmatik, Bd. IX, Regensburg 1977) deutlich wird.

⁴ In der Wiedergabe des letzten Satzes folge ich der Korrektur, die Kardinal Ratzinger an der amtlichen deutschen Übersetzung an dieser Stelle vorgenommen hat; siehe a.a.O., S. 211, Anm. 4.

- ⁵ a.a.O., S. 224 f.
- ⁶ a.a.O., S. 211.
- ⁷ a.a.O., S. 224.
- ⁸ a.a.O., S. 212.
- ⁹ Walter Hoeres, Die Existenz der Geistseele, Teil I, in: Theologisches, April 1976, Spalte 1927.
- ¹⁰ a.a.O., S. 214.
- ¹¹ a.a.O.
- ¹² a.a.O.
- ¹³ ... Und das Wort ist eins geworden. Zur Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, in: Stimmen der Zeit, Juni 1980, S. 392.
- ¹⁴ a.a.O., S. 215.
- ¹⁵ Gisbert Greshake, Das Verhältnis „Unsterblichkeit der Seele“ und „Auferstehung des Leibes“ in problemgeschichtlicher Sicht, in: Gisbert Greshake und Gerhard Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (Quaestiones disputatae 71), 3. Aufl., Freiburg-Basel-Wien 1978, S. 118.
- ¹⁶ ders., Stärker als der Tod, 4. Aufl., Mainz 1979 (Topos Taschenbücher) S. 69 f.
- ¹⁷ In „Stärker als der Tod“ S. 70 heißt es sogar, daß die „meisten Theologen heute“ sie vertreten. Zu erwähnen wären z. B. Ladislav Boros mit seinem Buch „Mysterium mortis“ und Wilhelm Breuning in seinem Beitrag zu Band V von „Mysterium Salutis“.
- ¹⁸ K. Rahner, Über den Zwischenzustand, in: Schriften zur Theologie XII, Zürich-Einsiedeln-Köln 1975, 455–466.
- ¹⁹ 7. Aufl., Freiburg-Basel-Wien 1977, S. 424.
- ²⁰ Der Holländische Katechismus sagt: „Das Leben nach dem Tode ist also schon so etwas wie die Auferweckung des neuen Leibes“. Glaubensverkündigung für Erwachsene, Freiburg-Basel-Wien 1969, S. 525. Im „Neuen Glaubensbuch“ heißt es kurz und bündig: „Die individuelle Auferstehung erfolgt mit und im Tode.“ Johannes Feiner, Lukas Vischer (Hrsg.), Neues Glaubensbuch, Freiburg-Basel-Wien und Zürich 1973, S. 542.
- ²¹ a.a.O., S. 225.
- ²² Diese Schwierigkeit wurde von L. Boros durchaus gesehen. Er versucht sie dadurch zu beheben, daß er das Privileg der Gottesmutter in das besondere Anrecht verlegt, das Maria kraft ihrer einzigartigen Stellung in der Heilsgeschichte auf die Auferstehung im Tod hatte. Vgl. Mysterium Mortis, 10. Aufl., Olten-Freiburg 1973, S. 205, Anm. 108. Auch Greshake hat mit dem Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel in dieser Hinsicht keine Schwierigkeit: „Nimmt man an, daß Auferstehung des Leibes grundsätzlich bereits im Tod geschieht, so ist mit diesem Dogma nicht ein besonderes Privileg Marias dogmatisiert, sondern eine universale soteriologische Aussage neu eingepreßt, nämlich, daß die Auferstehung Jesu kein isoliertes Ereignis ist, sondern daß er der ‚Ersterstandene‘ ist, dem die Gemeinde folgt. Im Dogma von der Assumptio Mariae bekennt also die Kirche, deren Urbild Maria ist, daß sie Anteil haben darf an der Auferstehung des Herrn“, Greshake/Lohfink, Naherwartung ... S. 119, Anm. 93.
- ²³ a.a.O., S. 217.
- ²⁴ a.a.O.
- ²⁵ a.a.O.
- ²⁶ Greshake, Das Verhältnis ... S. 119.
- ²⁷ a.a.O.
- ²⁸ a.a.O.
- ²⁹ Zitiert nach Karl Lehmann, Weltgericht und Wiederkunft Christi, in: K. Lehmann, L. Scheffczyk, R. Schnackenburg und H. Volk, Vollendung des Lebens – Hoffnung auf Herrlichkeit, Mainz 1979, S. 83.
- ³⁰ Lehmann, a.a.O., S. 84.
- ³¹ a.a.O., S. 219.
- ³² a.a.O.
- ³³ Georg Siegmund, Gehirn-Chirurgen über die Existenz der Seele, in: Theologisches, November 1979, Spalte 3428 f.
- ³⁴ Siegmund, a.a.O.
- ³⁵ a.a.O., S. 220.
- ³⁶ a.a.O.

- ³⁷ a.a.O.
³⁸ Das wird hier allgemein gesagt, obwohl es in dieser Allgemeinheit für die griechische Philosophie nicht zutrifft.
³⁹ a.a.O., S. 221.
⁴⁰ Rahner, Grundkurs ..., S. 419.
⁴¹ a.a.O.
⁴² a.a.O., S. 222.
⁴³ a.a.O.
⁴⁴ Herders Theologisches Taschenlexikon, Bd. 1 (Herder-Bücherei 451), Freiburg-Basel-Wien 1972, S. 226.
⁴⁵ a.a.O.
⁴⁶ a.a.O.
⁴⁷ Zwischen Tod und Auferstehung, S. 222.
⁴⁸ a.a.O.
⁴⁹ a.a.O., S. 224.
⁵⁰ a.a.O., S. 226.
⁵¹ a.a.O.
⁵² a.a.O., S. 210f.
⁵³ a.a.O., S. 218.
⁵⁴ a.a.O.
⁵⁵ a.a.O.
⁵⁶ a.a.O., S. 209.
⁵⁷ a.a.O., S. 211.
⁵⁸ a.a.O., S. 214.
⁵⁹ a.a.O., S. 223.

Von Gott und für Gott

Schönstatt im Lichte des Vorsehungsglaubens

Von Pater Joseph Kentenich

Schönstatt hat allezeit – von den ersten Anfängen an bis heute – stets nur *ein* Ziel im Auge gehabt: Gott und seine Planung. Nicht eigenes Wünschen und Wollen, nicht ehrgeiziges Markten und Feilschen hat seine Schritte gelenkt und seinen Geist in Bewegung gesetzt. In allen Situationen hat es sich unentwegt an der Vaterunser-Bitte orientiert: Vater unser, ... Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden ... Dabei hielt es sich das Wort des hl. Augustinus immer vor Augen: „Zwei Willen gibt es: Gott will, und du willst. Dein Wille muß sich nach dem göttlichen richten. Du darfst nicht versuchen, Gottes Willen nach dem deinigen zu drehen. Denn dein Wille ist abwegig. Der göttliche Wille ist die Regel. Die Regel soll Geltung haben und das Abwegige soll nach der Regel zu-rechtgerichtet werden.“ Dasselbe will Franz von Sales sagen, wenn er mahnt:

„Bemühe dich, den Willen Gottes nicht deshalb zu lieben, weil er mit dem deinen übereinstimmt. Liebe umgekehrt den deinen nur wegen seiner Übereinstimmung mit dem göttlichen.“ Wollte man mit einem kurzen Merksatz Schönstatts tiefstes und letztes Sehnen, sein Wägen und Wollen, sein Planen und Wagen, sein Ringen, Tragen und Ertragen charakterisieren, so könnte man kaum einen treffenderen wählen als das Wort, das Gerhard Majella an der Türe seiner Krankenzelle mit großen Buchstaben anbringen ließ: „Hier geschieht Gottes Wille: was Gott will, wie Gott will und wie lange Gott will“ oder das Lieblingswort desselben Heiligen: „O Wille Gottes! O Wille Gottes! Wie glücklich ist, wer es versteht, nichts anderes zu wollen, als was Gott will.“ Darum ging und geht Schönstatt so ruhig, sicher und gefriedet durch alle Klippen und Stürme der Zeit hindurch, unerschütterlich von der Wahrheit des Satzes überzeugt: „Nur wenn wir das Gebot eines höher stehenden Willens anerkennen, der Großes von uns fordert, Großes über uns denkt, kommen wir zur Ruhe“ (Prohaszka).

Das alles wollen wir sagen, wenn wir frohgemut erklären: Schönstatt ist ein Providentiakind in ausgezeichnetem Sinne. Es hat sich allezeit sorgfältigst bemüht, nach dem Gesetz der geöffneten Türe Gottes Planung von Sein und Sollen zu ermitteln und zu verwirklichen – auch dann wenn hochragende Bergespitzen zu erklimmen und gähnende Abgründe zu überschreiten waren. Und mit beiden sind wir reichlich gesegnet worden. Wie wären wir, die wir uns zu den Kleinen und Unbekannten in Welt und Kirche zählen dürfen, zu unserem Leitbild von welt- und zeitungsfassender Größe, wie zu unserer gigantischen neuartigen Zukunftsvision und wie zu ihrer zwar schrittweisen, aber deutlich wahrnehmbaren Verwirklichung im In- und Ausland gekommen, wenn Gott nicht dahinter gestanden hätte! Es sei denn, man führte alles auf menschlichen Größenwahn oder teuflischen Einfluß zurück und betrachtete Schönstatt als Werk und Werkzeug in der Hand Luzifers. Dagegen müßte und würde aber alles protestieren, was die Schönstattgeschichte zu berichten weiß von übernatürlichen Früchten aus übernatürlicher Wurzel und von übernatürlichen Mitteln des Betens, Opfern und Leidens und von übernatürlichen Zielen.

Schwindelnd hoch und neu ist trotz Verankerung in christlicher Tradition tatsächlich alles, was der Geschichtsphilosoph an Ideenfülle bei uns findet. Jeder einzelne Gedanke ist so groß, daß er das ganze Leben einer vielgliedrigen Familie bis zum Ende der Zeiten auszufüllen imstande ist: ob wir an den Organismusgedanken mit seinem zentralen Exponenten, dem Vaterprinzip, und an die marianische Sendung oder an die Botschaft vom praktischen Vorsehungsglauben, vom Liebesbündnis und von der Sendungsergriffenheit denken, oder ob wir uns an die Idee des neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft, vornehmlich in der Form des gelübdelos vollkommenen Menschen in der gelübdelos vollkommenen Gemeinschaft, sowie an das entsprechende Erziehungssystem und an die Überwindung des kollektivistischen Menschen und der kollektivistischen Ge-

sellschaftsordnung erinnern, oder ob wir uns das Ideal der Gesamtmobilisation aller Menschen und Mittel für das Apostolat und unser großes Richtungs- und Baugesetz vergegenwärtigen: Freiheit soviel als möglich, Bindung nur (aber auch) soweit als nötig, Geistpflege in gesteigertem Maße und reichster Fülle. Es gibt nur wenige in den eigenen Reihen, die hier gedanklich mitkommen. Und was sollen wir erst sagen, wo es sich um die lebensmäßige Meisterung der Probleme handelt!

Wer die einzelnen Worte nicht nur nachsagt, sondern in ihrem ganzen Inhalt und Gehalt, in ihrem gefüllten Wertreichtum versteht oder auch nur ahnt, steht voller Bewunderung, aber auch voller Zittern und Bangen vor solch weltweiten Aufgaben wie ein hilflos-staunendes Kind vor einem Berge, der bis in die Wolken hineinragt und erstiegen werden soll. Und alle sind miteinander verbunden und zu einer gigantischen Einheit zusammengefaßt unter dem Gesichtspunkt des antizipierten universellen Neuaufbruchs im Namen und Rahmen der Kirche im Sinne des neuen Ufers. Und diese neue Welt soll werden, während die alte unter dem Einfluß konservativer Kreise mit zähem Beharrungsvermögen an ihrer Struktur und ihrem Brauchtum festhält und alles Neue, alles, was sich nicht am alten Ufer orientiert, aufzulösen und aufzufangen sich bemüht. Unter solch erschwerenden Verhältnissen Fühlung mit der beherrschenden Kultur zu halten und sich trotzdem in origineller Eigengesetzlichkeit rasserein zu bewahren und durchzusetzen und gleich fliegenden Inseln geschlossen zu bleiben und sich siegreich allen Einebnungs- und Zerfaserungstendenzen zu widersetzen, dann besonders, wenn sie von autoritativer Seite ausgehen und mit allen Mitteln gefördert werden, übersteigt schlechthin jede Menschenkraft und kann deswegen ohne besondere göttliche Hilfe nicht mit Aussicht auf Erfolg in Angriff genommen werden. Darum weisen alle angeschnittenen Probleme einzeln für sich genommen, mehr noch in ihrer Gesamtschau, mit deutlichem Finger auf unser Heiligtum hin. Wir sind von Gott und für Gott und leben aus Gottes Kraft. Schönstatt ist und möchte ein Gottesgeschenk sein und bleiben.

Nicht der Mensch, sondern Gott steht darum am Anfang der Schönstattgeschichte. So sagt es ausdrücklich die Gründungsurkunde: „Wer die Vergangenheit unserer Kongregation kennt, dem wird es nicht schwer zu glauben, daß *die göttliche Vorsehung* mit ihr noch etwas Besonderes vorhat ...“ Gott steht über jeder Etappe, über jedem Ereignis. Jedes Glied in der langen Kette der einzelnen Lebensäußerungen und Organisationsformen trägt das Wort an der Stirne: Hier wird der Wille Gottes erfüllt ... „Zu wissen, daß Gott unsere Wege lenkt“, sagt Kolping, „ist eine große Weisheit im Leben; schade, daß man sie meist zu spät erlangt.“ Allen Schönstattkindern wird diese Weisheit – fast möchten wir sagen – in die Wiege gelegt, d. h. gleich mit der Weihe an die MTA geschenkt. Als Vorsehungskinder lernen wir alle schon sehr früh den Willen Gottes zu lieben und Guardinis Wort zu verwirklichen: „Je tiefer ein Christ geworden ist, desto wa-

cher wird in ihm die Sorge um den Willen Gottes, das Bewußtsein, daß dieser Wille das Kostbarste ist und das Zarteste und das Gewaltigste in einem.“ Wir fügen bei: Und das alles, weil dieser Wille nicht starr ist und nur Gesetze kennt, sondern von unendlicher göttlicher Vaterliebe gelenkt und geleitet wird. Darauf macht das Gebet des Herrn deutlich aufmerksam. Wir werden nicht ohne weiteres angeleitet zu beten: Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden. Erst sollen wir uns bewußt werden, daß Gott unser Vater ist. Darum die Anrede: Vater unser.

Gott ist unser Vater. Wir werden also nicht von einem starren Gesetz oder einem unpersönlichen Es, sondern von einem persönlich liebenden Vater regiert und mit besonderer individueller Vorsehung umhegt und umsorgt; von einem Vater, der von sich selber sagt: Und wenn eine Mutter ihres Kindes vergäße, ich vergesse deiner nicht. Er vergleicht sich also mit einer Mutter, die nach menschlichem Empfinden das höchste irdische Ideal für persönliche Liebe und Sorge darstellt und hebt hervor, daß seine Liebe irdische Mutterliebe in Schatten stellt und überragt.

Was Mutterliebe vermag, erzählt eine schlichte Legende. Danach verschrieb ein verkommener junger Mann kraft eines Bündnisses dem Teufel seine Seele und erhielt dafür das Versprechen vom Fürsten der Finsternis, mit Glücksgütern reichlichst ausgestattet zu werden. Dafür mußte er ihm aber das Herz seiner Mutter bringen. Während der Nacht erschlug der Verbrecher seine Mutter, nahm ihr das zuckende Herz aus der Brust, um es Satan zu bringen. Unterwegs stieß er an einen Stein und stürzte zu Boden. Da vernahm er aus dem Herzen der Mutter eine Stimme, die besorgt flüsterte: Kind, hast du dir weh getan? – Und wenn eine Mutter ihres Kindes vergäße ...

Darum fügen wir bei: In Schönstatt wird der Wille des Vatergottes erfüllt. Alle Schönstattkinder versuchen nach dem Gesetz zu leben:

Ja, Vater, dein Wille stets geschehe,
ob er mir Freude bringt, ob Leid, ob Wehe ...

Deshalb ist Schönstatt ein Vater-, ein Dreifaltigkeitsreich. Es ist ein Kindesreich, das im biblischen Sinn vom Kindessinn durchdrungen ist: Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder ..., und deshalb die Botschaft der kleinen hl. Theresia an die heutige Zeit als Lebensaufgabe übernommen hat, die Botschaft vom Kleinssein, vom Angenommen- und Gehabtsein und vom Gebrauchtwerden oder – mit anderen Worten – die Botschaft von kindlicher Einfalt und Reinheit, von kindlichem Glaubensgeist als Wurzel des Vertrauens und unbefangenen Liebens und vom kindlichen Wahrheitssinn. Kindessinn hat einen eigenartigen Glaubensinstinkt, der das Verständnis für Gottes Vorsehungswege – auch wenn sie Kreuz und Leid vorgesehen haben – leicht macht. Er stellt sich mit Franz von Sales mit selbstverständlicher Einfalt auf den Standpunkt: „Läßt auch die göttliche

Vorsehung (nach der Erbsünde) trotz der Gnade der Erbarmung tiefe Spuren ihrer Strenge zurück: schwere Arbeit, Krankheiten, die Notwendigkeit zu sterben, die Empörung der Sinnlichkeit und andere Übel, so wendet gleichsam die himmlische Huld, die über allem schwebt, die Drangsale auf himmlische Weise zum Nutzen derer, die sie lieben, und wirkt dahin, daß wir in der Mühsal Früchte der Geduld bringen, wegen der Notwendigkeit zu sterben, die Welt verachten und über die Begierlichkeit unzählige Siege erringen. Wenn der Regenbogen einen gewissen Dornstrauch berührt – so lautet eine sinnige Sage – teilt er ihm einen Geruch mit, der den Wohlgeruch der Lilie bei weitem übertrifft. Auf gleiche Weise macht auch die Erlösung des göttlichen Heilandes, unsere Drangsale berührend, sie viel nützlicher und lieblicher, als dies je in der ursprünglichen Unschuld der Fall gewesen wäre. „Magdalena von Pazzi geht noch einen Schritt weiter. „Wisset“, so mahnt sie, „daß das Leid etwas so Edles und Kostbares ist, daß das Wort, obwohl es im Schoße des ewigen Vaters die reichsten Schätze und Freuden des Paradieses genoß, dennoch, weil es nicht mit dem Gewand des Leides geschmückt war, auf die Erde herab kam, um diesen Schmuck dort zu holen.“

Übernatürlicher Kindessinn bewahrt vor Vereinsamung und Verbitterung. „Die Kinder“ – so erklärt der hl. Franz von Sales – „die uns unser Herr als Muster vorstellt, pflegen keine Befürchtungen zu haben, wenn sie bei ihren Eltern sind. Sie schmiegen sich an sie und sind sorglos, ohne sich über die Gründe ihrer Sorglosigkeit zu fragen. Die Liebe beschäftigt sie zu sehr, als daß sie anderes tun könnten. Wer seinen Sinn nur darauf gestellt hat, in Liebe seinem himmlischen Vater zu gefallen, der hat nicht Zeit, sich selbst zu betrachten; sein Geist geht unaufhörlich dahin, wohin die Liebe ihn trägt.“

Kindessinn, der hinter allen Ereignissen die Hand des Vaters erblickt, fällt es leicht, den Rat Sainers zu befolgen: „Nimm das Leiden unmittelbar aus der Hand des Allerweisesten; vergiß alle Zwischenhände, durch die es ging, und verzeih ihnen von Herzen.“

Das Schönstattreich ist ein Christusreich. Niemand kommt zum Vater außer durch den Sohn. Es ist ein Marien-, ein Mutterreich: Siehe da deine Mutter! Siehe da deinen Sohn! „Die kindlichen Beziehungen zur Gottesmutter gewähren und erhalten jedem Lebensalter ein Kindesglück, wie nur Mutternähe und Mutterliebe es gewähren kann“ (Keppler).

Diese stark übernatürliche Einstellung, dieses tiefe Beheimatetsein in jenseitiger Wirklichkeit, hat im Verlaufe der Familiengeschichte ungezählt viele Male erleben lassen, daß Gott stets einen Weg wußte und uns führte, auch dann, wenn – menschlich gesprochen – keiner zu sehen war, so daß wir aus Überzeugung Guardianis Wort bestätigen können: „Vor Gott ist immer Weg. Nicht Weg, der vorgezeichnet wäre, und wenn man ihn verließ, wäre Weglosigkeit. Es ist ein Weg, der sich von Gott her dem Menschen unter den Füßen erzeugt, aus jedem

seiner Schritte heraus neu.“ Ebenso wahr erlebten wir Lacordaires Behauptung: „Gott verliert seine Freunde nie aus dem Auge, und er sucht alle Gelegenheiten, sie an sich zu ziehen, oft durch Freude, oft aber auch durch Leid.“ Dasselbe sagt Meister Eckehart in seiner Art: „So wunderbarlich der Menschen Gemütsart, so wunderbarlich ist ihr Weg zu Gott. Den einen zieht Gott an sich durch Lust, den anderen durch Schmerz und Schläge. Manchmal wirkt Gott vermittels der Kreaturen, manchmal ohne sie, manchmal durch das Wort des Predigers, aber auch ohne Mittel kann er in das Herz kommen.“

Aus solchen Erwägungen versteht man, weshalb in der Schönstattfamilie die Überzeugung lebt, daß sie sich als ausgeprägtes Gotteswerk betrachten darf. An der Urform ihrer Selbstzeichnung hat sie nie gerüttelt. Selbst der Wortlaut ist stets derselbe geblieben. Auserlesenes Werk und Werkzeug in der Hand der Gottesmutter, das ist der Ehrentitel, den sie sich auf Grund ihres Werdens und Wirkens glaubt beilegen, festhalten und gegen jeden Angriff verteidigen zu dürfen. Auch dort, wo die abstrakte Formulierung einen bildhaften Ausdruck gefunden hat, steht die Idee des Gotteswerkes überragend im Vordergrund. So nennen wir Schönstatt eine große geheimnisvolle Kugel in Gottes Hand, von Ewigkeit geplant und in der Zeit nach dem Gesetz der geöffneten Türe stückweise entschleiert und durch seine Werkzeuge verwirklicht. Menschen haben sich diese Kugel, so wie Gottes Hand sie entworfen, entziffern lassen, um sie dann erst in eigene Hände zu nehmen und als historisches Gebilde gestalten zu helfen. Sie waren allezeit von der Überzeugung durchdrungen: Wenn der Herr das Haus nicht baut, bauen die Bauleute vergebens. Alle Pflanzung, die der himmlische Vater nicht gepflanzt hat, wird ausgerissen werden. Was aber – so sagt der Psalmist – der Herr der Heerscharen mit eigener Hand gebaut hat, das wird er wieder heimsuchen und ausbauen, und sei es auch mit Feuer verwüstet und mit der Axt ausgehauen worden.

Im Wort „auserlesen“ klingt das Staunen mit, daß Schönstatt als Ort und Familie, obwohl beides aus sich grenzenlos unansehnlich ist, ähnlich etwa wie Bethlehem oder die kleine Erde gegenüber den anderen riesigen Weltkörpern Gottes erbarmenden Blick auf sich herabgezogen und festgehalten hat. Es geht uns hier wie dem hl. Franz von Assisi, von dem die Fioretti in ihrer schlichten Sprache zu erzählen wissen:

Bruder Masseo wollte einmal Bruder Franz versuchen und fragte ihn wie im Spott: „Warum dir, warum dir?“ Franz fragte, was er damit meine. Der andere fuhr fort: „Ich möchte wissen, warum gerade dir die ganze Welt nachläuft und alle dich sehen, hören, dir gehorchen wollen. Du bist nicht schön von Gestalt, nicht gelehrt, nicht hochgeboren. Warum also läuft gerade dir die Welt nach?“ Da stand St. Franziskus still, blickte zum Himmel auf und stand lange unbewegt; dann pries er Gott und wandte sich an seine Gefährten: „Du willst wissen, warum mir, warum mir,

warum mir die Welt nachläuft. Das kommt von den Augen des Allerhöchsten, die allüberall auf Gute und Böse niederblicken. Nun haben die heiligsten Augen unter den Sündern keinen erblickt, der ärmer und elender gewesen wäre als ich. Und so hat Er für das wunderbare Werk, das Er auf Erden vorhat, mich erwählt, um Adel, Größe, Schönheit, Stärke und Weisheit der Welt zu beschämen, auf daß man erkenne, daß alles Starke und alles Gute von ihm ausgeht und nicht vom Geschöpf, und daß niemand sich vor Ihm rühmen kann. Wer sich aber rühmt, der rühme sich im Herrn, dem allein Ehre und Ruhm gebührt in Ewigkeit.“

Und wenn die Schönstattfamilie im Laufe der Jahre gewachsen ist und mancherlei Gutes tun durfte, so wiederholen wir voll Dankbarkeit das Wort, das Joseph Haydn bei Gelegenheit gesprochen. Es war am 27. März 1808. Des Meisters „Schöpfung“ erlebte in seiner Gegenwart in Wien die Uraufführung. Die majestätisch vertonte Stelle „Es werde Licht“ ist gespielt. Erst ergriffenes Schweigen, dann brausender Beifall des ganzen Hauses. Der 76jährige Meister sitzt da, das Auge voller Tränen. Dann erhebt er sich und dankt, er deutet nach oben und spricht mit zitternder Stimme: „Nicht von mir, das kommt von oben. Laus Deo, Gott sei die Ehre.“

„Werk der Mater ter admirabilis“ nennt sich die Schönstattfamilie. Sie will damit sagen: Gott hat sie durch die Gottesmutter ins Leben gerufen. Darum ist sie mit ihr auf Gedeih und Verderben verbunden, dessen wird sie sich in Kreuz und Stürmes-, in Kampfes- und Leidenszeiten bewußt. Dieses gegenseitige Abhängigkeitsbewußtsein gehört zum wesentlichen Grunderlebnis der Schönstattfamilie. Es wirkt sich in einer tiefgehenden und allseitigen Schicksalsverwobenheit aus und hat uns bisher siegreich aus allen Schlachten hervorgehen lassen. „Wir für dich und du für uns.“ Wir sorgen für deine Ehre und Verherrlichung und du nimmst unsere Ehre in deine Hand. Du sorgst für Existenzmöglichkeit und Fruchtbarkeit. Das besagt unser Zauberwort: Mater perfectam habebit curam, das durch unser Liebesbündnis mit der MTA erhöhte Wirkkraft erhalten hat. So reich sind wir dadurch im Laufe der Jahre beschenkt worden, daß wir mit dem Pfarrer von Ars bekennen können: „Ich habe schon so viel aus diesem Herzen geschöpft, daß es längst leer sein müßte wenn es nicht unerschöpflich wäre.“ So innig ist unser gegenseitiges Verhältnis geworden, daß wir ohne Bedenken das Wort der kleinen hl. Theresia wiederholen können: „Wenn ich die Königin des Himmels, und du Theresia wärest, so möchte ich Theresia werden, um dir huldigen zu können.“

Stets haben wir dieselbe Erfahrung gemacht wie der Pfarrer des Dorfes Torre Annunciata. Es war beim Ausbruch des Vesuvs im Jahre 1906. Unaufhaltsam wälzte sich die glühende Lavamasse dem Dorfe zu. Schon sind die ersten Häuser erreicht. Plötzlich steht der Pfarrer mit einer Marienstatue vor der brodelnden Masse, stellt die Figur nieder und betet laut: „Höre, du unsere liebe Frau, nun

hilf dir selbst und hilf uns. Wende das Verderben ab. Wenn nicht, dann muß dein Bild mit uns verbrennen.“ Die Geschichte erzählt: „Wie von überirdischer Macht gestaut, bleiben die Lavamassen zu Füßen der Himmelskönigin stehen, wenden sich seitwärts ab und strömen am Dorfe vorbei dem Meere zu.“

Nicht nur unser Sein, sondern auch unser Wirken verdanken wir ihr. Wir wollen nichts anderes sein als „Werkzeug“ in ihrer Hand. Sie darf mit uns machen, was sie will. In allen Situationen klingt es aus Herz und Mund: Wir wollen sehen, was Gottes Güte wieder für uns vorgesehen hat, welches Meisterstück seine Weisheit und Allmacht wieder liefern will. – Das Verhältnis zwischen Werkzeug und Werkmeister hat in der persönlich-subjektiven Ausprägung eine Entwicklung durchgemacht. Manchesmal stand das Ich stärker im Mittelpunkt, ein anderes Mal standen beide nebeneinander. Im ersten Fall hieß es: Ich mit Hilfe der Gottesmutter; im zweiten: sie und ich, wir beide miteinander. Im reifen Zustand steht der Werkmeister ganz im Vordergrund und das Werkzeug im Hintergrund. Sie wirkt durch uns und wir lassen uns von ihr gebrauchen und verbrauchen. Wie das gemeint ist, mag man aus dem Bekenntnis eines bekannten Komponisten schließen: „Als ich jung war und eben meine ersten Erfolge einheimste, sagte ich gerne und voll Bewußtsein meines Wertes: Ich. Später, als ich reifer wurde, sagte ich wohl: Ich und Mozart. Noch etwas später und noch reifer sagte ich: Mozart und ich. Und heute, wo man meine Kunst überall feiert und erhebt, heute sage ich nur noch eins: Mozart.“

(1953)

Unfähig zur Liebe?

Der Amerikaner Andy Warhol gilt als einer der für unsere Zeit charakteristischen Künstler. Vor nicht allzu langer Zeit gab er einer Reporterin ein Interview. Dabei kam, wie das in Amerika üblich ist, die Rede auch auf die privaten Lebensansichten und Lebensgewohnheiten des Künstlers, nicht zuletzt im Bereich von Liebe und Ehe. Was für Antworten gab der inzwischen fünfzigjährige Warhol auf die entsprechenden Fragen der Reporterin? Liebe, so ließ er sich vernehmen, sei einfach zu schwer und anspruchsvoll. Sie bedeute ja, sich ernsthaft auf einen anderen Menschen einlassen. Das aber sei anstrengend und lohne sich im übrigen nicht. Deshalb pflege er seinen Freunden zu raten, sich niemals zu verlieben. Die Reporterin hakte nach: Habe er in seinem Leben nie geliebt? Die Antwort: Nein, er sei von Menschen immer nur fasziniert worden. Die Menschen seien, wie vieles in der Welt, groß und schön. Aber sich verlieben? Das lehne er ab. Liebe könne man im Kino genießen; das sei leichter.

Diese im Grunde fürchterliche Absage an die Liebe, die Beschränkung auf den Kult des eigenen Ich, der Narzißmus, der keine Offenheit mehr für den anderen kennt, breitet sich als das Krebsübel der abendländischen Zivilisation immer weiter aus. Wie gewöhnlich findet ein solcher Trend bei den sensibelsten Menschen, den Künstlern, seinen deutlichsten und schmerzlichsten Ausdruck. Was Andy Warhol – in keineswegs oberflächlicher Manier, sondern sehr ernsthaft – von sich gab, bestätigt ein Blick auf die deutschsprachige Gegenwartsliteratur. Die Thematik einer ganzen Reihe von Romanen der letzten Jahre z. B. ist nicht das Zusammenfinden von Mann und Frau in Liebe und Ehe, sondern ihre Trennung, das Scheitern der Ehe, die Ehescheidung. In Peter Handkes Erzählung „Die linkshändige Frau“ erklärt eben diese eines Tages ihrem Mann, daß sie lieber allein leben möchte. „Für immer?“ fragt der Mann. „Ich weiß es nicht“, antwortet sie. „Nur weggehen wirst du und mich allein lassen.“ Tatsächlich verläßt der Mann sie und das gemeinsame Kind. In dem Roman des viel gelobten und freiwillig aus dem Leben geschiedenen Nicolas Born „Die erdabgewandte Seite der Geschichte“ geht es das ganze Buch hindurch um das Auseinanderleben eines Paares. Als es so weit ist, heißt es einfach: „Es tat überhaupt nicht weh. Es war wie der Traum, tot zu sein.“ Desgleichen schildern Romane wie der von Jurek Becker „Schlaflose Tage“, Wilhelm Genazino „Die Vernichtung der Sorgen“ und Gerhard Roth „Winterreise“ die Unfähigkeit von Menschen, eine Partnerschaft aufrecht zu erhalten und Krisen zu meistern.

Bezeichnend ist, daß es in diesen Romanen bzw. Erzählungen nach der erfolgten Trennung von dem bisherigen Partner für gewöhnlich nicht zum Versuch einer

erneuten Partnerschaft kommt. Es wird vielmehr das Alleinsein, die Isolation, gewählt. Man zieht die Bindungslosigkeit einer neuen Bindung vor. Im Grunde war schon die erste Partnerschaft von Unverbindlichkeit geprägt gewesen. Deshalb kann man von den Aussagen der heutigen Literatur her feststellen, daß ein partnerschaftlicher Zusammenschluß junger Menschen in wachsendem Maße nicht mehr als einen Versuch bedeutet, den man jederzeit beenden kann. Von daher ließe sich auch die Scheu erklären, eine begonnene Partnerschaft standesamtlich und kirchlich als Ehe zu besiegeln.

Worin werden die Ursachen für dieses Verhalten gesehen? Einmal wird auf die Entscheidungsschwäche, ja Entscheidungs- und damit Bindungsunfähigkeit der Partner hingewiesen (Genazino). Oder auf das Unvermögen, sich zu Gefühlen zu bekennen (G. Roth). Eine große Rolle spielt auch die Ablehnung des Kindes. Alles in allem ist es die krampfhaft, krankhafte Zentrierung auf das eigene Ich. Man möchte aus dem eigenen Leben etwas machen: das ist das vorherrschende Motiv, nicht jedoch der Dienst am anderen, an der Frau, am Kind. Man weiß nicht mehr, wie gültig das Wort der Bibel auch in dieser Hinsicht ist, daß, wer sein Leben gewinnen will, Bereitschaft und Mut haben muß, es zu verlieren. Vermutlich aber muß man noch weiter zurückgreifen, um dieses Phänomen der Unfähigkeit zur Liebe in seinen letzten Gründen zu verstehen. Man wird die „kosmische Kälte“ namhaft zu machen haben, den Schwund des Glaubens und die dadurch für den Menschen bewirkte „Abwesenheit“ Gottes. Wo Gott abwesend ist, gibt es keine Möglichkeit mehr, die Liebe als die Urgegebenheit und Urkraft hinter und in allen Dingen zu begreifen und selber von der Liebe ergriffen zu werden. In einer Welt ohne Gott bleibt dem Menschen nichts als die Einsamkeit. Schließlich verliert der Mensch ohne Gott sich selber, er weiß nicht mehr, wer er ist. Mit anderen Gemeinschaft zu bilden, wird nicht nur zu anstrengend, es wird unmöglich.

Heißt das nun, daß nach der Aussage heutiger Literatur der Mensch der Gegenwart in seiner Isolierung rettungslos verloren ist? Es gibt da noch andere Stimmen, die nicht überhört werden dürfen. Samuel Beckett, der bekannte englische Dramatiker, der vor allem durch seine Spiele „Warten auf Godot“ und „Endspiel“ zu weltweitem Ruhm kam, schrieb 1960 zwei „Bruchstücke“, die er erst im vergangenen Jahr zur Aufführung freigab. In „Bruchstück I“ treten ein Blinder und ein Lahmer auf, die sich zunächst zusammentun, um sich gegenseitig das Leben leichter zu machen. Dann aber packt sie die Verzweiflung. Der Lahme mit dem abgefaulten Bein möchte, daß sie gemeinsam ein Ende machen. Doch der Blinde tut nicht mit; er bringt es nicht fertig. Und warum nicht? Er gibt dem Lahmen gegenüber zu, daß er sein ganzes Leben hindurch unglücklich war. Dann aber setzt er hinzu: „Ich bin nicht unglücklich genug. Das war immer mein Unglück: unglücklich, aber nicht genug.“

Das Personal von „Bruchstück II“ besteht aus drei Personen, A, B und C. C soll Selbstmord begehen, indem er aus dem Fenster im fünften Stock eines Hauses

springt. A und B weisen in fortgesetzter Argumentation nach, daß sein Leben von jeher wertlos war und daß auch der Sternenhimmel, der sich im Vollmondlicht über sie wölbt, nichts weiter ist als ein Prozeß ständiger Kernverschmelzung, d. h. ein Prozeß ohne Herz und Sinn. Als B, um die Wirkung ihrer Worte auf C nachzuprüfen, sich weit aus dem Fenster beugt und C ins Gesicht blickt, da sieht er, daß C im Angesicht des Sternenhimmels am Weinen ist. Da zieht auch er sein Taschentuch hervor, weil ihm die Tränen kommen.

Was Beckett in den eindrucksvollen Kurzdramen sagen will, ist klar: Die Mächte, die den Menschen fast bis zur Selbsterstörung treiben, können, wenn es darauf ankommt, ihn doch nicht überwinden. Im entscheidenden Augenblick rührt sich in ihm eine Kraft, die dem Zug zum Nihilismus widerspricht und zur Kraft der Wende wird. „Unglücklich, aber nicht genug“: diese Lebensbilanz des Blinden macht deutlich, daß der Mensch nicht für das Unglück, sondern für das Glück geschaffen ist und daß der Glaube daran bei allem Unglück in der Tiefe seines Wesens lebendig ist. Und die Worte, die A zu B sagt, um C den Sturz aus dem Fenster schmackhaft zu machen: „Er ist hier nicht zu Hause, und er weiß es sehr gut“, genau sie sind es, die zum Ausdruck bringen, was C den Selbstmord unmöglich macht. Wir dürfen daraus folgern: Es rührt sich auch im Menschen von heute das Geschöpf und Abbild Gottes. Das bedeutet wohl auch: Es wird sich in ihm auch die Grundkraft der Liebe von neuem rühren, weil sie von der Schöpfung her als göttliche Gabe am Grunde seines Wesens unausrottbar anwesend ist. Darum brauchen wir auch in fast hoffnungsloser Situation die Hoffnung nicht fahren zu lassen. Was Gott als entscheidende Kraft in den Menschen eingepflanzt hat, bleibt stärker als alles, was der Mensch an Verderbnis über sich bringt.

Buchbesprechungen

MIT DEM NAMEN DES BARONS Friedrich von Hügel verbindet sich für die meisten Katholiken heute kaum mehr eine Vorstellung. Doch verdient es dieser Laientheologe, geboren 1852 und gestorben 1925, wenigstens in Führungskreisen des katholischen Laientums nicht ganz vergessen zu werden, hat er doch an einer der entscheidendsten Auseinandersetzungen der letzten hundert Jahre in der Kirche, am Modernismusstreit, teilgenommen und die damit für einen aufrichtigen Katholiken verbundene Prüfung vorbildlicher durchgestanden als einige der beteiligten Priester. Schon der äußere Lebenslauf des Barons vermag Interesse zu wecken. Seine Geburtsstadt war Florenz, wo sein Vater, aus rheinischem Adel stammend, kaiserlich-österreichischer Botschafter beim Großherzog von Toskana (damals noch ein selbständiger Staat) war. Seine Mutter war die Tochter eines schottischen Generals, die zur Zeit der Geburt ihres ältesten Sohnes noch der presbyterianischen Kirche angehörte. Der Vater hatte sie in Indien kennengelernt. 1859 siedelten die Eltern zunächst nach Brüssel und dann 1867 nach England über. Durch den Einfluß der Mutter kam es, daß der junge von Hügel als Brite aufwuchs und britischer Staatsbürger wurde. Mit 18 Jahren wurde er infolge einer Typhuserkrankung, die ihn bei der Beerdigung des Vaters in Wien befallen hatte, zunächst schwerhörig und schließlich so gut wie taub. Dieser Schicksalsschlag gab seinem Leben eine Wende nach innen, zur Religion. Er begann vor allem Theologie zu studieren, und zwar, da er wegen seiner Taubheit keine Vorlesungen besuchen konnte, als Autodidakt. Doch wurde er dabei kein Einsiedler. Vielmehr wuchs er schon bald in eine Vielzahl von internationalen Kontakten hinein, bei denen ihm die Beherrschung von vier Sprachen (Englisch, Französisch, Italienisch und Deutsch) und seine wirtschaftliche Unabhängigkeit sehr zustatten kamen. Einer der ersten, mit denen er in England Verbindung aufnahm, war der alte Kardinal Newman. Seine vorzüglichsten französischen Gesprächspartner waren der Historiker Louis Duchesne und Abbé Henri Huvelin, der bei der Bekehrung von Charles de Foucauld eine so bedeutsame Rolle gespielt hatte, und unter den deutschen Gelehrten jener Zeit Ernst Troeltsch, Rudolf Eucken und Friedrich Heiler. Dazu kamen eine

Reihe von Italienern, die er jedes Jahr bei seinen regelmäßigen Reisen nach Rom aufsuchen konnte. Unter ihnen befand sich für kurze Zeit der junge Eugenio Pacelli, der spätere Papst Pius XII.

Am bedeutendsten erwies sich der Kontakt mit einer Anzahl von Theologen, die im ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts die Bannerträger des Modernismus wurden, so mit Alfred Loisy, Maurice Blondel und George Tyrrell. Da er es recht eigentlich war, der diese Männer zusammenführte, bekam der Baron, vor allem nach dem Modernistentreffen 1907 im oberitalienischen Molveno, kurz vor der Veröffentlichung der Enzyklika „Pascendi“, den Beinamen „Laienbischof der Modernisten“. Im Zuge der Auseinandersetzung um den Modernismus geriet von Hügel zwar zeitweise in Gefahr, von Kirchenstrafen betroffen zu werden, doch geschah es dann nicht. Keines seiner Bücher wurde auf den Index gesetzt. Und als Kampfgefährten wie die oben erwähnten Loisy und Tyrrell von sich aus mit der Kirche brachen, blieb er in der Kirche – nicht weil er nicht den Mut zum Bruch aufgebracht hätte, sondern weil die Treue zur konkreten Kirche auch in Zeiten der größten Spannung mit der kirchlichen Autorität zu den unveräußerlichen Prinzipien seiner Theologie und seines Lebens als Christ gehörte. Der letzte Abschnitt seines Lebens (1910–1925) sah ihn denn auch nicht mehr so sehr in kritischer Einstellung, sondern in fruchtbarer Aufbauarbeit tätig, sei es als Berater im geistlichen Leben, sei es als theologischer Schriftsteller und wichtiger Wegbereiter der beginnenden ökumenischen Bewegung.

In dieses reiche, spannungsvolle Leben führt das unten angezeigte verhältnismäßig knappe Buch von Peter Neuner, einem Schüler des Münchener Ökumenikers Heinrich Fries, in vorzüglicher Weise ein. Neuner hat dabei den äußeren Gang dieses Lebens mit der Entwicklung von Hügels als theologischer Denker in lebendiger Einheit geschildert. Das Denken von Hügels läßt sich demnach in dreifacher Richtung charakterisieren: es ist erfahrungsorientiert, personbezogen und dynamisch. Entscheidend ist bereits der Grundansatz bei der religiösen Erfahrung. „Er begann seine Untersuchungen nicht beim Glaubensobjekt, sondern beim gläubigen Menschen, der persönlichen Frömmig-

keit, den Erfahrungen der Mystiker . . . Der einzelne ist hier nicht mehr allein die Anwendung eines allgemeinen Gesetzes, sondern die persönliche, individuelle Erfahrung wird die Basis, auf der das System des Glaubens aufruhrt . . . Als Repräsentant der Religion gilt hier nicht der Amtsträger, der Papst, der Bischof, der Priester, sondern der Heilige, der aus seiner persönlichen Erfahrung sein religiöses Leben gestaltet“ (S. 26).

Was von Hügel mit Erfahrung meinte, darf nicht mit subjektivem Erlebnis verwechselt werden; es ist nicht bloße Subjektivität, sondern Subjekt und Objekt mit dem beide verbindenden Denken in lebendiger Einheit. Hügel stellte sich mit dieser Betonung der Erfahrung gegen einen Rationalismus, der die Wirklichkeit, auch die des Glaubens, durch bloße Spekulationen erkennen zu können vorgibt. Da religiöse Erfahrung sich vorzüglich im Leben der Mystiker ereignet, wandte von Hügel sich dem Studium der Mystik zu und schuf sein Hauptwerk in zwei Bänden „The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genova and Her Friends“ (1. Aufl. 1908). Bei der Erfahrung ansetzen und sich von ihr nicht ablösen, das hieß für von Hügel auch, die Realität der geschaffenen Welt entsprechend zu beachten. Er war ein entschiedener Gegner eines supranaturalistischen Verständnisses des Christentums und ein engagierter Vertreter und Förderer des In- und Miteinander von Natur und Gnade. „Es gibt keine Gnade ohne die Natur als Grundlage, Anlaß und Material, und es gibt keine Natur ohne Gnade“ (S. 140f.). Und: „Der Mensch ist niemals so wahrhaft aktiv, so wirklich er selbst, als wenn er am meisten von Gott in Besitz genommen wird“ (S. 139). Zugleich aber muß der Mensch sich in der Welt engagieren. Erst dieses Engagement macht ihn zur Person: „Person im Hügelschen Sinne wird, indem sie mit der ihr entgegenstehenden Welt in Kontakt tritt und an ihr ihre Erfahrungen macht“ (S. 43).

Es war der Denkansatz bei der Erfahrung, der von Hügel zu den Bestrebungen des Modernismus Zugang finden ließ. Im Modernismus ging es ja darum, die Distanz zwischen christlicher Religion und modernem Leben zu überwinden und die Erfahrung der modernen Welt und ihrer Wissenschaft in die Theologie einzubringen. Die damals herrschende neuscholastische Theologie konnte, weil sie an der Wirklichkeit vorbeiging und in steriler Isolation vollzogen wurde, nicht seinen Beifall finden. „Die traditionelle Theologie geht . . . vom Ganzen des kirch-

lichen Systems aus. Der einzelne erscheint dadurch als Christ, daß er sich diesem System einordnet. Der entscheidende religiöse Akt ist der Gehorsam gegenüber dem Amtsträger als dem Repräsentanten der Kirche“ (S. 26).

Wenn es trotz dieser verschiedenen Grundpositionen auch in der Zerreißprobe des Modernismusstreites nicht zur Trennung von Hügels von der Kirche kam, so lag das u. a. auch daran, daß in seiner Theologie der Fall einer solchen Spannung und Probe vorgesehen ist. „Spannungen zwischen der individuellen, persönlichen Frömmigkeit und den amtlichen Erfordernissen in jedem sozialen Gebilde und also auch in der Kirche“ sind für Hügel „unvermeidlich“ (S. 56). In jeder Religion und so auch im Christentum gibt es drei Elemente, die wesentlich zu ihr gehören: das institutionelle, das wissenschaftliche und das mystische Element. Oft genug liegen sie im Kampf miteinander. Doch muß man immer an ihrer Einheit festhalten. Die einzelnen Elemente müssen im Gleichgewicht gehalten und im Miteinander zu einer möglichst umfassenden Fülle entwickelt werden. Durch Vereinseitigung oder gar Abspaltung würde aus dem, was das Wesen der Religion ausmacht, ihr „Unwesen“ (S. 102). So blieb von Hügel in der Kirche, und nicht bloß als Randsiedler, sondern als Mann einer tiefen und reifen Frömmigkeit. Sein Lebensweg als Christ, so einmalig er ohne Zweifel war, hat den Christen, insbesondere den Laien unserer Tage, nicht wenig zu sagen. *Peter Neuner, Religion zwischen Kirche und Mystik. Friedrich von Hügel und der Modernismus, Frankfurt am Main 1977: Verlag Josef Knecht, 158 S., kt., DM 19,80.*

E. Monnerjahn

NICHT WENIGE SEINER LIEDER finden sich auch im neuen „Gotteslob“, dem Gesang- und Gebetbuch der deutschen Diözesen, und sie gehören noch immer zu den schönsten: „Zu Bethlehem geboren“, „Bei stiller Nacht zur ersten Wacht“, „Ist das der Leib, Herr Jesus Christ, der tot im Grab gelegen ist“ u. a. m. Das Leben Friedrich von Spees ist dagegen kaum bekannt. Man weiß zumeist noch, daß er gegen den Hexenwahn seiner Zeit ankämpfte und zu diesem Zweck ein Buch in lateinischer Sprache schrieb, die „Cautio criminalis“, eine Warnschrift also an die Richter, die sogenannten „Hexen“ nicht leichtsinnig zum Tode zu verurteilen. Dabei handelt es sich um ein Leben, das durchaus einer genaueren Kenntnis wert ist. Schon das Sterben des Pater

von Spee macht deutlich, daß es sich bei ihm um einen ausgeprägten, reifen christlichen Charakter handelt: Er opferte sein Leben auf im Dienste verwundeter Soldaten während des Dreißigjährigen Krieges und starb in Trier, erst 44 Jahre alt. Daher verweist man gerne auf eine Lebensbeschreibung, die aus der Feder des früheren deutschen Botschafters in Kanada und Australien Joachim-Friedrich Ritter stammt. Das Buch schildert zunächst Herkunft, Ausbildung und erste priesterliche Tätigkeit des 1591 in Kaiserswerth bei Düsseldorf geborenen und 1522 in Mainz zum Priester geweihten Jesuiten. Ein zweiter Teil ist der Tätigkeit Pater Spees als Seelsorger, Gymnasial- und Universitätslehrer in Paderborn, Köln und Peine/Niedersachsen gewidmet. Als Hauptfrucht entsteht in diesen Jahren sein „Güldenes Tugendbuch, das ist Werck und Übung der dreyen Göttlichen Tugenden, des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, Allen Gottliebenden, andächtigen, frommen Seelen, und sonderlich den Kloster- und Weltgeistlichen Personen sehr nützlich zu gebrauchen“, wie der Titel in der damals üblichen umständlichen Sprache des Barock lautet. Den Höhepunkt der Lebensbeschreibung bildet selbstverständlich Spees Einsatz zugunsten der als Hexen in jenen Jahrhunderten unschuldig angeklagten, verurteilten und verbrannten Frauen (zuweilen auch Männer), der in der Abfassung der „Cautio criminalis“ gipfelt.

Wir haben heute kaum noch eine Vorstellung, wie es damals diesen armen Menschen erging. Auf bloße Verdächtigungen hin in die unerbittliche Maschinerie eines Prozesses hineingeraten, gab es kein Entrinnen mehr. Mit der Folter in ihren verschiedenen, sich verschärfenden Stufen ließ sich alles erreichen. Ritter beschreibt es im Anschluß an einen Text von Pater Spee so: „So gesteht die gefolterte Hexe oder sie gesteht nicht, in jedem Falle ist es um sie geschehen. Gesteht sie, so wird sie als geständige Schuldige zum Feuertod verurteilt; gesteht sie nicht, so wird die Folter drei-, viermal wiederholt. Wenn sie dann unter der Tortur vor Schmerzen die Augen verdreht oder sie starr auf einen Fleck heftet: das sind neue Beweise. Verdreht sie die Augen, so heißt es: Seht ihr nicht, wie sie ihren Buhlen, den Teufel, sucht? Hefet sie die Augen starr auf einen Fleck: Schaut, sie hat ihn schon gefunden, sie sieht ihn ja an! Bricht die Gefolterte trotz mehrmaliger Folter ihr Schweigen immer noch nicht, verzerrt sie im Anknäpfen gegen die Schmerzen das Gesicht, wird sie ohnmächtig, dann sagt man, sie lache, sie schlafe unter der Folter, sie gebrauche einen Schweige-

zauber und sei nun um so mehr als schuldig überführt“ (S. 62).

An dem Kampfe Pater Spees gegen dieses schreckliche Unwesen ist nicht zuletzt bemerkenswert der Widerstand, auf den er bei einer gewissen Theologie und bei Mitbrüdern aus der eigenen Gesellschaft Jesu stieß. Die Theologen stützten sich auf die Schriftstelle Exodus 22, 18, wo es heißt: „Die Zauberer sollst du nicht leben lassen.“ Damit war für sie unumstößlich bewiesen, daß es Zauberer und Zauberei gibt, die auf einen Bund mit dem Teufel zurückgeht und daher Abgötterei ist. Zauberei und Hexerei leugnen hieß für sie zugleich, Existenz und Wirksamkeit des Teufels bestreiten. Pater Spee vermied es geschickter Weise, die theologische Frage der Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Hexerei zu erörtern. Dabei war er persönlich der Ansicht, noch nie eine zum Tod verurteilte angebliche Hexe zum Scheiterhaufen begleitet zu haben, die wirklich schuldig gewesen wäre (S. 57). Vor allem drei seiner Mitbrüder in Köln, die gerade damals, als Spees Warnschrift erschienen war, in einer neuen Hexenjagd engagiert waren, griffen ihn an. Einer von ihnen ließ überall verbreiten, er werde das Buch auf den Index der verbotenen Bücher bringen (S. 73). Dazu kam es indes nicht. Vor allem der Generaloberer in Rom, Pater Mutius Vitelleschi, behielt einen ruhigen Kopf. Auch die Tatsache, daß die „Cautio criminalis“ ohne Druckerlaubnis der Ordensoberen anonym veröffentlicht worden war, konnte ihn nicht veranlassen, gegen Pater Spee besondere Maßnahmen einzuleiten. Dieser wurde vielmehr voll rehabilitiert und brauchte sein Werk nicht zu widerrufen. So konnte es seine segensvolle Wirkungsgeschichte beginnen.

Joachim-Friedrich Ritter, Friedrich von Spee. Ein Edelmann, Mahner und Dichter, Trier 1977: Spee-Verlag, Ln., 203 S., DM 34,80.

E. Monnerjahn

ALLE VORHERSAGEN MITTE DER 60er Jahre, daß es sich bei dem Geschäft mit „Sex“ und „Porno“ lediglich um eine schnell wieder verebbende Welle („Sexwelle“) handele, werden durch die Entwicklung der letzten zehn Jahre Lügen gestraft. Nachdem nämlich eine ungeheure Konsolidierungsphase in dieser Branche eingesetzt hat, zeigt es sich, daß sich der Bundesbürger auch weiterhin mit einer ständig steigenden Flut von rosaroten Sexshops, enthüllenden Filmen und Illustrierten auseinanderzusetzen hat. Er erträgt dieses Phänomen

größtenteils mit Gelassenheit und „Toleranz“. Hatte man ihm doch immer wieder eingeredet, daß er sich schon längst von falscher Scham und anezogener Prüderie hätte befreien sollen, den Hindernissen des „wahren Glücks“. Selbst der ideologische Überbau sozialistischer Prägung wurde geliefert, sexuelle Freilebigkeit als Emanzipation der Arbeitnehmer und somit als „Aktivierung des gesellschaftlichen Veränderungspotentials“ (Kentler, H.) deklariert. Daß hier besonders der suggestible Jugendliche angesprochen wurde und wird, ist offensichtlich. Angesichts dieser Situation lassen sich bei vielen christlichen Eltern und Erziehern vor allem zwei Tendenzen feststellen: Aufgeregte Polemisierung gegenüber einer dekadenten Gesellschaft oder weitgehende Ignoranz der Problematik verbunden mit größeren Tabuierungsversuchen. In dieser Situation weist J. M. Blank von der Gemeinschaft der Schönstätter Marienbrüder einen dritten, verantwortungsvolleren Weg.

In der unten angezeigten Schrift geht der in der Jugenderziehung erfahrene Autor auf die Fragen und Nöte der Heranwachsenden ein. Sein Erziehungsziel ist es, den männlichen Jugendlichen anzuhalten, die Antworten zum Thema Sexualerziehung nicht aus der „Bravo“-Lektüre o. ä. zu erwarten, sondern in der meditativen Begegnung mit Gott zu erfahren. Er will primär den kritisch aufgeweckten Jugendlichen erreichen, ihm konkrete Hilfestellung und Anleitung zur religiös-charakterlichen Lebensgestaltung bieten. Blank grenzt also seinen Leserkreis bewußt ein. Nicht jeder Heranwachsende soll durch diese Schrift erreicht werden, sondern jene, die es ernst meinen mit der Selbsterziehung, die bereit sind, sich gläubig auf die Begegnung mit Gott einzulassen und nach dem Ideal der Reinheit und Freiheit streben. Er fordert den Leser auf: „Komm, geh mit! Entscheide Dich! Gehen wir zu Ihm“ (S. 7).

Werden auf den ersten Seiten des handlichen Büchleins die Grundpositionen und Voraussetzungen dem Leser genannt (S. 5–11), so beginnt auf S. 12 ein kurzer Bericht aus der Zeit. Dem Leser wird eine bestimmte Situation vor Augen geführt. Auf der nächstfolgenden Seite wird jeweils diese konkrete Situation im Gespräch mit Gott so durchmeditiert, daß zunächst ein Leitsatz angegeben ist und Gedanken dazu in kurzen, ansprechenden Sätzen formuliert werden, die schließlich in ein Gebet münden. Nicht mehr als eine Anregung sollte pro Tag durchbe-

tet werden (S. 6f.). Bis S. 35 (12. Tag) befaßt sich der Autor mit dem Wert der Reinheit, wie er an der Person der Gottesmutter aufleuchtet, um dann im zweiten Abschnitt (S. 38–49, 18 Tage) auf die harte Kleinarbeit einzugehen, die die Verwirklichung dieses Ideals erfordert. Zuletzt behandelt der dritte Abschnitt die Würde des Menschen, den Umgang mit ihm, die Treue im kleinen und die Bedeutung des Vertrauens zum Vater-Gott. Diese drei Abschnitte werden jeweils durch kurze Grundorientierungen (S. 37, 51, 73) unterbrochen. Sie rufen dem jugendlichen Leser die Werthaftigkeit seines Tuns nochmals in Erinnerung. Es schließt sich ein informatives Literaturverzeichnis an, das Aufklärungsschriften, Lebensbeschreibungen sowie Texte zur Lebensgestaltung und Meditation enthält.

Blank versteht es, den Prozeß des Wachsens und Reifens beim Leser bewußt zu machen und meditativ zu reflektieren – dies ganz im Sinne der originellen Erziehungsmethode Pater Kentenichs. So hält er gleich zu Anfang die jungen Menschen an, das persönliche Ideal zu suchen, sich selbst zu erkennen. „Immer werden junge Menschen von hohen Bildern und Idealen angeockt. Wovon träumst du?“ (S. 5). Er führt den Jugendlichen zum selbständigen Denken, zur eigenen Initiative und zum Gebet, um ihm durch Eigentätigkeit zu einer ausgeprägten Persönlichkeit zu verhelfen. „Denke lange über alle Teile des Gebetes nach. Vielleicht müssen wir es ändern? Was meinst du?“ (S. 13).

Dem Autor liegt an einem partnerschaftlichen Verhältnis zwischen ihm als Erzieher und dem Leser als zu Erziehenden. Deshalb nimmt er den Leser ernst, teilt seine Fragen, unterstützt ihn in seinem Streben. Auch darin erweist er sich als gelehriger Schüler Pater Kentenichs. Die Partnerschaft wird nicht als gleichgewichtiges Verhältnis verstanden, sondern als Bejahung des personalen Gegenübers sowie als Wille, von einander zu lernen. Dies bedeutet nicht zuletzt die ständige Bereitschaft, die jeweilige psychologische Gegebenheit und Entwicklung des Gegenübers zu beachten. Blank holt den Jugendlichen dort ab, wo er steht. – Einige Fotografien lockern nicht nur die Meditation auf, sondern erleichtern das Hineinleben in den Text.

Johannes M. Blank, Gefordert – geprüft – gemeistert. Meditationen zur Lebensgestaltung für Jugendliche, Leutesdorf 1979: Johannes-Verlag, 80 S., DM 3,90.

Manfred Gerwing

