

REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

ZEICHEN DER ZEIT

Geburtswehen einer neuen Kirche

Rainer Birkenmaier

Evangelisierung (II)

Hans M. Czarkowski

Der neue Auftrag
für die Kirche in Lateinamerika

Libero Gerosa

„Urcharisma“ und kirchliche Bewegungen

Lernschritte in der Gebetsschule
von „Himmelwärts“ (III)

Bischof Heinrich Tenhumberg zum Gedächtnis

BUCHBESPRECHUNGEN

ZEICHEN DER ZEIT	
Geburtswehen einer neuen Kirche	97
Rainer Birkenmaier	
Evangelisierung (II)	
Der Beitrag Schönstatts	100
Hans M. Czarkowski	
Der neue Auftrag	
für die Kirche in Lateinamerika	112
Libero Gerosa	
„Urcharisma“ und kirchliche Bewegungen	122
SCHÖNSTATT SPIRITUELL	
Lernschritte in der Gebetsschule von	
„Himmelwärts“ III (P. Wolf)	132
SCHÖNSTATT INTERNATIONAL	
Bischof im Spannungsfeld der nachkonziliaren Kirche	
Heinrich Tenhumberg zum Gedächtnis (H. Gebert)	134
BUCHBESPRECHUNGEN	142

REGNUM · Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

ISSN 0341-3322

Verleger: Schönstatt-Patres Deutschland e. V.

Verlagsanschrift: Patris Verlag, Postfach 11 62, D-5414 Vallendar-Schönstatt

Redaktionskomitee: Barbara Albrecht, Rainer Birkenmaier, Günther M. Boll (verantwortlich),
Lothar Penners, Herta Schlosser, Angel L. Strada

Anschrift

der Redaktion: Patris Verlag – Redaktion Regnum – Postfach 11 62, D-5414 Vallendar

Herstellung: Limburger Vereinsdruckerei GmbH, Limburger Straße 45,
6250 Limburg/Lahn 4

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

REGNUM erscheint vierteljährlich. Preis des Abonnements: Inland DM 22,40 + DM 1,40 Porto. Ausland DM 22,40 zzgl. DM 2,40 Porto. Preis des Einzelheftes DM 6,00 + Porto.

ZEICHEN DER ZEIT

GEBURTSSWEHEN EINER NEUEN KIRCHE. Die Kirche in Mitteleuropa wurde in den letzten Monaten von heftigen Krisen geschüttelt. Noch kann niemand ermessen, welche Auswirkungen dieser Vorgang haben wird, aber man kann ahnen, daß er einen tiefgehenden Vertrauensschwund in weiten Kreisen des Klerus, aber auch des gläubig-engagierten Kirchenvolkes mit sich gebracht hat. Im Unterschied zu früheren krisenhaften Vorgängen der Nachkonzilszeit scheint jetzt tatsächlich der Kern unserer Gemeinden und geistlichen Gemeinschaften berührt.

Wie würde Pater Kentenich in dieser Situation reagieren? Aus seiner jahrzehntelang festgehaltenen Grundeinstellung und dem lebendigen Schatz der Überlieferung kann man wohl die Richtung seiner Reaktion erheben.

Eine erste Feststellung drängt sich auf im Blick auf die hochgehenden Wogen emotionaler Beteiligung in Empörung und kritischer Stellungnahme: im Wissen um die Suggestibilität unserer mediengesteuerten Gesellschaft riet Pater Kentenich immer zu *ruhigem Abwarten*, bis sich die Wasser etwas verlaufen haben, um zu einem sachlichen und ausgewogenen Urteil zu kommen. Die jüngsten Erfahrungen etwa der „Gorbimanie“ und der brutalen Ernüchterung durch die Reaktionen der chinesischen Führung sollten uns zu denken geben: erste Sachkenner (wie A. Sacharow) raten zu Zurückhaltung und verweisen darauf, wie selektiv die Medienberichterstattung über das kommunistische Regime in China hierzulande über viele Jahre hin gewesen ist. Mündiges Christentum und reife Mitverantwortung für die Kirche verfallen nicht so leicht einem Einstimmen in den Chor der erregten Kritiker – ohne deswegen die Augen zu verschließen vor der Realität.

Aber eben: was ist die Realität? Da kommt eine zweite Dimension der Einstellung Pater Kentenichs ins Spiel: er sieht die Einzelphänomene immer im *Zusammenhang großräumiger Entwicklungen*. Ohne ins Detail gehen zu können, sollen wenigstens einige der Spannungsfelder der nachkonziliaren Kirche in ihrem Wachstumsprozeß am Ausgang des zweiten Jahrtausends christlicher Zeitrechnung genannt werden. Da ist einmal die *Spannung zwischen stark ausgeprägter Zentralisation und einer immer notwendiger werdenden Dezentralisation* in einer Kirche, die mehr und mehr Weltkirche wird. Die Ortskirchen haben sich regional immer stärker eigenständig profiliert (am deutlichsten bisher in Lateinamerika, aber auch in Afrika, wie die angekündigte afrikanische Bischofssynode zeigt, und auch in Asien). Es ist eine Jahrhundert-Aufgabe, zwischen diesen beiden notwendigen Polen der einen Kirche Christi unter dem einen Hirten zu einem neuen Gleichgewicht zu finden. Es ist kein Wunder, daß dieses neue Gleichgewicht noch nicht gefunden ist. Langer Atem und die Bereitschaft, gemeinsam zu suchen und aufeinander zuzugehen, sind gefordert. Ein weiteres Spannungsfeld ist mit

diesem verbunden, hat in den letzten Monaten die öffentliche Diskussion beherrscht: die Frage nach einem *neuen Stil von Autoritätsausübung und mitverantwortlichem Gehorsam*. Nach seiner Rückkehr aus dem von der kirchlichen Autorität verfügten Exil und im Blick auf das Konzil sagte Pater Kentenich: „Die Art, wie die Autorität in den verflornten Jahrhunderten ausgeübt worden ist, nähert sich einer ausgesprochen harten Diktatur. Woher das kommt? Offenbar daher, weil – historisch betrachtet – damals der Autoritätsbegriff stark mitbestimmt worden ist durch das alte römische Recht, aber auch gleichzeitig durch die Diktaturgelüste der alten Fürsten. Alle diese zeitgemäßen Strömungen sind aufgefangen worden von der Kirche und haben die Anwendung von Autorität mitbestimmt. Wir haben am eigenen Leibe drastisch erlebt, wie kirchliche Autorität sich auswirken konnte... Und heute eine ungemein starke Umakzentuierung. Wissen Sie, schon allein der Gedanke, daß wir familienhaften Gehorsam auf die Fahne geschrieben und vom Gehorsam verlangt, daß zu seinem Wesen Freimut gehört, ist bereits eine vollkommene Absage an die Art des Gehorsams, wie sie vorher in der Kirchengang und gäbe war... Sie dürfen sich aber durchaus nicht verwundern, daß heute die Freizügigkeit auf der ganzen Linie übertrieben wird. Denn so, wie heute von der Freiheit und dem Freimut Gebrauch gemacht wird, ist eine Gemeinschaft nicht möglich. Da braucht nicht einmal eine göttliche Autorität im eigentlichen Sinne dahinter zu stehen wie in der Kirche, auch Autorität als Ordnungsprinzip verlangt wesentlich mehr an Unterwürfigkeit, als das heute allseits und allerorten vielfach getätigt wird. Daß hier alles über die Ufer schäumt, darf Sie nicht wundern. Das darf uns aber jetzt nicht hindern, immer wieder die Parole auszugeben, daß Autorität wieder Autorität wird.“

Was hier im lockeren Vortragsstil angesprochen ist, stellt eine der Grundüberzeugungen Pater Kentenichs dar, die er nicht nur sein Leben lang festgehalten hat, für die er vielmehr eine besondere Sendung erhalten zu haben glaubte. Ihre metaphysisch gestraffte Form hat sie in dem von ihm vertretenen „Regierungsprinzip“ erhalten, in dem er die traditionelle Überzeugung einer gläubigen Metaphysik mit den epochalen Herausforderungen einer gewandelten psychologischen und soziologischen Situation zu verbinden suchte: „*Autoritär im Prinzip, demokratisch in der Anwendung*“. Gerade in der augenblicklichen Krisensituation der Kirche könnte ein tieferes Verständnis seines Anliegen *so etwas wie eine „dritte Kraft“* entbinden, die über die unheilvolle Polarisierung in der Kirche hinausweisen und den Weg in eine neue Zukunft der Kirche freimachen könnte. Einem zu einseitig demokratisch eingestellten Lebensgefühl gegenüber hält der erste Teil des Prinzips fest daran, daß es wirkliche Autorität gibt, die nicht zuerst und zuletzt von der Zustimmung des „Volkes“ abhängt. Andererseits war Pater Kentenich davon überzeugt, daß die Autoritätsträger in der Ausübung ihres Dienstamtes auf die mitverantwortlich geäußerte Meinung ihrer Untergebenen hören und sie in ihre Entscheidungs-

findung einbeziehen müssen. Das war für ihn der klar erkennbare Gotteswille für unsere Zeit, wie er in der Zeitenstimme eines demokratischen Grundzuges erkennbar wird. Es wird etwas dauern, bis sich die Substanz seines Regierungsprinzips als ausgewogene Synthese sich widerstreitender einseitiger Tendenzen durchgesetzt haben wird.

Zwei Erkenntnisse drängen sich nach diesem raschen, natürlich nicht alle Aspekte erfassenden Durchblick auf. Einmal: Pater Kentenich blieb nicht bei punktuell erfaßten Ereignissen hängen, sondern begriff sie als Ausdrucksformen eines epochalen Wachstumsvorgangs, den er in seiner inneren Ausrichtung erfassen und unterstützen wollte. Und das ist das zweite: ihm stand das *visionäre Zukunftsbild einer neuen Kirche* lockend und fordernd vor Augen – einer Kirche, die arm und demütig, familienhaft geeint und missionarisch, vom Heiligen Geist sich führen läßt. An diesem Zukunftsbild hielt er gläubig fest. Alle leidvollen Erfahrungen verstand er als menschlichen Beitrag in dem schmerzlichen Vorgang der Geburt einer erneuerten Kirche.

GMB

Rainer Birkenmaier

Evangelisierung (II)

Der Beitrag Schönstatts

Die Evangelisierung ist eine befreiende und mutmachende Perspektive des kirchlichen Lebens und Handelns. Das Evangelium hat in sich die Verheißung und Kraft, daß es alle Lebensverhältnisse umwandelt. Diese Umwandlung beginnt bei der Kirche selbst; durch die Evangelisierung wird das Leben der Christen und der Gemeinde erneuert und dynamisiert.

LEBENSVORGANG

Die Grenze und Gefahr des Begriffes „Evangelisierung“ besteht wohl in folgendem Mißverständnis: Das Evangelium wird als Buch, als Glaubenslehre oder christliche Lebensordnung verstanden, die es nun in eine ungläubige Welt hinein zu propagieren gilt. In dieser Perspektive wären die Christen diejenigen, die das Evangelium „besitzen“, um es anderen als Lehre oder Vorschriften zu bringen. Dieses Mißverständnis führt u. a. dazu, daß die Christen sich nicht in einen Dialog mit den Anliegen der Menschen einlassen, sondern ständig in der Gefahr stehen, als Besservisser und Rechthaber von außen an die Menschen etwas herantragen zu wollen. Die Erfahrung zeigt, daß dieser Weg immer weniger Erfolg bringt und bringen kann.

Das Evangelium ist primär nicht eine Lehre, eine moralische Lebensordnung oder gar nur ein Buch, sondern es ist – um einen von Pater Josef Kentenich häufig gebrauchten Begriff zu verwenden – ein „Lebensvorgang“, die vitale Erfahrung einer frohmachenden Wirklichkeit. Das Evangelium vom Reich Gottes ist nicht hier oder da zu fassen, einzugrenzen oder zu konservieren; es ist mitten unter den Menschen und ereignet sich so ähnlich, wie wenn ein Vermißter gefunden, ein Kranker geheilt oder ein Gefangener befreit wird. Die frohe Nachricht von solchen Taten Gottes verbreitet sich als „Meldung“, die von Mund zu Mund weitergegeben wird und dazu einlädt, in ähnlicher Weise Gott an sich handeln zu lassen. Das Evangelium ist etwas Lebendiges, das sich nur in der Form des Säens, Keimens, Wachsens und Fruchtbringens ereignet. Was die Urkirche erfahren und ins Wort der Schrift gebracht hat, kann mit den Getreidekörnern verglichen werden, die in der Scheune gesammelt sind. Dieses Getreide ist zwar lebensfähiger Same, aber sein Leben ist nicht aktuiert. Erst wenn der Same in den Boden fällt und keimt, wenn er wächst und Frucht bringt, ereignet sich wirkliches, lebendiges Leben. Das Problem der Kirche heute ist nicht, daß ihr guter Same fehlt. Die Scheunen der Geschichte, der Bibliotheken und Gotteshäuser sind übervoll davon. Aber es

fehlt die Fähigkeit, den Boden vorzubereiten, den Samen des Evangeliums hineinzulegen und ihn zum Keimen und Wachsen zu bringen. Das Evangelium will wieder zum Ereignis, zur lebensmächtigen Erfahrung werden, die sich „wie von selbst“ (Mk 4,28) ausbreitet und das Leben der Menschen verändert. Die Kirche sucht das Tätigkeitswort zu „Evangelium“, sie sucht Wege, wie der Glaube zum Leben wird und so das Leben der Menschen und die ganze Kultur wie ein Lebens-Ferment durchdringt.

Die kirchliche Öffentlichkeit, Bischöfe und Papst erwarten von den neuen geistlichen Bewegungen, daß sie bei dieser Suche einen entscheidenden Beitrag leisten. Hat man vor noch wenigen Jahren die geistlichen Bewegungen oft eher als private Spielwiese oder spirituelle Clubs betrachtet, so setzt sich langsam die Einsicht durch, daß in diesen Gemeinschaften und Bewegungen Wachstumsvorgänge und vitale Aufbrüche vorhanden sind, während zur selben Zeit sich ein „Verdunstungsprozeß“ kirchlichen und religiösen Lebens ereignet. Vielleicht lehrt die Not nicht nur beten, sondern auch sehen, was der Geist Gottes im stillen gewirkt hat. Könnte es sein, daß gerade die Erfahrungen geistlicher Bewegungen geeignet sind, der Kirche im großen zu helfen, daß das Evangelium und der Glaube wieder zu einer lebensverändernden Macht wird?

DER BEITRAG SCHÖNSTATTS

Der Beitrag Schönstatts – und analog auch anderer geistlicher Aufbrüche – kann nun allerdings nicht darin bestehen, ein neues, zeitgemäßerer Evangelium zu finden, das die Menschen erreicht. Er besteht nicht – um im Bild zu bleiben – darin, eine neue Getreidesorte zu züchten oder den Samen zu vermehren. Auch darf er nicht in fertigen Rezepten oder Methoden erwartet werden, sondern eher in einem Vorgang, in einem Lebensaufbruch, in dem das Evangelium zum Leben wird. Es ist nachdrücklich davor zu warnen, von den geistlichen Bewegungen zu erwarten, daß sie nun schnell pastorale Erfolgsstrategien anbieten und Lücken füllen können, nachdem viele andere Ansätze, Initiativen und Methoden sich leergelaufen haben oder jedenfalls den Kern der gegenwärtigen Problematik nicht lösen konnten. Solche Erwartungen könnten einerseits für die geistlichen Bewegungen zur Versuchung werden, nun das Heft in die Hand zu nehmen, andererseits können sie nur zu gegenseitigen Enttäuschungen führen. Der Beitrag Schönstatts liegt nicht auf der gleichen Ebene wie z. B. ein Neuansatz in der Gemeindekatechese oder wie eine pastoraltheologische Umakzentuierung. Nach eigenem Verständnis stellt die Bewegung einen geistgewirkten Lebensaufbruch und damit eine prophetische Herausforderung dar, die bestehende kirchliche Verhältnisse grundlegend umgestalten will und sich nicht so schnell in den kirchlichen Alltag vereinnahmen läßt. Schönstatt gilt deshalb – ähnlich wie z. B. auch die charismatische

Gemeinderneuerung – für nicht wenige eher als sperrig und so eigengeprägt, daß in der kirchlichen Öffentlichkeit wenig in diese Richtung geschaut wird, wenn Wege für die Erneuerung der Gemeinden und für die Verlebendigung des Evangeliums gesucht werden. Initiativen und Modelle, die weniger grundsätzlich ansetzen und weniger Eigenprägung aufweisen, haben es bezüglich der Akzeptanz bei Klerus und Gemeinde leichter als profilierte geistliche Aufbrüche.

Bei der Darstellung des Beitrags Schönstats zur Evangelisierung könnte man verschiedene Wege gehen. Es wäre einerseits interessant und wertvoll, zu den einzelnen Elementen der Evangelisierung, wie sie im ersten Teil dieses Artikels skizziert wurden (vgl. Heft 1/1989), entsprechende Parallelen und Antworten zu suchen. Dies könnte zu interessanten und wichtigen Einsichten führen. Die Gefahr dieser Vorgehensweise wäre aber, daß wiederum nur Endprodukte eines Lebensvorganges wahrgenommen und in Beziehung zur derzeitigen kirchlichen Situation und Aufgabenstellung gesetzt werden. Es könnte sogar sein, daß es bei dem Aufzeigen der Parallelen bleibt und nur konstatiert wird: das hat Schönstatt auch. Bei diesem Weg wird es vermutlich nicht zu einer Begegnung und Befruchtung kommen, die einen neuen Lebensvorgang initiiert. Der eigentliche Beitrag Schönstats käme so vermutlich nicht zum Tragen. Es empfiehlt sich ein anderer Weg: Wenn Schönstatt wesentlich ein geistgewirkter Lebensvorgang und Neuaufbruch des Lebens ist, dann kann der Beitrag zur Evangelisierung letztlich nur darin bestehen, daß dieser Lebensaufbruch selbst zu Wort kommt oder sich in die Kirche hinein erweitert und Leben weckt. Das kann nicht bedeuten, daß sich Schönstatt nur ausbreiten will in der Kirche; das wäre ein ungeistliches Unternehmen. Der Beitrag besteht aber doch darin, daß sich das entstandene Leben aus seiner eigenen Ursprünglichkeit heraus in einem lebendigen und spannungsvollen Prozeß hineingibt in die bestehenden Verhältnisse, um sie zu befruchten, zu inspirieren und zu erneuern, aber auch um selbst zu empfangen und zu wachsen. In diesem Sinne ist Schönstatt zusammen mit anderen geistlichen Bewegungen eine Provokation des Hl. Geistes, der Bestehendes nicht nur verbessert, sondern der neues Leben schafft. Wer den Beitrag Schönstats zur Evangelisierung im Ernst bedenken will, kann die Frage nicht ausklammern, ob Gottes Geist hier gewirkt hat und welchen Anspruch der Geist an die Kirche dadurch stellt. Die folgende skizzenhafte Darstellung kann also nur einladen zu einer Begegnung und Auseinandersetzung mit dem geistlichen Vorgang „Schönstatt“. Es geht nicht darum, Bruchstücke und Endprodukte, Ideen und Methoden, die in Schönstatt gewachsen sind, auszubreiten, damit sie in eine „Kirche am alten Ufer“ zur Reparatur eingebaut werden. Schönstatt hat bei allem Wissen um die eigenen Grenzen und Ohnmachtserfahrungen doch die gläubige Überzeugung, daß es die Gnade und Berufung hat, einen Lebenstrom und geistlichen Neuaufbruch in die Kirche hineinzupflanzen und mitzuhelfen,

daß eine „Kirche am neuen Ufer“ wächst, die die Seele einer künftigen Weltkultur verchristlichter Menschlichkeit wird.

Die folgenden Ausführungen erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit und wollen mehr eine anregende Skizze als eine gründliche Darlegung sein. Vielleicht kann aber durch diese Darstellungsweise die Aktualität und Bedeutsamkeit Pater Kentenichs und seines Werkes für die Evangelisierung aufgezeigt werden.

1. Bund

Wenn in einer trockenen Zeit nur wenig Wasser in einem Rinnsal fließt, dann kann man durch ein ausgeklügeltes System von Gräben und Leitungen dieses kostbare Wasser verteilen und optimal nutzen. Man kann aber auch versuchen, die Quelle tiefer zu graben, bis sie kräftig und ständig sprudelt, und darauf vertrauen, daß sich der Wasserstrom von selbst seinen Weg bahnt. In einer Zeit, in der das Wasser des christlichen und kirchlichen Lebens nur spärlich zu fließen scheint und die Versteppung der Gemeinden und die Verwüstung der Welt voranschreitet, ging Pater Kentenich den zweiten Weg: Er hat eine Quelle erschlossen. Der Beitrag Schönstatts zur Evangelisierung ist vor allem anderen die Freilegung einer Quelle im Sinne eines gnadenhaften Eingreifens Gottes in die Geschichte. Schönstatt bezeugt, daß Gott auch in unserer Zeit ein lebendiger und geschichtsmächtiger Gott ist, „der auch heute noch Wunder tut“. In Schönstatt werden Glaubensgeschichten weitererzählt, wie Gott eine Initiative begonnen hat, wie kleinste Anfänge zu einem großen Werk wurden, wie eine Gemeinschaft durch blutige Verfolgung im Dritten Reich und durch die massive Bekämpfung in der Kirche hindurchging und wie gerade in dieser dramatischen Geschichte Gott sich groß erwiesen hat. In der spannungsreichen Geschichte Schönstatts ist in eigenartiger Weise die Hl. Schrift lebendig geworden: nicht in exegetischen Studien und Bibelkreisen, sondern in der Erfahrung, daß Gott lebt und führt, daß er zu seinem Bund steht und sich als wunderbarer Retter erweist. So ist z. B. durch die Dachauzeit, in der Pater Kentenich und zahlreiche Mitarbeiter gefangen und die ganze Bewegung vom Terror der Nationalsozialisten bedroht waren, das Paschaereignis in seiner alttestamentlichen Form (Durchzug durch das Rote Meer, Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägyptens) und in seiner neutestamentlichen Erfüllung (Tod und Auferstehung des Herrn) in einem ganz realen Sinn nacherlebt worden. Die Hl. Schrift wurde durch den Gott der Geschichte selbst ins Leben des 20. Jahrhunderts übersetzt und in origineller Weise nachvollzogen. Wer mit Schönstatt dauerhaft in Kontakt kommt, dem wird diese Glaubenserfahrung mitgeteilt, er wird eingeladen, sie schrittweise mitzuvollziehen und sie so wiederum in seinem eigenen Leben als Realität zu erfahren. Wenn in Schönstatt viel vom Leben Pater Kentenichs erzählt wird,

dann will das nicht als Personenkult, sondern als Glaubenszeugnis verstanden werden, wie Gott gewirkt hat. Dieses Glaubenszeugnis will dazu einladen, die Quelle anzunehmen, aus der alles entspringen ist: das Liebesbündnis mit Maria, das ein origineller Ausdruck des Gottesbundes ist.

Die in der Geschichte Schönstatts freigelegte Quelle ist der Bund Gottes mit den Menschen. In Schönstatt wurde so der zentralste Kern biblischer Botschaft neu aktiviert und zum Mittelpunkt einer Spiritualität gemacht. Dies geschah nicht primär durch theoretische Überlegungen oder durch einen genialen Griff des Gründers, sondern im gläubigen Suchen und im dankbaren Anerkennen der göttlichen Führung. Durch das Liebesbündnis mit Maria, wie es sich seit der Gründungsstunde Schönstatts entfaltet hat, ist eine tiefgreifende und umfassende Erneuerung des Bundes mit Gott in allen Dimensionen geschenkt worden. Aus dieser Quelle heraus entfaltet sich das Liebesbündnis mit dem dreifaltigen Gott; gegenseitige Beziehungen werden durch ein Liebesbündnis miteinander geordnet und vertieft; das Bündnis weitet sich aus und wird sogar zu einem Liebesbündnis mit der Schöpfung und der ganzen Welt. Wenn Schönstatt einen Beitrag zur Evangelisierung leisten kann, dann vor allem in der Erschließung der Bundesdimension. Das Bündnis mit Maria hat sich – so das Zeugnis der Geschichte Schönstatts – erwiesen als ein sicherer und schneller Weg der Vitalisierung des Gottesbundes in unserer Zeit und zur Umgestaltung individueller und gemeinschaftlicher Lebensverhältnisse.

2. Glaubenscharisma

Die Geschichte und Spiritualität Schönstatts ist nur zu begreifen auf der Grundlage des Glaubens an den lebendigen und in der Geschichte wirksamen Bundesgott, der den Menschen als aktiven Partner sucht. Pater Kentenich spricht vom „praktischen Vorsehungsglauben“. (Der Begriff Vorsehung ist vieldeutig; er meint bei Pater Kentenich gerade nicht das Walten einer kosmischen Ordnungsmacht, sondern den Glauben an den Gott der Geschichte). Der Vorsehungsglaube nimmt ernst, daß Gott in allen Personen, Ereignissen und Dingen gesucht, gefunden und geliebt werden kann. Nicht im Mirakulösen und Außergewöhnlichen, nicht in Erscheinungen und außergewöhnlichen mystischen Erfahrungen, sondern vor allem im Alltag, in der Geschichte, in der vorhandenen Wirklichkeit kann Gottes Stimme erkannt werden. Schönstatts Beitrag zur Evangelisierung besteht zu einem wichtigen Teil in der Einübung in diese Welt-Anschauung: In allen Ereignissen Gott suchen und lieben. Eine Standardfrage in Schönstattgruppen ist: Was sagt uns der liebe Gott? Was spricht er zu uns durch die Ereignisse, durch die Stimme des Herzens, durch die objektive Wirklichkeit der Sachverhalte und Dinge? Um hier griffsicher zu werden, braucht es natürlich eine Schulung, die sowohl durch die Betrachtung der Schönstattgeschichte als auch durch das Mitleben in

der Gemeinschaft sowie durch die persönliche geistliche Begleitung, zu der die Mitglieder der Schönstattfamilie sich verpflichten, geschehen kann. Schönstatt bietet hier nicht so sehr eine Theorie des Vorsehungsglaubens, sondern vor allem eine Einübung in ein vorsehungsgläubiges Leben an. Der handlungsbezogene Vorsehungsglaube hat für Pater Kentenich eine so große Bedeutung, daß er ihn als Grundcharisma Schönstatts betrachtet; der Vorsehungsglaube ist schlechthin die Botschaft Schönstatts. Die Einübung in einen solchen Glauben an einen geschichtswirksamen Gott ist zweifellos eine Einführung in die Welt der Hl. Schrift, die auf allen Seiten das Wirken Gottes bezeugt. Wer in Schönstatt mitlebt, hat gelernt, im nüchternen Alltag den lebendigen Gott zu entdecken und mit ihm zu leben. Dadurch wird das eigentliche Grundproblem des modernen Menschen überwunden: Der moderne Mensch kann nicht mehr Gott und die säkularisierte Welt zusammendenken. Religion ist bestenfalls ein Segment, ein Teilstück der Lebenswirklichkeit. Christlicher Glaube kann aber nicht nur ein Teil des Lebens sein, sondern er will das ganze Leben durchdringen. Im Bilde gesprochen: Der Glaube darf nicht ein Stück vom Lebenskuchen sein, sondern er ist wie die Hefe oder wie das Mehl im ganzen. Eine geistliche Bewegung, die nur das religiöse Stück des Lebens etwas vergrößert, hat noch nicht sehr viel erreicht. Eine geistliche Erneuerung muß dazu führen, daß das ganze Leben vom Evangelium durchdrungen wird. Durch die Einübung in den praktischen Vorsehungsglauben überwindet Schönstatt die Segmentierung des Lebens und die Privatisierung der Religion an der Wurzel. Leben und Glauben, moderne Welt und Evangelium werden so in einer ganzheitlichen Sicht miteinander verbunden.

3. Berufung zur Heiligkeit

Zum geistlichen Weg Schönstatts gehört von allem Anfang an die Einladung aller zur Heiligkeit. Die Heiligkeit wird in Schönstatt allerdings sehr entschieden als „Werktagsheiligkeit“ verstanden. Diese Heiligkeit besteht nicht in verstiegenen asketischen und religiösen Höchstleistungen, sondern in dem entschiedenen Bemühen, alle persönlichen und gemeinschaftlichen Lebensverhältnisse in das Bündnis mit Gott einzubeziehen. Nicht nur die Gottesdienste und religiösen Feiern, sondern auch und vor allem das alltägliche Leben sind Erprobungs- und Bewährungsfeld des Glaubens. Je religiöser ein Mensch wird, um so menschlicher und der Welt zugewandter muß er werden. Werktagsheiligkeit besteht darin, daß die konkreten Beziehungen zum Mitmenschen, zum Beruf und zur Umwelt in einen organischen und harmonischen Zusammenhang mit der Gottesliebe gebracht werden. Alle Verschrobenheit und Unnatürlichkeit ist diesem Heiligkeitsbegriff fern. Jeder Christ ist zu solcher Heiligkeit gerufen. Diesen Aufruf hat Pater Kentenich bereits in der Gründungsurkunde Schönstatts 1914 erhoben. Jeder,

der mit Schönstatt in Kontakt kommt, wird auf diesen Heiligkeitsweg eingeladen und dazu konkret angeleitet. Die Heiligung des alltäglichen Lebens ist gleichzusetzen mit der Selbstevangelisierung. Schönstatt hat gerade in diesem Bereich reiche Erfahrungen gesammelt.

Die Berufung zur Heiligkeit wird in Schönstatt verbunden mit dem Gedanken der ganz persönlichen Berufung. Es wird ein Weg beschritten, der nicht mit Moral und Verhaltensvorschriften beginnt, sondern zunächst den Blick auf die individuelle Berufung lenkt: die Suche nach dem persönlichen Ideal. Jeder Schönstatter wird angeleitet, seine individuelle Eigenart, seine originelle Lebensgeschichte und seinen konkreten Lebensstand gläubig zu betrachten und darin als roten Faden seine Berufung zu entdecken. Es wird gleichsam der Name gesucht, bei dem der einzelne von Gott gerufen wurde. Dieser persönlichen Berufung soll nun immer mehr Raum geschaffen werden; sie soll als gottgeschenkte Verheißung und Vision über dem Leben stehen und die eigene Identität wesentlich prägen. Die notwendige geistliche Begleitung in Gemeinschaft und Einzelgespräch muß darauf achten, daß die Spannung zwischen Verheißung und oft armseliger Realität zu einem Prozeß geistlicher Vertiefung und Reifung führt. Die Einbeziehung des persönlichen Ideals eröffnet innerhalb der gemeinsamen Spiritualität einen weiten Spielraum. Verschiedenheit wird als Geschenk bejaht und gepflegt. So können auf diese Weise auch viele andere spirituelle Grundgedanken und Richtungen innerhalb der Schönstatt-Spiritualität ihren Platz finden, ohne daß dadurch ein Sammel-sorium entstünde.

Die schrittweise und behutsame Entfaltung des Heiligkeitsweges ist ein wesentlicher Bestandteil der Schönstatt-Spiritualität. Die Heiligkeit ist immer nur als Weg, niemals als Besitz zu haben. Sie beginnt mit kleinen Schritten und führt in einem klar gestuften Weg zu immer tieferen Schritten der Hingabe und der Heiligung des Lebens. Der Weg Schönstatts führt dabei nicht nur in die Höhe des göttlichen Lebens, sondern ganz besonders auch in die Tiefe des eigenen Inneren. Heiligkeit ist in diesem Sinn ein ständiger Abstieg, ein Kleinwerden vor Gott. Der Heiligkeitsweg, zu dem Schönstatt anleitet, will ganz besonders die tieferen Schichten der Seele und die Beziehungen der Menschen heilen und für Gott öffnen. Das Heiligkeitsstreben ist dabei stark vom Apostolat her motiviert im Sinne des Jesuswortes: „Ich heilige mich für sie“ (Joh 17, 19). Zwischen Selbstheiligung und Apostolat besteht in der Lehre und Praxis Schönstatts eine notwendige Verknüpfung. Das Evangelium kann nicht propagiert oder exportiert werden, es muß „Fleisch werden durch den Heiligen Geist“ wie in Maria. Die Werktagsheiligkeit jedes Christen, die Heiligung von Gruppen und Gemeinden sind entscheidende Schritte zur Fleischwerdung des Evangeliums in unserer Zeit. Die modernen Menschen lesen nur die gelebte, nicht die gedruckte Bibel. Nach der Einschätzung Pater Kentenichs ist jetzt nicht die Zeit der großen apostolischen Durchbrüche und

Erfolge, jetzt ist eher die Zeit, in der die Kirche wie Maria mit dem Evangelium schwanger gehen muß, um es dann zu der von Gott gegebenen Stunde neu zur Welt bringen zu können.

4. Schritte

Die gläubige Betrachtung der Geschichte und der Wirksamkeit der Gottesmutter Maria haben dazu geführt, daß jedem Wallfahrer, der nach Schönstatt oder an ein Schönstatt-Heiligtum kommt, drei besondere Wallfahrtsgnaden zugesagt werden: Beheimatung, Wandlung und Sendung. Diese Wallfahrtsgnaden sind nicht nur Geschenke, sondern sie sind auch als Entwicklungsschritte im Glauben und in der Evangelisierung zu verstehen. Die erste Gnade ist die der seelischen Beheimatung. Sie antwortet auf die tiefe Not des modernen Menschen, der enturzelt, unbehaust und in der Tiefe seines Herzens verunsichert ist. Die Instabilität von Orten, Bezugspersonen und Wertvorstellungen machen den Menschen zunehmend krank und damit auch unfähig, das Evangelium in sich aufzunehmen. Erfahrungsgemäß wird in der gläubig wiederholten Begegnung mit Schönstatt als Gnadenort das Gefühl und Wissen vermittelt: Hier bin ich angenommen, hier darf ich daheim sein. In mütterlicher Weise wird eine bedingungslose Annahme zugesagt. Der Mensch braucht ein Nest, in dem er anwachsen, er braucht einen Mutterboden, in den hinein er sich verwurzeln darf. Diese Annahme geschieht ganzheitlich und führt letztlich zu einem tiefen Daheim-sein bei Gott. Mitten im Wirbel des modernen Lebens finden sich durch die Filialheiligtümer Orte, an denen diese Erfahrung immer wieder sich festmachen läßt. Ein Student, der z. B. in Freiburg am Schönstattheiligtum verwurzelt ist, nimmt dieses Stück Heimat mit, wenn er nach Berlin zieht und dort in einer völlig anderen Umgebung wiederum ein Schönstatt-Heiligtum besuchen kann. Diese erste Gnade der Beheimatung ist grundlegend und darf nicht als Kuschelecke oder Wärmestube verdächtigt werden.

Gleichzeitig darf die Entwicklung hier nicht stehen bleiben. Die zweite Gnade ist die der innerseelischen Umwandlung. Wer sich in Liebe angenommen weiß, kann sich öffnen und läßt sich verändern. Die tiefen Verunsicherungen und Verletzungen werden langsam geheilt, Umkehr und Heiligung werden eingeleitet und schrittweise vollzogen. Maria ist einerseits die Mutter, die bedingungslos annimmt, sie ist aber auch Vorbild und Erzieherin, die keine Ruhe hat, bis in jedem ihrer Kinder das Bild Christi vollkommen aufleuchtet. Diese Wallfahrtsgnade zielt nicht nur auf Verhaltensänderungen, sondern auf eine innerseelische Heilung und Ausreifung. Sie meint die Selbstevangelisierung und die Umwandlung der tieferen Schichten der Seele durch das Evangelium.

Die dritte Gnade, die im Schönstattheiligtum erbeten wird, ist die Gnade

der apostolischen Fruchtbarkeit. Wer tiefer in den Glauben hineinwächst, der wird verantwortlich für die Weitergabe des empfangenen Lebens. Er wird von innen heraus bewegt, den Glauben zu bezeugen und weiterzugeben. Maria erweist sich so als die Königin der Apostel, als die große Missionarin. Sie weckt die Liebe zur Evangelisierung, an deren Anfang sie ja selbst steht, indem sie das Wort Gottes zur Welt gebracht hat.

Die drei Gnaden sind gleichzeitig ein Rhythmus, ein Vorgang, der für jede Evangelisierung und Pastoral maßgebend sein könnte. Jede Gemeinde muß in gewisser Weise diese drei Gnaden anbieten: Die Gemeinde muß zuallererst einladend und beheimatend sein, so daß Menschen in ihr Wohlwollen, Angstfreiheit und Angenommensein erfahren dürfen. Eine christliche Gemeinde braucht aber auch Wandlungskraft. Sie muß Menschen helfen, innerlich zu heilen, freier zu werden und hineinzuwachsen in eine Vollgestalt des menschlichen und geistlichen Lebens. Für diese Veränderungsprozesse braucht es viel Zeit, aber auch eine klare Orientierung und geistliche Kraft. Ohne das Wirken des Heiligen Geistes kann eine solche Umwandlung nicht geschehen. Das Ziel ist aber auch eine Gemeinde, die ihre Glieder wieder hinaussendet in die Welt, damit das Evangelium alle Lebensbereiche durchdringen kann. Beheimatung, Wandlung und Sendung (gewagt übersetzt: Nidation, Transformation und Mission) sind Grundfunktionen gemeindlichen Lebens, ja sie sind ein Grundvorgang in allen Bereichen der Erziehung und Pastoral. Schönstatt bietet als Gnadenort diese Gaben, aber auch eine entsprechende Pädagogik und Pastoral an, damit in diesem sich immer wiederholenden Dreischritt die Evangelisierung vorangehen kann.

5. Pädagogik

Pater Kentenich besaß eine überaus große Sensibilität für Lebensvorgänge und Entwicklungsprozesse. Es ist bezeichnend, daß für ihn das Leben im Gottesbund zu einer Pädagogik wird, die dem Leben dient. Erziehung bedeutet in Schönstatt: gottgewollte Individualität unverfälscht zur Entfaltung kommen lassen; sie in Freiheit ausreifen lassen zur liebenden Gemeinschaft mit den Menschen und mit Gott. Die Pädagogik und Pastoral Pater Kentenichs macht ganz ernst damit, daß nur ein Glaube überlebens- und tragfähig ist, der sich mit dem Personkern verbunden und ihn ihm verwurzelt hat. Alles Aufgesetzte und Angeklebte wird in einer pluralen Umgebung abfallen. Die Kirche und ihre Pastoral tut sich schwer, die Menschen nicht nur an christliche Verhaltensmuster zu gewöhnen, sondern sie in der Tiefe ihres Herzens zu öffnen und in Freiheit mit Gott und der Kirche zu verknüpfen. Pater Kentenich hat in seinen Gemeinschaften, die auf keinerlei institutionelle Macht-Mittel zurückgreifen konnten, eine faszinierende Pädagogik entwickelt, deren Reichtum in der pädagogischen und pastoraltheologischen Landschaft noch völlig unent-

deckt ist. Hier liegen nach meiner persönlichen Überzeugung wertvollste Elemente einer Evangelisierungspastoral unentdeckt brach. Schönstatt versteht sich zwar vor allem als Erzieher- und Erziehungsbewegung. Leider konnten aber bisher durch die widrigen Umstände nur ganz wenige Modelle der Kentenich-Pädagogik verwirklicht werden, wenn man von den internen Gemeinschaften Schönstatts absieht. Deshalb fehlt auch die sprachliche Umsetzung und Verheutigung dieser Pädagogik. Schönstatt steht hier selbst noch ganz am Anfang der Verwirklichung einer großen Aufgabe, könnte aber dennoch aus dem eigenen Selbstvollzug heraus wichtige Impulse geben und Einsichten vermitteln, die weit über den kirchlichen Bereich hinaus wirksam werden könnten.

6. *Soziologie*

Wer Schönstatt nur oberflächlich als fromme marianische Bewegung kennt, wird sich sehr über den Umstand wundern, daß Pater Kentenich in seiner Bewegung eine Soziologie für eine erneuerte Kirche und Gesellschaft entwickelt und modellartig verwirklicht hat. Er suchte vor allem nach Wegen, wie ein viel höheres Maß an Freiheit verwirklicht und gleichzeitig Solidarität und Verantwortung erreicht werden kann.

Als „Baugesetze“ der Soziologie seines Werkes nannte Pater Kentenich drei Grundlinien: Juristische Verpflichtungen und Reglementierungen sollten auf ein notwendiges Minimum beschränkt werden. Die Freiheit sollte weitestgehend gewahrt und entfaltet werden; im Zweifelsfall soll immer die Freiheit und das Leben den Vorrang haben. Das Gelingen dieses Gemeinschaftsmodells ist aber nur dann möglich, wenn als dritte Komponente eine starke „Geistpflege“ durchgeführt wird, das heißt, wenn ständig freie Motivation und Durchdringung der Gemeinschaft mit Ideen und Lebensvorgängen sich ereignen.

Zur Soziologie Schönstatts gehört auch, daß es vielfältige Gemeinschaften und Verbindlichkeitsgrade der Zugehörigkeit gibt, so daß jeder ohne wertmäßige Abstufung den Platz finden kann, der seiner individuellen Art am besten entspricht. Die Kirche der Zukunft braucht vielfältige Gemeinschaftsformen und unterschiedliche Grade äußerer Verbindlichkeit. Durch diese Pluralität kann die Kirche sehr flexibel auf gesellschaftliche Veränderungen reagieren und Antworten entwickeln. – Das Zueinander der verschiedenen Gemeinschaften in Schönstatt ist ganz föderativ ausgeprägt. Die einzelnen Gemeinschaften sind weitestgehend selbständig; die Koordination ist in keiner Weise durch Macht, sondern nur in Freiheit möglich. Hier ist der Versuch gemacht, das Evangelium auch in die Soziologie umzusetzen. Die Evangelisierung muß in dieser Hinsicht bei einer starken inneren Reform der Kirche beginnen, in der zentralistische Tendenzen ebenso überwunden werden müssen wie egoisti-

scher Individualismus. Schönstatt könnte für diesen Vorgang ein Modell sein, das die Angst nehmen könnte, daß durch mehr Freiheit alles in der Kirche aus dem Ruder läuft und nur „liberal“ wird. Schönstatt kann durch seine Erfahrung zeigen, daß Freiheit, wenn sie in ein geistliches Umfeld getaucht ist, sehr wohl die Hochherzigkeit und die Heiligkeit fördern kann.

7. *Organismus*

Schönstatt ist sich von allem Anfang an der radikalen Diasporasituation des Christseins in der modernen Welt bewußt. Die ganze Erziehungsweise Schönstatts, die intensiv Bindungen kultiviert und symbolhaft entfaltet, wurde lange Zeit nicht verstanden. Ihr Verständnis setzt voraus, daß man mit Pater Kentenich die Grundproblematik der modernen Glaubenskrise wahrnimmt. Nach seiner Ansicht liegt der Kern der modernen Glaubensproblematik nicht in dogmatischen oder sonstigen kirchlichen Fragen, sondern in einer Art zu denken und zu leben, die mechanistisch und segmentierend Zusammenhänge auseinanderreißt. Nicht der Same des Evangeliums ist schlecht, sondern das Erdreich ist durch das mechanistische Denken und Leben zerstört oder krank. Die Erfahrungen auf der menschlichen bzw. psychologischen Ebene (z. B. die Elternerfahrung) sind die entscheidenden Voraussetzungen und Grundlagen der Glaubensfähigkeit bzw. deren Hindernis. Wer auf das brüchige Fundament belasteter Vorerfahrungen und seelischer Verunsicherungen das Haus des Glaubens bauen will, der baut auf Sand, auf nicht tragfähige Hohlräume. Um Gottes willen muß nach Pater Kentenich dafür gesorgt werden, daß ein ganzer Organismus menschlicher Beziehungen wächst und sich reich entfaltet. Dieses Netz des Menschlichen ist dann die Grundlage, der Mutterboden für das Evangelium. Pater Kentenich betont aber auch, daß das Humanum ohne Gott nicht ausheilen kann. Hier liegen ganz entscheidende Einsichten für den Vorgang der Evangelisierung, die hier nur angedeutet werden können. Die Evangelisierung muß in dieser Sicht „unten“, d. h. in der Heilung und Entfaltung menschlicher Beziehungen beginnen. Sie muß ein Beziehungsnetz von Personen, Orten und Werten herstellen, in denen der Mensch gesund leben kann. Wenn diese heilenden Beziehungen gleichzeitig verknüpft werden mit den Beziehungen zu göttlichen Personen, zu Heiligen und zu anderen Glaubensinhalten, dann wird eine neue Glaubensbereitschaft vorhanden sein. Die Pflege und Entfaltung eines natürlichen und übernatürlichen Bindungsorganismus sieht Pater Kentenich als die entscheidende Aufgabe eines Neuwerdens des Christentums an. Werden die tieferliegenden störenden Ursachen nicht behoben, d. h. wird das krankmachende mechanistische Denken und Leben nicht überwunden, dann hat das Evangelium in dieser modernen Kultur fast keine Chance. Die hier gestellte Aufgabe ist natürlich riesengroß. Schönstatt nimmt seine Zuflucht zu Maria, die die personifizierte Empfänglichkeit

und Geöffnetheit für Gott ist; in ihr bilden Natur und Gnade eine vitale Einheit. Schönstatt hat die Erfahrung gemacht, daß Maria den Mutterboden im Menschen aufschließt und bereitet, damit das Wort Gottes in ihm keimen und wachsen kann.

PROPHETIE DES MODELLS

Nach meiner persönlichen Überzeugung ist die Thematik der Evangelisierung, die in der Kirche aufgebrochen ist, endlich die Ebene, auf der weitere kirchliche Kreise verstehen könnten, was Pater Kentenich mit seiner Gründung intendiert hat. Sein Beitrag zur Evangelisierung ist das Schönstattwerk selbst mit seinen vielen Gemeinschaften, aber auch mit der in ihm umgesetzten Lehre und dem darin wirksamen Charisma. Wie soll dieser Beitrag aber verstanden und für die Kirche fruchtbar werden? Das Schönstattwerk ist nach dem Verständnis Pater Kentenichs die konkrete, in einem Modell verwirklichte Prophetie einer künftigen Gestalt der Kirche und Gesellschaft. Deshalb muß einerseits Schönstatt selbst diese Prophetie noch viel klarer erfassen und in der Freiheit des Geistes, durch den ihr Gründer bewegt war, leben. Andererseits müßte die kirchliche Öffentlichkeit sich mit dieser Prophetie auseinandersetzen und sie ernsthaft prüfen. Wenn Gott hier ein prophetisches Modell hat entstehen lassen, dann wäre es sträfliche Geistvergessenheit, wenn man darüber hinweg zur Tagesordnung übergehen würde. Die Begegnung mit einem Charisma legt nicht fest, sondern macht frei für den Geist, der in ihm wirksam ist. Dieser Geist, der immer wieder das überraschend Neue in der Geschichte der Kirche wirkt, kann allein das Werk der Evangelisierung voranbringen.

Der neue Auftrag für die Kirche in Lateinamerika

Zwischenbericht über das Konzept der neuen Evangelisierung

Im kirchlichen Kontext Lateinamerikas ist das Wort „neue Evangelisierung“ zum Schlüssel für die Bestrebungen geworden, sich den Herausforderungen der gegenwärtigen Situation des Subkontinents zu stellen und eine dynamische, missionarische Präsenz der Ortskirchen in die Zukunft Lateinamerikas fortzuschreiben. Wie diese neue Evangelisierung sich gestaltet und wie sie wirksam wird, das ist Gegenstand der Reden von Papst Johannes Paul II. auf seinen bisher neun Reisen nach Lateinamerika. Neue Evangelisierung, das ist auch das Thema der Ad-limina-Besuche der nationalen Bischofskonferenzen Lateinamerikas in Rom. Sie bestimmt die pastoralen Entwürfe und Pläne der einzelnen Ortskirchen sowie des Rates des lateinamerikanischen Episkopates, CELAM. Selbst die Theologen Lateinamerikas, insbesondere die brasilianischen Befreiungstheologen, haben in jüngster Zeit diese Konzeption angesprochen. Am Vorabend des Gedenkens an den Beginn der Evangelisierung in Amerika vor fünfhundert Jahren ist der entschiedene Wille der lateinamerikanischen Ortskirchen und der Zentrale der Weltkirche zu verzeichnen, die Botschaft Christi mutig und einladend anzusagen, um eine neue Epoche der Kirche für das nächste Jahrhundert in Lateinamerika einzuleiten.

1. PAPST JOHANNES PAUL II. UND DIE NEUE EVANGELISIERUNG IN LATEINAMERIKA

Die Kirche in Lateinamerika steht offensichtlich im Mittelpunkt des pastoralen Interesses von Papst Johannes Paul II. Von Anfang seines Pontifikates an macht er sich mit der Situation und den Positionen der Ortskirchen vertraut, die fast die Hälfte aller Katholiken in der Welt stellen. In den elf Jahren seines Amtes als Papst reist er von 1979 bis 1988 (nur nicht im Jahr des Attentates 1981) jährlich, d. h. insgesamt neunmal, nach Lateinamerika und besucht auf seinen „Pilgerfahrten des Glaubens“ bis auf die Guyanas und Surinam, Jamaika und Kuba alle Staaten des lateinamerikanischen Subkontinents. In der Karibik stattet er mehreren größeren und kleineren Insel-Staaten Besuche ab. Zweimal kommt er in die Dominikanische Republik, die zeichenhaft für den Beginn der Evangelisierung ganz Amerikas steht. Selbst für Kuba zeichnet sich jetzt offenbar eine Besuchsmöglichkeit ab, wie aus römischen Nachrichten hervorgeht.

Noch bevor der Gedanke „500 Jahre Evangelisierung Amerikas“ allgemein aufgegriffen wurde, stellt sich Johannes Paul II. in den historischen

Zusammenhang dieser Evangelisierung. Sein erster Kontakt mit Lateinamerika findet auf dem Weg nach Puebla/Mexiko in Santo Domingo in der Karibik statt, dem ersten Bischofssitz der neuen Welt. Ausdrücklich unterstreicht er dort im Januar 1979, daß er „dieser evangelisierenden Kirche nahe sein will, um ihre Anstrengungen zu unterstützen, um neue Hoffnung aus ihrer Hoffnung zu schöpfen, um ihr zu helfen, daß sie ihren Weg besser findet“ (Santo Domingo, 25. 1. 1979).

Evangelisierung: der Auftrag der Kirche

In der Darstellung der Geschichte der Evangelisierung der neuen Welt würdigt Johannes Paul II. den Einsatz der Kirche für die Menschen. Schon im Anfang der Konquista war die Kirche, wie er hervorhebt, „die erste Instanz, die sich für die Gerechtigkeit einsetzte und die Rechte der Menschen überall dort verteidigte, wo sich die Länder dem Evangelium öffneten“ (*Dom. Republik*, 25. 1. 1979).

Über den Verlauf der Jahrhunderte hinweg gilt für Johannes Paul II., „daß die Verkündigung des Evangeliums nicht von der ganzheitlichen Entwicklung des Menschen zu trennen ist“.

Anknüpfend an die Bischofssynode 1974 und das Apostolische Schreiben von Papst Paul VI. „*Evangelii nuntiandi*“, macht sich Johannes Paul II. das Leitthema von Puebla zu eigen: „Die Evangelisierung in der Gegenwart und für die Zukunft Lateinamerikas“ (*Guadalupe, Mexico*, 27. 1. 1979).

Kernpunkte dieser Evangelisierung sind die „Vermittlung der Wahrheit über Jesus Christus“, denn es gibt „keine wirkliche Evangelisierung, wenn nicht der Name, die Lehre, das Leben, die Verheißungen, das Reich, das Geheimnis von Jesus von Nazaret, des Sohnes Gottes, verkündet werden“ (vgl. *Evangelii nuntiandi* Nr. 22). Von den lateinamerikanischen Bischöfen fordert der Papst in Puebla ebenso, daß sie die „Wahrheit über die Sendung der Kirche“ und die „Wahrheit über den Menschen“ in der Evangelisierung vermitteln (*Puebla, Mexiko*, 28. 1. 1979).

Entwurf einer „neuen Evangelisierung“

Bei seiner vierten apostolischen Lateinamerikareise im März 1983 befaßt sich Johannes Paul II. vor der 19. Vollversammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrates, CELAM, auf Haiti ausführlich mit der Geschichte und Zukunft der Evangelisierung. Er verweist darauf, daß in den rund 700 Diözesen des Subkontinents und der Karibik fast die Hälfte aller Katholiken leben. – 1983 gab es in Lateinamerika 344 Millionen Katholiken, d. h. 41,7% der damals insgesamt 825 Millionen Katholiken. – Die gegenwärtige Lage der Kirche dieses Teils der Welt sei das „Ergebnis von Jahrhunderten geduldiger und

ausdauernder Evangelisierung“. Aber im Rückblick auf das Jahr 1492 stellt der Papst auch eine zweidimensionale Auseinandersetzung mit der Geschichte des Subkontinents in Aussicht: „Als Lateinamerikaner werdet ihr dieses Datum mit einer ernsten Überlegung zur historischen Entwicklung des Subkontinents begehen, aber auch mit Freude und Stolz“. Dann formuliert er erstmalig den Leitsatz für eine neue Evangelisierung, der zur Grundlage für die konkreten Überlegungen und Entwürfe in den nächsten Jahren wird: „Das Gedenken eines halben Jahrtausends Evangelisierung wird seine volle Bedeutung dann erhalten, wenn ihr als Bischöfe zusammen mit euren Priestern und Gläubigen, daraus eine Aufgabe macht; eine Aufgabe nicht der Re-evangelisierung, sondern der Neuevangelisierung: neu in ihrem Eifer, neu in ihren Methoden und in ihrer Ausdrucksweise“ (vgl. *Port au Prince, Haiti, 9. März 1983*).

Evangelisierung: Grundlage eines neuen Lateinamerika

Ein Jahr später bestätigt Papst Johannes Paul II. diesen Entwurf einer neuen Evangelisierung: Eingehend setzt er sich zunächst vor den in Santo Domingo aus Süd- und Nordamerika versammelten Bischöfen mit der Spannung von „Sünde und Gnade“ auseinander, die den Beginn der kirchlichen Verkündigung im Amerika der Konquista kennzeichnet. Er weist Triumphalismus im Rückblick auf die Missionsgeschichte Amerikas ebenso zurück, wie eine falsche Verherrlichung ihrer Praxis. Doch ausdrücklich würdigt er den Einsatz der Kirche mit ihren besten Missionaren für die Rechte der autochthonen Bevölkerung von Anfang an. Bei aller Verschmelzung von religiöser und weltlicher Sphäre, die für jene Zeit typisch gewesen sei, habe die Kirche sich nicht unterworfen und von Anfang an ihre Stimme gegen die Sünde erhoben: „In einer Gesellschaft, die geneigt war, die materiellen Vorteile zu sehen, die sie mit der Versklavung oder Ausbeutung der Indianer erlangen konnte, erhebt sich der unzweideutige Protest des kritischen Gewissens des Evangeliums, das die Mißachtung der Forderung nach menschlicher Würde und Brüderlichkeit anklagt, die auf der Schöpfung und Gotteskindschaft aller Menschen beruhen. Wie viele Missionare und Bischöfe hat es gegeben, die für die Gerechtigkeit und gegen die Mißbräuche der Eroberer und ihrer Auftraggeber kämpften: bekannt sind die Namen Antonio Montesinos, Bartolomé de Las Casas, Juan del Valle, Julián Carcés, José de Anchieta, José de Acosta, Manuel de Nóbrega, Roque González, Toribio de Mogrovejo und viele andere. So versuchte die Kirche, der Sünde der Menschen, einschließlich der ihrer eigenen Söhne, damals wie zu anderen Zeiten die Gnade der Bekehrung, die Hoffnung auf das Heil, die Solidarität mit dem Hilflosen, das Bemühen um totale Befreiung gegenüberzustellen“ (*Santo Domingo, 12. Oktober 1984*).

Auf dem Hintergrund dieser Rolle der Kirche in der lateinamerikanischen Geschichte, die dazu geführt hat, daß der gesamte Kontinent heute wesentlich

katholisch geprägt ist, entwickelt der Papst vor dem lateinamerikanischen Bischofsrat eine Strategie der Veränderung und entwirft die Vision eines neuen Lateinamerika, das in seiner christlichen Berufung frei und brüderlich, gerecht und friedvoll, Christus und den lateinamerikanischen Menschen treu ist.

Der Weg zu einer solchen Zukunft Lateinamerikas verlangt, wie der Papst unterstreicht, sich den Herausforderungen des Augenblicks zu stellen und die negativen Gegebenheiten und Zwänge im gesellschaftlichen Leben zu überwinden: Inkonsequenz der Christen im ethischen Verhalten, Korruption, fehlende Gerechtigkeit, bewaffnete Konflikte, Rivalitäten, Auslandsverschuldung u. a.

Papst Johannes Paul ruft angesichts einer herannahenden neuen Epoche für die Kirche in Lateinamerika dazu auf, daß Lateinamerika in Treue zu Christus denen widerstehen müsse, die die Berufung Lateinamerikas zur Hoffnung ersticken wollten:

- durch Versuche zur Schwächung der Kirche, sei es durch den Einfluß der Sekten oder durch die sogenannten volkskirchlichen Strömungen und Organisationen;
- durch die Verführung zu Ideologien und zur Gewalttätigkeit;
- durch Versuche zu einem neuen Kolonialismus in der Bevölkerungspolitik;
- durch Einmischung ausländischer Mächte, die ihren eigenen wirtschaftlichen, militärischen und ideologischen Interessen folgen.

Für die unmittelbare Zukunft der Kirche in Lateinamerika sieht der Papst auf diesem Hintergrund folgende Aufgaben:

- den Aufbau und die Festigung der kirchlichen Gemeinschaft und ihrer Infrastruktur, vor allem durch die Förderung der geistlichen Berufe und pastoralen Dienste;
- die Entwicklung einer effizienten Jugend- und Familienpastoral;
- die Förderung der Laien, die nach ihrer kirchlichen Sendung und gemäß ihrem spezifischen Weltauftrag, sich in den weltlichen Aufgaben von Gesellschaft und Politik engagieren;
- die Förderung der Arbeiter, Campesinos und der autochthonen Kulturen (vgl. hierzu die Ansprachen von Papst Johannes Paul II. 1984 in Santo Domingo, Dom. Republik).

Beispiel: Folgerungen für die Indio-Campesinos

Gerade angesichts der sich in vielen Ländern Lateinamerikas im ländlichen Bereich verschärfenden Konflikte haben die Äußerungen des Papstes für die Campesinos an Gewicht gewonnen; insbesondere hat Johannes Paul II. bei seinen Reisen auch die Lage der Indios auf dem Lande angesprochen. Drei besonders treffende Aussagen sollen nachfolgend beschrieben werden:

- 1) Ansprache an die Indiolandbevölkerung in Cuzco (3. 2. 1985)
Eingehend befaßt sich der Papst bei seiner 6. Pastoralreise mit der Lage der Indiobevölkerung in Peru. Er sucht die kulturelle, religiöse und historisch geprägte Identität der Indio-Campesinos als Wert bewußt zu machen und ermutigt sie zu einem Leben, das ihrer Würde als Menschen und Christen entspricht. In der Entdeckung der eigenen Würde, der Identität als Christen, in der Besinnung auf die indianische Kultur und Identität, wie sie in der lateinamerikanischen Volksfrömmigkeit Gestalt angenommen hat, sieht Johannes Paul II. „die stärkste Sprungfeder zur Befreiung von den ungerechten Strukturen“ (vgl. *Cuzco*, 3. 2. 1985).
- 2) Auf dem Hintergrund der so neu entdeckten Würde der Indio-Campesinos in Peru klagt der Papst exemplarisch ihre in allen Dimensionen des Alltags unbefriedigende Lage an: soziale Unsicherheit, Nahrungsmangel, fehlende medizinische Versorgung, Fehlen des Existenzminimums für ein würdiges, menschliches Leben, Korruption, bis hin zum Einsatz von Gewalt gegenüber den Indios bei der Durchsetzung von Interessen.
- 3) Die Notwendigkeit, angesichts dieser ernüchternden Realität Änderungen durchzuführen, zeigt sich auf zwei Ebenen:
 - persönliche und moralisch-geistige Erneuerung aller Beteiligten;
 - Kampf für die Gerechtigkeit, Einsatz für die Sache der Armen, aber ohne die Option für die Gewalt.

Der Papst verweist darauf, daß bei der Lösung dieser drängenden Zeitfragen Lateinamerikas die tatsächliche Situation von Männern und Frauen, die unter der Ungerechtigkeit leiden, erleichtert werden muß.

Erneut wird deutlich, Johannes Paul II. hat ein ganzheitliches Konzept der Evangelisierung: Weitergabe des Glaubens an Person und Botschaft Jesu Christi und Einsatz für die Menschenrechte sowie eine ganzheitlich verstandene soziale Entwicklung gehen dabei Hand in Hand.

Die marianische Dimension der neuen Evangelisierung

Die Zukunft Lateinamerikas in die Hände der Gottesmutter von Guadalupe zu legen, darin sieht Johannes Paul II. das Ziel seiner ersten Pilgerfahrt des Glaubens (vgl. *Rom*, 25. 1. 1979). Er gibt seiner Hoffnung Ausdruck, daß die Glaubenserfahrung und die Bindung an Maria im polnischen Heiligtum von Jasna Góra ihm den Weg zur Kirche und zum Volk Lateinamerikas erschließen (vgl. *Rom*, 24. 1. 1979). Die kirchliche Arbeit in Lateinamerika ist für den Papst ohne den personalen Bezug zu Maria nicht denkbar. Daher zeichnet er nach, wie die lateinamerikanischen Völker Maria verehren. Er stellt ihnen Maria als die „virgo fidelis“ vor Augen, die treu in ihrem Suchen war, „weil sie die Wege des göttlichen Heilsplanes mit ihr und der Welt zu erkennen suchte“ (vgl. *Mexiko-City*, 26. 1. 1979). Diese ihre Sorge um Geschichte und Gegen-

wart des lateinamerikanischen Gottesvolkes läßt den Papst von den vielfältigen Zeichen sprechen, die auf die Wirksamkeit Mariens im Leben der Kirche Lateinamerikas hinweisen: der Kontinent lebe in einer geistlichen Einheit, weil Maria die Mutter der lateinamerikanischen Gläubigen ist. Daher erneuert Papst Johannes Paul II. am Anfang seines pastoralen Dienstes für diese Region der Weltkirche die Weihe Mexikos und ganz Lateinamerikas an die „Virgen de Guadalupe“ und stellt die kirchliche Arbeit, die junge Generation, den Einsatz der Laien im Weltdienst unter ihren Schutz; sie wird damit erneut Bündnispartnerin und „Leitstern der Evangelisierung“ (vgl. *Evangelii nuntiandi*).

Auf dem Weg in die Karibik macht Papst Johannes Paul II. 1984 Station in Saragossa in Spanien. Jedoch nicht, wie er selbst betont, als bloße Zwischenlandung, sondern um den spanischen Missionaren für ihren Einsatz in der Evangelisierung Lateinamerikas zu danken. Bei der Madonna von Pilar wollte er auf die „marianische Dimension der Evangelisierung“ aufmerksam machen: „Der Marienglaube der spanischen Missionare faßte bei den breiten Massen Wurzel, und zwar in der Form von Verehrungen und Anrufungen, die noch immer der Polarstern der Gläubigen jener Länder sind... Von Lateinamerika sprechen, heißt von Maria sprechen – dank der spanischen und portugiesischen Missionare. Maria heißt Guadalupe, Altagracia, Luján, la Aparecida, Chinququirá, Coromoto, Copacabana, el Carmen, Suyapa...“ (vgl. *Saragossa*, 10. 10. 1984).

Die Instruktion „Über die christliche Freiheit und die Befreiung“ (22. März 1986) unterstreicht in ihren theologischen Ausführungen die Bedeutung Mariens für die gegenwärtigen Aufgaben der Kirche in Lateinamerika und macht das Magnificat zum wegweisenden Ansatz. „Ganz von Gott abhängig und durch ihren Glauben ganz auf ihn hingeeordnet, ist Maria an der Seite ihres Sohnes das vollkommenste Bild der Freiheit und der Befreiung der Menschheit und des Kosmos“ ... „Sie zeigt uns, daß das Volk Gottes durch Glauben und im Glauben gemäß ihrem Beispiel befähigt wird, das Geheimnis des Heilsplans in Worten auszudrücken und in seinem Leben umzusetzen, wie auch seine befreienden Dimensionen auf der Ebene der individuellen und der sozialen Existenz“ (vgl. *Nr. 97*).

Vom Entwurf zur Praxis

Die neun Reisen von Papst Johannes Paul II. nach Lateinamerika sind nicht ohne Wirkung und Ausstrahlung geblieben. Die Kirche des Subkontinents konnte an ihm das Beispiel einer kraftvollen Balance erfahren: Glauben an Lösungsmöglichkeiten bei einer nüchternen, gläubigen Analyse der Zeitlage; Ermutigung zur Hoffnung und zum kraftvollen Handeln, um die christliche Botschaft in der lateinamerikanischen Welt wirksamer werden zu lassen, aber auch Absage an alle Versuche des Terrors und der Gewalt; Überzeugung, daß

im kommenden dritten Jahrtausend eine von der Kraft der Liebe veränderte und geprägte Gesellschaft in Lateinamerika möglich wird. Die Pastoralreisen von Papst Johannes Paul II. haben der Hoffnung der lateinamerikanischen Kirche ein Gesicht gegeben und den Gläubigen neue Horizonte für ihr christliches Zeugnis in der Welt eröffnet.

In seinem nachsynodalen Apostolischen Schreiben „Christifideles laici“ ruft Johannes Paul II. die gesamte Kirche dazu auf, „ihre missionarische Kraft zu erneuern“. Ihr ist eine anspruchsvolle und herrliche Aufgabe anvertraut, nämlich die einer neuen Evangelisierung, derer die heutige Welt dringend bedarf. Die Laien haben lebendigen und verantwortlichen Anteil an ihr, weil sie berufen sind durch ihren Dienst, der den Werten und Rechten der Menschen sowie der Gesellschaft gilt, das Evangelium zu verkünden und zu verwirklichen (*vgl. Nr. 64*).

2. NEUE EVANGELISIERUNG ALS ANSATZ DER PASTORAL IN DEN LATEINAMERIKANISCHEN ORTSKIRCHEN

Es wäre ein wissenschaftliches Kolloquium wert, diese lediglich ansatzweise skizzierten Konzeptionen von Papst Johannes Paul II. für die Zukunft der kirchlichen Verkündigung in Lateinamerika auf ihre Rezeption und Umsetzung zu untersuchen. Dabei würde sich jedoch auch zeigen, wie sehr „neue Evangelisierung“ zu einem Dialog zwischen den Ortskirchen und dem Zentrum der Weltkirche geführt hat.

Dialog zwischen Orts- und Weltkirche

In der spanischen Ausgabe des *L'Osservatore Romano* werden regelmäßig die Ansprachen der Vorsitzenden der jeweiligen Bischofskonferenzen und des Papstes bei den *Ad-limina*-Besuchen dokumentiert. Diese Veröffentlichungen geben einen gewissen Einblick in die Themen und Fragen, die in den jeweiligen Ortskirchen auf dem Hintergrund der weltkirchlichen Ereignisse und Strömungen besonders wichtig sind. Sie zeigen aber auch, wie ernst die Anstöße des Papstes als Impulse für die Entwicklung der eigenen Pastoral genommen werden. Dies gilt besonders für den Willen, zu neuen wirksamen Wegen der Verkündigung zu kommen.

Bereits 1983 und 1984 steht bei den Berichten der Bischöfe aus der Dominikanischen Republik und aus Haiti die Aufgabe der Evangelisierung im Vordergrund der römischen Begegnung. Es wird unterstrichen, das 500-Jahr-Gedenken solle zu einer Intensivierung der Dynamik eines bewußten und wirksamen Glaubens führen (*vgl. Ad-limina-Besuch der Dominikanischen Bischöfe, 27. 5. 1983*).

Auf dem Hintergrund der aktuellen Diskussionen um die Theologie der Befreiung wird festgehalten, daß die Aufgabe der Evangelisierung mit der menschlichen Förderung verbunden, aber nicht mit ihr identisch sei. Auch die Frage des Weltendienstes und der Bezug der Priester und Laien zu diesem Auftrag wird angesprochen. Auf die Wechselwirkungen zwischen Evangelisierung und Weltdienst wird hingewiesen, aber auch betont, daß die spezifische Sendung der Priester und Laien nicht gegeneinander ausgespielt werden kann, sondern daß es auf eine gute Kooperation und Kommunikation ankommt. Diese hat ihre Wurzel in dem gemeinsamen Auftrag beider (*vgl. Bischöfe aus Haiti in Rom am 11. 6. 1983 und Bischöfe aus den Antillen in Rom, am 27. 10. 1984*).

Überspringt man einige Jahre und blickt in den Ablauf der Besuche in der ersten Hälfte des Jahres 1989, dann ist zunächst aus der Perspektive der neuen Evangelisierung der Besuch der Bischöfe aus Panama (*30. 1. 1989*) zu nennen. Ausdrücklich weisen die Bischöfe darauf hin, daß die Leitidee der neuen Evangelisierung die Pastoral des Landes bestimmt und in Pastoralplänen konkretisiert ist. Papst Johannes Paul II. erinnert in seiner Antwort daran, daß die Sorge um geistliche Berufe, die Familien- und Jugendpastoral, die Beheimatung der autochthonen Gruppen der Indios und Schwarzen in der Kirche, das Eintreten für ihre Rechte und die Bindung des kirchlichen Lebens an die marianischen Wallfahrtsorte des Landes, die Aufgaben der neuen Evangelisierung in Panama benennen. Ähnliche Akzente ergeben sich auch bei den Besuchen der Bischöfe aus Costa Rica, Peru, Guatemala und Mexiko im Verlauf der ersten Hälfte des Jahres 1989.

In diesem Zusammenhang ist besonders das Hirtenwort zu erwähnen, das die mexikanischen Bischöfe im Dezember 1988 für die Schlußphase der Vorbereitung auf das 500-Jahr-Gedenken veröffentlicht haben. Sie erinnern daran, daß sie für das Jahr 1992 eine eigene Kommission ins Leben gerufen hatten und fordern alle Gläubigen und insbesondere alle in der Pastoral Mitwirkenden, die „agentes de pastoral“, auf, die Aufgabe der Evangelisierung zu aktualisieren. In der Erinnerung an die Ereignisse, wie der Glaube nach Mexiko unter schmerzlichen Umständen kam, heben sie das Ereignis von Guadalupe ins Bewußtsein: „Das Geschehen von Guadalupe ist ein Geschenk des Himmels ... Es ist Teil des Heilsplanes Gottes für unsere Völker in Lateinamerika. In der Anwesenheit des Bildes der Gottesmutter von Guadalupe zeigt sich ihre verlässliche und dauernde Fürsprache, die das Volk evangelisiert, seinen Glauben stärkt und die Glaubenspraxis beseelt.“ Auf dieses Ereignis in der Geschichte der Evangelisierung Mexikos werden auch die Methoden und neuen Initiativen der Verkündigung abgestimmt. Das „Ereignis 1992“ soll somit ganz an dem Geschehen um die Gottesmutter von Guadalupe anknüpfen und zu einer Erneuerung des Glaubens in Mexiko führen.

Zur theologischen Diskussion

Es überrascht nicht, daß sich verschiedene Vertreter der Befreiungstheologie des Themas „neue Evangelisierung“ angenommen haben. Insbesondere haben Leonardo Boff und José Comblin in Brasilien das Stichwort „neue Evangelisierung“, allerdings erst 1987 und 1988, reflektiert. Sie und andere Autoren sehen in der Selbstevangelisierung der Armen die zentrale und dringende Aufgabe, in deren Dienst die verfaßte Kirche mit ihren pastoralen Kräften zur Verfügung stehen soll. Es erstaunt, wie engagiert und direkt die o. g. Befreiungstheologen die Leitidee der neuen Evangelisierung und das Ereignis von Guadalupe aufgreifen. So meinte z. B. L. Boff vor der Jahrestagung des Wissenschaftlichen Arbeitskreises der katholischen Missionswissenschaftler im Oktober 1987 in St. Augustin: „In Lateinamerika werden wir nur dann eine neue Evangelisierung haben, die nicht bloß Unterwerfung und Kolonialprojekt fortführt, wenn sie bei den Armen ansetzt und auf deren Leben, Anliegen und Kämpfe eingeht. In der Begegnung mit den Kleinen, die ja die Mehrheit in unserem Volk sind, erweist das Evangelium seine befreiende Kraft... Das Kernstück der Bischofsbeschlüsse von Puebla ist die *Option der Kirche für die Armen*. Damit hat die Kirche die richtige Tür geöffnet zum menschnahen Dienst am Leben derer, die Leben brauchen und sich nach ewigem Leben sehnen“. Eingehend befaßt sich dann L. Boff mit dem Geschehen von Guadalupe. Er kommt zu dem Schluß, daß Maria zeige, man könne zugleich voll Azteke und Christ sein: „In der Gestalt der jungfräulichen Mutter von Tepeyac sind jetzt Rettung, Widerstandskraft und Mut zur Befreiung gekommen (s. Ztschr. f. Missions- u. Religionswissenschaft, Oktober 1988, S. 278–302). Das Jahr 1992 hat schon jetzt sovielen historischen und zukunftsbezogenen Arbeiten und theologischen Reflexionen in Gang gebracht, daß es sicher zu mehr Konvergenz in der kirchengeschichtlichen und theologischen Reflexion führen wird, wenn die marianische Dimension die theologische Arbeit prägt. Das Ereignis von Guadalupe wird dabei für die Inkulturation der Botschaft Christi in den Kontext Lateinamerikas zum Angelpunkt.

Unterwegs zur Vierten Vollversammlung der Bischöfe Lateinamerikas

Am ältesten Bischofssitz Amerikas, in Santo Domingo, auf der früher 'Española' genannten Karibik-Insel wird 1992 die Vierte Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopates stattfinden, zu der auch die Anwesenheit von Papst Johannes Paul II. erwartet wird. Wie die Kultur des Subkontinents und der Karibik gleichsam vom Evangelium durchtränkt werden kann, wie die christliche Botschaft in der lateinamerikanischen Kultur heimisch werden soll, auf diesen Nenner lassen sich die Vorbereitungen für diese Konferenz bringen, die sich als Fortschreibung der Konferenzen von Medellín (1968) und von

Puebla (1979) versteht. Der Generalsekretär des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM), Weihbischof Oscar A. Rodriguez M. hat in einem Bericht vor den Führungsgremien des CELAM die bisherigen Voten für die Konferenz 1992 dargestellt und zusammengefaßt. Er kommt dabei zu der Bilanz, daß es die zentrale Herausforderung der Zeit an die Kirche ist, neue, wirksame Wege zu finden, um die Völker der Welt mit der Botschaft Christi zu konfrontieren. Folglich ergibt sich aus den bisherigen Vorbereitungsschritten folgende Thematik für 1992: „Neue Evangelisierung für eine neue Kultur“ oder auch „Neue Evangelisierung im Lichte der lateinamerikanischen Kultur“. Die Wechselwirkung zwischen Glauben und eigenständiger lateinamerikanischer Kultur rückt damit in den Mittelpunkt der Überlegungen, wie sich die Kirche in Lateinamerika ins Dritte Jahrtausend entfalten kann.

„Urcharisma“ und kirchliche Bewegungen*

Zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist das Thema der Charismen und der kirchlichen Bewegungen zum ersten Mal in die Debatten einer Bischofssynode – nämlich der letzten Synode über Berufung und Sendung der Laien – stürmisch eingedrungen.¹ Auch abgesehen von jedem Werturteil über den theologischen Gehalt dieser Debatte ist schon diese Tatsache an und für sich wirklich überraschend, vor allem für den Kanonisten, weil man im Codex Iuris Canonici von 1983 nicht nur den Begriff „Charisma“ unerbittlich eliminiert, sondern auch den Ausdruck „motus ecclesiales“ („Kirchliche Bewegungen“) nicht ein einziges Mal angewendet hat.² In dieser Abhandlung soll – wenn auch notwendigerweise nur in fragmentarischer Art – die Herausforderung angenommen werden, die von der Synode an die Kanonisten und andere Theologen gerichtet worden ist.³ Dies soll auf dem von den Synodenvätern selbst angegebenen Weg verwirklicht werden, nämlich auf dem Weg des Hörens auf die lebendige kirchliche Erfahrung, um ihr alle Hinweise zu entnehmen, die für die systematische Reflexion nützlich sind. Denn es gibt keinen Sektor der Theologie, auf dem die Theorie enger mit der Praxis und dem Leben der Kirche zusammenhängt, als eben den der Pneumatologie, die nicht nur die Charismatik umfaßt, sondern eine konstitutive Dimension der Ekklesiologie ist.⁴ Und auf diese letztere muß auch das kanonische Recht – wie das Zweite Vatikanische Konzil im Dekret „Optatam totius“ (Nr. 16) lehrt – beständig Bezug nehmen.

1. WAS IST EINE „KIRCHLICHE BEWEGUNG“?

Um zu erfassen, was die neuen kirchlichen Vereinigungsformen zur systematischen Reflexion über das „Urcharisma“ beitragen (d. h. über das Charisma, das an ihrem Ursprung steht), braucht man weder ein vollständiges Verzeichnis dieser „Bewegungen“ zusammenzustellen noch sich an die schwierige Aufgabe zu machen, sie endgültig zu klassifizieren.⁵ Ja, man braucht nicht einmal um jeden Preis nach einer genauen theologischen Definition dessen zu suchen, was eine „kirchliche Bewegung“ ist. Man kann sich zunächst mit der folgenden zweifachen Begriffserklärung begnügen: „*Kirchliche Bewegung*“ wird in weitem Sinn gebraucht, um eine lebendige Wirklichkeit oder Vereinigungsform zu bezeichnen, die im Dienst der Glaubensvertiefung durch den Aufbau der kirchlichen „communio“ steht und als solche ein Minimum von Struktur aufweist. Hierbei hebt das Adjektiv „*kirchlich*“ den ausdrücklichen Willen der Mitglieder hervor, in der Kirche und für die Kirche zu leben.⁶

Für die systematische theologische Reflexion wichtiger sind die folgenden drei Feststellungen. Erstens hat das päpstliche Lehramt schon vor der Bischofssynode und ebenso ausdrücklich wie sie den kirchlichen Bewegungen „eine ganz bestimmte und, wie wir ohne weiteres sagen können, unersetzliche Funktion“⁷ in der Kirche zuerkannt. Zweitens stellen die Theologen und das Lehramt einmütig fest, daß diese Funktion der kirchlichen Bewegungen eng mit deren charismatischem Ursprung zusammenhängt.⁸ Drittens entspricht die charismatische Erfahrung der neuen kirchlichen Bewegungen der konziliaren umfassenden Darstellung der Charismenlehre.⁹ Im II. Vatikanum sind die Charismen nicht einfach sonstige „Gaben“ des Heiligen Geistes und erst recht nicht einfach persönliche „Talente“ des einzelnen oder gar ein ausschließliches Recht der Laien. Sie sind vom Konzil ekklesiologisch eingeordnet, und als solche müssen sie als „dona peculiaria“, als besondere Gaben (AA 3, 3–4) betrachtet werden, die der Heilige Geist unter den Gläubigen jedes Standes zum Aufbau der Kirche austeilen kann (LG 12, 2). Diese aufbauende Kraft tritt besonders in einem „Urcharisma“ hervor, das am Ursprung der kirchlichen Bewegungen steht.

Innerhalb dieser drei theologischen Koordinaten kann man einige wichtige Merkmale des „Urcharisma“-Begriffs erfassen, die die neuen kirchlichen Bewegungen durch ihre Veröffentlichungen, zumal durch die Akten der von ihnen organisierten internationalen Gespräche, der ganzen kirchlichen Gemeinschaft und auch den Kanonisten übermitteln.

2. DIE HAUPTMERKMALE DES „URCHARISMA“-BEGRIFFES

Es gibt vier Hauptmerkmale eines „Urcharisma“, das in der Taufe wurzelt und eine zusätzliche freie Gabe des Geistes darstellt, durch die das in der Taufe geschenkte allgemeine Priestertum in einer bestimmten Weise entfaltet wird.

– Das *erste Charakteristikum* besteht in der Fähigkeit im Getauften, der das „Urcharisma“ empfängt, und in den Gläubigen, die gemeinschaftlich daran teilhaben, eine besondere „Form der Nachfolge Christi“ ins Leben zu rufen.¹⁰ Hierin wird dem Gläubigen die Möglichkeit gegeben, das Mysterium der Kirche in seiner Totalität und Universalität zu erleben.

– Das *zweite Charakteristikum* besteht in der geistlichen Vaterschaft bzw. Mutterschaft, die zur vollen Reife im kirchlichen Glauben einführt. Diese Vaterschafts- oder Mutterschaftsfunktion, die vom Gründer bzw. der Gründerin kraft des empfangenen „Urcharisma“ ausgeübt wird, ist die tiefste Wurzel der dynamisch wirkenden Einheit von allgemeinem Priestertum und Amtspriestertum aller, die der betreffenden kirchlichen Bewegung zugehören.¹¹

– Das *dritte Charakteristikum*, das eine unmittelbare Folge des zweiten ist, besteht in der Fähigkeit, die „*communio fidelium*“ pastoral in eine „*fraternitas*“-Erfahrung umzusetzen, die den Gläubigen in einer besonderen Art für die Mission aufschließt.¹²

– Das *vierte Charakteristikum* besteht in der wechselseitigen Durchdringung einer Identität des Personalen und des Ekklesialen, die einen Beweis dafür liefert, daß das charismatische Element in der Kirche nicht notwendigerweise im Gegensatz zum Recht steht.

Diese vier Hauptmerkmale des „Urcharisma“, das man gemäß der scholastischen Terminologie vielleicht in Analogie zur Prophetie als „*charisma maximum*“ bezeichnen könnte, laufen alle auf den konziliaren Begriff „*communio*“ hinaus und dokumentieren konkret die strukturierende Kraft des „Urcharisma“. Diese ist direkt auf den Aufbau der Kirche ausgerichtet. Innerhalb der von einem „Urcharisma“ erzeugten Vereinigungen sind diese vier Charakteristika, die eine eigene konstitutionelle Bedeutung haben, nicht einfach Verhaltensregeln, sondern sie haben einen bindenden Charakter, der bei der Bestimmung der Natur und Zielsetzung der betreffenden Gruppe oder kirchlichen Bewegung eine wesentliche Rolle spielt. Allerdings stellt sich die Frage, ob diese bindenden Elemente von charismatischem Ursprung auch einen bestimmten rechtlichen Charakter haben.

3. DIE RECHTLICHE BEDEUTUNG EINES „URCHARISMA“

Um auf die Frage nach der Rechtsnatur der strukturierenden Elemente des sogenannten „Urcharisma“ zu antworten, kann man den Vergleich zwischen dem „Urcharisma“ und der „*consuetudo*“ (Gewohnheit, Gewohnheitsrecht) als methodologischen Ansatz wählen. Aber dieser Vergleich ist nur dann wirklich erhellend, wenn man ihn in einer Sicht des kanonischen Rechts vornimmt, die um den „*communio*“-Begriff als um ihr Grundprinzip kreist.

a) Die schöpferische Rechtskraft der „*consuetudo*“

Bekanntlich steht die „*consuetudo*“ von ihrer Entstehung an bis zu ihrer Anwendung in einer beständigen Wechselbeziehung zur „*lex canonica*“.¹³ Während in der Rechtsstruktur der Kirche die „*lex*“ vor der Gefahr bewahrt, in eine partikularistische Haltung zu geraten, übt die „*consuetudo*“ die Funktion der Bewahrung vor Absolutismus aus. Zudem stellt sie im Verein mit der „*aequitas canonica*“ von jeher eines der Hauptfelder dar, auf denen das Prinzip der Geschmeidigkeit des kanonischen Rechts seine rechtliche Bedeutung deutlich zutage treten läßt, wodurch das ganze Kirchenrecht als Recht „*sui generis*“ erscheint. Die schöpferische Kraft der „*consuetudo*“ enthüllt ihre ganze rechtliche Bedeutung und ihre Fähigkeit zu verpflichten auf der Ebene

der „communio“ nicht so sehr in den sogenannten Akten „secundum legem“ oder „praeter legem“, sondern vielmehr in denen „contra legem“, die auf einer theologischen Gewißheit gründen müssen.¹⁴ Die Rechtskraft dieser Akte hängt nicht vom Status des Subjekts ab, das sie gesetzt hat. Dieses kann mit der „sacra potestas“, der Weihewalt, betraut oder auch ein einfacher Gläubiger sein. Entscheidend ist, daß der von ihm gesetzte Akt „contra legem“ eine echte Forderung der „communio“ zum Ausdruck bringt. So gesehen zeigt zwar die „consuetudo“ ihre ganze Fähigkeit, etwas zu berichtigen oder sich der formalen Sicherheit des positiven Rechts zu widersetzen, stellt aber die Rechtsgeltung des kanonischen Rechts letztlich nicht in Frage, sondern verleiht ihr eine zusätzliche theologische Qualität, insofern die Mitwirkung aller Gläubigen an der Entstehung von Rechtsnormen aufgezeigt wird.¹⁵

Als *Rechtsquelle* stellt die „consuetudo“ entweder ein Instrument zur *Rechtserkenntnis* dar oder eine typische, vom Gesetz verschiedene Weise der *Rechtserzeugung*.¹⁶ In Bezug auf das Entstehen von Rechtsnormen durch die Gewohnheit ist die Lehre nicht einhellig. Fraglich ist nicht so sehr, ob die „consuetudo“ ein geeignetes Verfahren ist, um Verhaltensregeln hervorzubringen, sondern eher, ob solche Regeln wirklich rechtlicher Natur sind.

Um das Problem der „differentia specifica“ zwischen den sogenannten Gebräuchen und den Gewohnheitsnormen juristischer Natur zu lösen, kann folgendes allgemeines Kriterium angewendet werden: Es ist zu unterscheiden zwischen äußeren Regeln, die für die Existenz der besonderen Gruppe nicht notwendig sind, und Regeln, welche die Struktur, Natur und Zielsetzung einer Gruppe oder Vereinigung betreffen und deshalb auch von dieser Gruppe selbst als bindend verstanden werden. Während die ersteren nur *Brauch* sind, stellen letztere rechtliche Normen dar, die in der Rechtssprache mit „consuetudo“, „Gewohnheitsrecht“ bezeichnet werden.¹⁷

b) Die schöpferische Kraft des „Urcharisma“ der kirchlichen Bewegungen

Bei der Anwendung des soeben dargelegten Unterscheidungskriteriums erhellt, daß nur diejenigen Verhaltensregeln von rechtlicher Natur sind, welche die strukturierende Kraft des „Urcharisma“ konkret zum Ausdruck bringen, das der betreffenden Bewegung oder Vereinigung zugrunde liegt. Sie sind *Rechtsregeln* und nicht nur *Brauch*, vor allem deshalb, weil sie eine bestimmte Wirklichkeit kirchlicher „communio“ strukturieren. Zweitens haben diese Verhaltensregeln, die durch ein „Urcharisma“ erzeugt werden, eine klare rechtliche Bedeutung deshalb, weil alle ihre Hauptmerkmale, die aus der gemeinschaftsbildenden Kraft des Charisma hervorgehen, auf die konkrete Verwirklichung der „communio“ hinauslaufen als auf das Geflecht von Beziehungen, worin das „bonum privatum“ und das „bonum publicum“ einander immanent und deshalb ganz auf das „bonum communionis Ecclesiae“ ausgerichtet sind.¹⁸

Anders gesagt: Diese Verhaltensregeln sind deshalb Rechtsnormen, weil das „Urcharisma“ durch sie unmißverständlich die Verwirklichung des „telos“ der ganzen kirchlichen Rechtsordnung fördert, nämlich des Ziels, die Wahrheit der „communio“ zu schützen. Darum dokumentieren diese Regeln unmißverständlich die Befähigung des Charismas, Rechtsquelle zu sein, sei es in dem engen Sinn, daß es Rechtsnormen aus sich hervorgehen läßt, sei es in dem weiteren Sinn, daß es ein Instrument zur Rechtserkenntnis ist.

Einen weiteren Beleg für den juristischen Charakter dieser Regeln stellt der Sachverhalt dar, daß die Hauptmerkmale des „Urcharisma“ es dem Gläubigen, der daran teilhat, ermöglichen, die *Entgegensetzung* von *Person* und *Gemeinschaft* zu überwinden. Die Teilhabe an der durch das Charisma erzeugten Wirklichkeit kirchlicher „communio“ läßt den Gläubigen die „strukturelle Bezogenheit“ seiner Person wieder als eine ontologische Bestimmtheit der menschlichen Existenz entdecken. Diese ontologische Bestimmtheit wird gemäß dem scholastischen Prinzip „*gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*“ („die Gnade zerstört nicht die Natur, sondern setzt sie voraus und vollendet sie“) durch das Sakrament der Taufe verstärkt und verdeutlicht.¹⁹ Kraft dieser ihrer „strukturellen Bezogenheit“ ist „Person“ zu einem Zentralbegriff der Rechtserfahrung geworden.²⁰ Wie die umfangreiche diesbezügliche kanonistische Literatur zeigt, darf das kanonische Recht den so verstandenen Personbegriff nicht unbeachtet lassen.²¹ Bei der Klärung der damit verbundenen Probleme kann es jedoch für den Kanonisten hilfreich sein, die Rolle zu beachten, die das Charisma bei der Überwindung der Dialektik von Person und Gemeinschaft spielt.

4. FOLGERUNGEN FÜR DIE THEOLOGISCHE GRUNDLEGUNG DES KANONISCHEN VEREINIGUNGSRECHTS

Wenn die Kanonisten eine neue Begriffsbestimmung des kanonischen Vereinsrechts ausarbeiten wollen, die der ekklesiologischen Natur des konsoziativen Elements in der Kirche voll und ganz entspricht, stoßen sie auf Schwierigkeiten. Die tiefere Wurzel dieser Schwierigkeiten ist eben darin zu suchen, daß man die Vereinigungs- und Strukturierungskraft des „Urcharisma“ unbeachtet ließ, die sich mit jener der „*consuetudo canonica*“ vergleichen läßt. Diese Hypothese zu verifizieren ist nicht schwierig, man braucht lediglich die Elemente ausfindig zu machen, die der Kanonist zur Definition einer „*consociatio*“ verwendet, und zu prüfen, ob es mit ihnen gelingt, einen kirchlichen Verein von irgendeinem anderen Verein zu unterscheiden, so daß man darin wenigstens einen Widerschein des „*quid*“ findet, das das Recht der Kirche von jedem anderen Typus einer Rechtsordnung unterscheidet.

a) *Das kritische Moment einer allgemeinen kirchenrechtlichen Theorie der „consociatio“*

Entsprechend dem zu einfachen Prinzip, daß einerseits das Verfassungsrecht der Kirche im konziliaren Begriff der „communio“ seinen Schlüsselbegriff findet und andererseits das kanonische Vereinsrecht vollständig um den Begriff „consociatio“ kreist,²² weisen leider auch die neuesten Definitionen des Vereinsbegriffs, welche die heutige Kanonistik verwendet, keinen wesentlichen Unterschied zu denen auf, mit denen die weltliche Rechtslehre über die Vereine arbeitet. Wenn man als maßgebenden Bezugspunkt die erste „Gesamtwürdigung“²³ der diesbezüglichen Diskussionen auf dem Münchener Internationalen Kongreß für kanonisches Recht von 1987 wählt, scheinen die, wenn auch beachtlichen, Fortschritte noch nicht auszureichen, um auf die Frage nach der wahren Natur eines kirchlichen Vereins eine erschöpfende Antwort zu geben.

Nach dieser Gesamtwürdigung sind die konstitutiven Elemente, die das Wesen einer „consociatio“ ausmachen, die folgenden vier „Grundelemente“: Das *erste Element* ist die „Personengesamtheit“ als eine „universitas personarum“.²⁴ Das *zweite Element* ist die „freigewählte kanonisch umschriebene Zielsetzung“, die ihrerseits zwei Hauptelemente aufweist: den freien, gemeinsamen „Vereinigungswillen“, den die künftigen Vereinsmitglieder im Gründungsakt zum Ausdruck bringen, und den Sachverhalt, daß dieser Wille sich ein spezifisches Ziel oder mehrere Ziele setzt, die alle auf irgendeine Weise im Bereich der Sendung der Kirche liegen, ohne sich jedoch je mit ihrer Gesamtendung zu decken.²⁵ Das *dritte Element* ist die „innere Ordnung“, die in ihrer Form von der freigewählten Zielsetzung bestimmt wird.²⁶ Das *vierte* und letzte konstitutive *Element* einer „consociatio“ ist die „freie Mitgliedschaft“, die sie rechtlich als ein „Phänomen der Freiheit“ charakterisiert.²⁷

Nun aber sind alle diese vier Elemente, wenn auch in einer etwas unterschiedlichen Terminologie, auch in der weltlichen Rechtswissenschaft wesentlich zur Bestimmung des Vereinsbegriffs. Auch diese spricht ja von einer „Pluralität von Subjekten“, von einem „Willen“, der die Versammlung der Vereinsmitglieder „autonom“ konstituiert, von einem „gemeinsamen Ziel“, aus dem sich ein im allgemeinen „freiwilliges oder freies rechtliches Band“ zwischen den Vereinsmitgliedern ergibt.²⁸

Um das Spezifikum der Rechtsstruktur eines kirchlichen Vereins zu erfassen, muß man sich aber vor Augen halten, daß jedem kirchlichen Verein, eben weil er „kirchlich“ ist, stets ein vom Heiligen Geist gegebener *übernatürlicher Impuls* zugrunde liegt. Und im Lichte dieser ekklesiologischen Gegebenheit sind die vier Wesenselemente einer „consociatio“ neu zu verstehen. In Übereinstimmung mit Titel V „De christifidelium consociationibus“ des Buches II „De Populo Dei“ des Codex des kanonischen Rechts sollte man den

Ausdruck „consociatio“ als einen *Oberbegriff* verstehen, unter dem alle verschiedenen Formen kirchlicher Vereinigungen, die nicht lediglich eine Gesamtheit von Personen, sondern eine eigentümliche „*communitas fidelium*“ darstellen, einen je besonderen Ort finden können. Leider spricht der Codex – im Widerspruch zu der soeben genannten Überschrift – nur von einem einzigen Modell, nämlich dem des Vereins im staatlich-rechtlichen Sinn, das in der Kirche sicher nur sekundär ist. Ein Beweis dafür ist sowohl die unbefriedigende Anwendung der Unterscheidung zwischen öffentlichen und privaten Vereinen, als auch die Tatsache, daß die Vereine primär nach ihrer unterschiedlichen Nähe zur kirchlichen Hierarchie beurteilt werden, nicht aber aus ihrem Selbstverständnis heraus. Dieses hierarchologische Kirchenbild des 1983 in Kraft getretenen kanonischen Vereinsrechts wird nur zum Teil von der aufschlußreichen Rechtsgrundlage verbessert, die can. 215 den Zusammenschlüssen in der Kirche gibt, indem dieser Canon das subjektive Recht der Gläubigen auf Bildung von Vereinigungen kodifiziert hat.

Die zwei bereits genannten ekklesiologischen Lücken hindern aber den Gesetzgeber zu verstehen, daß jede Vereinigungsform in der Kirche eine Gemeinschaft oder „*fraternitas*“ von Gläubigen bildet. Die Entstehung einer solchen Gemeinschaft ist nicht unbedingt die Folge eines ausschließlich freiwilligen Entschlusses, sich zu vereinigen. Sie ist auch nicht notwendig zu dem Zweck gebildet worden, um ein spezifisches Ziel anzustreben. Ein kirchlicher Verein ist oft eine Gemeinschaft von Gläubigen, die in der Nachfolge eines „*Urcharisma*“ entstanden ist. Wer ihm beitrifft, tut dies deshalb nicht im Namen eines moralischen Aktivismus, sondern weil er diese konkrete Verwirklichung der kirchlichen „*communio*“ als notwendige Struktur erfährt, um seine christliche Persönlichkeit voll und ganz zum Ausdruck zu bringen.²⁹ Weil sie aus der Gabe eines Charisma entstanden sind, machen diese Formen des assoziativen Lebens die Tatsache, daß jeder Getaufte sich vom Geist getrieben fühlt, in Gemeinschaft zu leben, in unmittelbarer Weise wirksam und ihre Mitglieder „*bereiter*“, die allgemeine Sendung der Kirche verantwortlich auf sich zu nehmen.

b) Das „Urcharisma“ als Ausgangspunkt einer neuen Definition des kanonischen Vereinigungsrechts

Diese theologische Ausweitung der vier konstitutiven Elemente einer „*consociatio*“ ermöglicht es, die traditionelle Definition des kanonischen Vereinigungsrechts wie folgt adäquater umzuformulieren: In der Kirche kann man das Vereinigungsrecht nicht auf das Vereinsrecht reduzieren. Das Vereinsrecht ist nur ein kleiner Teil des Vereinigungsrechts. Das kanonische Vereinigungsrecht besteht aus den in vorgegebenen Schemata und rechtlichen Formen verschiedenen Verwirklichungsweisen und funktionalen Regelungen eines konstitutiven Elements: des „*Urcharisma*“.³⁰ Diejenigen Bereiche der kanonischen Gesetz-

gebung hingegen, die nicht die verschiedenen Vereinigungsformen betreffen, strukturieren rechtlich die beiden anderen Primärelemente der kirchlichen Verfassung: das Wort und das Sakrament.

Beide normativen Gesamtheiten, d. h. die einerseits auf das Charisma und die andererseits auf Wort und Sakrament bezogenen Normen, haben eine *konstitutionelle Dimension*. In der Gesetzgebung läßt sich deshalb ihr Unterschied nie absolut genau formalisieren. Kurz, im Licht des Gesagten unterscheidet sich das Vereinigungsrecht von den anderen Gebieten des kanonischen Rechts, zumal von dem, das die kirchlichen Grundstrukturen betrifft, nicht dadurch, daß es nicht „*konstitutiv*“ wäre, sondern dadurch, daß es nicht „*institutionell*“ ist. Alles das, was in der Kirche „*institutionell*“ ist, stammt aus der Vereinigungskraft des Worts und des Sakraments, insbesondere die Eucharistie, die der eigentliche „*fons et culmen*“ jeder „*congregatio fidelium*“ ist.³¹ In sie mündet auch die Vereinigungskraft des „*Urcharisma*“, kraft dessen die „*Konstitution*“ der Kirche nie auf die „*Institution*“ reduziert werden darf. In der Tat, die Institution in der Kirche kann als eine „*kenotische Verfassung*“³² bezeichnet werden, die geeignet ist, durch die Logik des kirchlichen Gehorsams, der das Weiterleben der „*memoria Christi*“ gewährleistet, eine Privatisierung des kirchlichen Lebens zu verhindern.

Anmerkungen:

- * Die vorliegende Abhandlung stellt die um die Anmerkungen erweiterte Fassung des Vortrags dar, den der Verfasser im Rahmen seines Habilitationsverfahrens an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt bei der Wissenschaftlichen Aussprache gehalten hat. Der ursprüngliche Titel lautete: Das „*Urcharisma*“ als entscheidendes Element der theologischen Begründung des Vereinigungsrechts in der Kirche.
- 1 Für eine erste Analyse der Ergebnisse dieser Synode vgl. L. Gerosa, *Carisma e movimenti nella Chiesa oggi. Riflessioni canonistiche alla chiusura del Sinodo dei Vescovi sui laici: IusCan* (1988) II. Heft (im Druck).
- 2 Im Schema CIC von 1982 kam der Begriff „*Charisma*“ noch vor in den cc. 580, 600 § 3, 631 § 1, 716 § 1, 717 § 3, 722 §§ 1 und 2. Zu einer eingehenderen Bewertung dieser Stellen vgl. E. Corecco, *Il catalogo dei doveri-diritti del fedele nel CIC: I Diritti Fondamentali della Persona Umana e la Libertà Religiosa. Atti del V. Colloquio giuridico (8–10 marzo 1984)*, Roma 1985, 101–121; J. B. Beyer, *Motus ecclesiales: Per RMCL 75* (1986) 613–637.
- 3 Vor der Bischofssynode haben nur wenige Kanonisten das Thema „*Charisma*“ behandelt, nämlich: P. Lombardia, *Carisma e Chiesa istituzionale: Studi in onore di Pietro Agostino d'Avack*, II, Milano 1976, 959–988; P. Krämer, *Charismatische Erneuerung der Kirche als Anfrage an das Kirchenrecht: P. Krämer – J. Mohr, Charismatische Erneuerung der Kirche. Chancen und Gefahren*. Trier 1980, 79–133; J. Beyer, *Dal Concilio al Codice*, Bologna 1984, 74–82; E. Corecco, *Profili istituzionali dei Movimenti nella Chiesa: M. Camisasca – M. Vitali* (Hrsg.), *I Movimenti della Chiesa negli anni '80. Atti del Convegno Internazionale*, Roma 23–27 settembre 1981, Milano 1982, 203–234.
- 4 Diesen Schluß zieht Y. Congar am Ende seines ersten Bandes über die Pneumatologie: *Je crois en L'Esprit Saint, I: L'Esprit Saint dans l'économie: révélation et expérience*, Paris 1981, 235 (deutsch: *Der Heilige Geist, Freiburg* 1982). In diesem Urteil stimmen überein: K. Lehmann, *Art. Erfahrung: Sacramentum Mundi I* (1986) 1117–1123; K. Rahner, *Erfahrung des Heiligen Geistes: ders., Schriften zur Theologie* 13 (1978) 226–251; H. U. von Balthasar, *Theologik III*, Einsiedeln 1987, 178. Vgl. auch W. Kasper, der Kant paraphrasiert und sagt: „*Theologische*

- Begriffe ohne religiöse Erfahrungen sind leer, religiöse Erfahrungen ohne theologische Begriffe sind blind“ (W. Kasper, Aspekte gegenwärtiger Pneumatologie, Freiburg-Basel-Wien 1979, 9).
- 5 Eine erste Übersicht über diese Bewegungen, die zwar nicht vollständig, aber sehr aufschlußreich ist, da sie ungefähr dreißig der bedeutsamsten „Typen“ vorstellt, findet sich in: A. Favale, *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche*, Roma ²1982. Einen ersten interessanten Versuch einer interpretativen Klassifizierung der kirchlichen Bewegungen bietet: B. Secondin, *Segni di profezia nella Chiesa. Comunità, Gruppi, Movimenti*, Milano 1987.
 - 6 Vgl. dazu A. Favale, *Movimenti ecclesiali*: S. de Fiore – S. Meo (Hrsg.), *Dizionario di Mariologia*, Torino 1986, 963.
 - 7 Giovanni Paolo II, *Discorso al II° Colloquio Internazionale „I Movimenti nella Chiesa“*: Atti del II° Colloquio Internazionale, Milano 1987, 24.
 - 8 In diesem Urteil stimmen überein: B. Secondin, *Segni di profezia nella Chiesa* (Anm. 5) 250; P. J. Cordes, *Der spirituelle Aufbruch in der Weltkirche*: IKZ 16 (1987) 50 f.; E. Corecco, *Profilo istituzionale dei Movimenti nella Chiesa* (Anm. 3) 220; H. U. von Balthasar, *Riflessioni per un lavoro sui movimenti laicali nella Chiesa: I Laici e la missione della Chiesa*, Milano 1987, 85–106, bes. 87.
 - 9 Hier ist nicht der geeignete Ort, um auch nur durch kurze Hinweise das Studium einer dermaßen verwickelten Frage in Angriff zu nehmen. Zu einer diakritischen Analyse verweise ich auf das erste Kapitel meiner Habilitationsschrift: *Charisma und Recht. Kirchenrechtliche Überlegungen zum „Urcharisma“ der neuen Vereinigungsformen in der Kirche*, Johannes-Verlag, Einsiedeln-Trier 1989.
 - 10 Vgl. dazu H. Mühlen, *Charismatisches und sakramentales Verständnis der Kirche. Dogmatische Aspekte der Charismatischen Erneuerung*: *Catholica* 28 (1974) 169–187.
 - 11 Vgl. E. Corecco, *Riflessione giuridico-istituzionale su sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale*: ATI (Hrsg.), *Popolo di Dio e sacerdozio*, Padova 1983, 80–129.
 - 12 Vgl. L. Moreira Neves, *I movimenti nella Chiesa: I movimenti nella Chiesa negli anni '80* (Anm. 9) 16; C. Dagens, *Les mouvements spirituels contemporains. Jalons pour un discernement*: *NRT* 106 (1984) 885–899.
 - 13 Zur Interaktion von „lex“ und „consuetudo“ vgl. E. Paresce, *Fonti del diritto*. a) *Filosofia del diritto*: EDD, XVII, Milano 1968, 892–924, bes. 921.
 - 14 Vgl. dazu den ganzen Abschnitt „Significato dell’elasticità del diritto canonico“, in: E. Corecco, *Valore dell’atto „contra legem“: La norma in el derecho canónico*. *Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico* (Pamplona 10–15 octubre 1976), I, Pamplona 1979, 839–859, bes. 850–852.
 - 15 Auf ekklesiologischer Ebene liegt das Entscheidende darin, daß die „consuetudo“ tief im „sensus fidei“ des ganzen christlichen Volkes wurzelt und von vielen als eine besondere Art von „gemeinschaftlichem Charisma“ betrachtet wird. Zu der ganzen Frage vgl. R. Bertoline, *Sensus fidei et coutume dans le droit de l’Eglise*: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33 (1986) 227–243, vor allem 231.
 - 16 Auch diejenigen, welche die Gewohnheit als eine sekundäre, indirekte Rechtsquelle ansehen, anerkennen ohne weiteres ihren Wert für die Rechtskenntnis. Vgl. N. Bobbio, *Art. Consuetudine*: EDD, IX, Milano 1961, 426–443, vor allem 427.
 - 17 Vgl. N. Bobbio, *La consuetudine come fatto normativo*, Padova 1942. Eine kurze Zusammenfassung dieser Abhandlung von Bobbio findet sich in Abschnitt 6 seines Artikels *Consuetudine* (Anm. 16) 432–433.
 - 18 Vgl. dazu den ganzen Abschnitt 3: „In bonum communionis“ bei W. Aymans, *Lex canonica. Erwägungen zum kanonischen Gesetzesbegriff*: *AfkKr* 153 (1984) 337–353, vor allem 346–352.
 - 19 Zur Geschichte und Bedeutung dieses Prinzips, das schon vor Thomas von Aquin formuliert, dann aber von diesem systematisch vollendet entwickelt worden ist, vgl. E. Przywara, *Der Grundsatz „Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam“*: *Scholastik* 17 (1942) 178–186; J. Alfaro, *Art. Gratia supponit naturam*: *LTHK*², IV (1960) 1169–1171.
 - 20 Das ist der Schluß der interessanten semantischen und philosophischen Analyse von S. Cotta, *Art. Persona*. I. *Filosofia del diritto*: EDD, XXXIII (1983) 159–169.

- 21 Um sich von der Menge der diesbezüglichen Literatur eine Vorstellung zu machen, braucht man nur die Akten des II. Internationalen Kongresses für kanonisches Recht (Mailand, 10.–16. September 1973) einzusehen: *persona ed ordinamento nella Chiesa*, Milano 1973. Darin lassen sich zwei Grundrichtungen der Auslegung von c. 87 CIC/1917 unterscheiden, in dem der Ausdruck „*Persona in ecclesia Christi*“ vorkommt: die eine im Gegensatz zur sogenannten „kanonischen Rechtsfähigkeit“, die andere in Gleichsetzung mit ihr. Vgl. C. Mirabelli, Art. *Persona fisica*. d) *Diritto canonico*: EDD, XXXIII (1983) 230–234, bes. 232. Zu den wichtigsten Arbeiten über diese Frage gehören: P. Fedele, Art. *Capacità canonica*. a) *Teoria generale*: EDD, VI (1960) 163–176; K. Mörsdorf, *Persona in Ecclesia Christi*: AfkKR 131 (1962) 345–393. Zu den Rückwirkungen dieser Auseinandersetzung auf die Reform des Codex des kanonischen Rechts vgl. H. Müller, *Ius condendum de personis in genere*: PerRMCL 68 (1979) 119–137.
- 22 Vgl. vor allem W. Aymans, *Kirchliches Vereinigungsrecht und Verfassungsrecht in der Kirche*: ÖAKR 32 (1981) 79–100. Die Debatte über dieses Prinzip weitete sich dann nach der Promulgation des neuen Codex aus; vgl. z. B. H. Schmitz, *Die Personalprälaten*: HdbkathKR 526–529; P. Rodriguez, *Iglesias particulares y Prelaturas personales. Consideraciones teológicas a propósito de una nueva institución canónica*, Pamplona 1985; jetzt auch in deutscher Übersetzung: *Teilkirchen und Personalprälaten*, Amsterdam 1987 (KanStudText 38).
- 23 Vgl. das Schlußreferat von W. Aymans, *Das konsoziative Element in der Kirche*. Gesamtwürdigung: *Das konsoziative Element in der Kirche*. Akten des IV. Internationalen Kongresses für kanonisches Recht (in Vorbereitung).
- 24 In diesem Urteil stimmen überein: W. Schulz, *Der neue Codex und die kirchlichen Vereine*, Paderborn 1986, 17 und auch 14–16; W. Aymans, *Das konsoziative Element in der Kirche* (Anm. 23), C. *Die konstitutiven Elemente kirchlicher Vereinigungen*, Nr. 1.
- 25 „Der Zweck einer kirchlichen Vereinigung ist stets ein spezifischer Ausschnitt aus der Gesamtsendung der Kirche, nie die Sendung als Ganze“ (W. Aymans, *Kirchliches Vereinigungsrecht und Verfassungsrecht in der Kirche*, 92).
- 26 In diesem Urteil stimmen, wenn auch mit verschiedenen Nuancen, überein: H. Schnizer, *Die öffentlichen kirchlichen Vereine*: HdbkathKR 473–476; F. Coccopalmerio, *Le associazioni di fedeli nella comunità ecclesiale e il caso particolare dell'azione cattolica*: ScCatt 113 (1985) 432–457 und vor allem 434–437; W. Aymans, *Das konsoziative Element in der Kirche* (Anm. 23), C. *Die konstitutiven Elemente kirchlicher Vereinigungen*, Nr. 3.
- 27 Dieser Ausdruck wurde von J. Hervada in seinem Vortrag auf dem Münchener Kongreß verwendet und dann übernommen von W. Aymans, *Das konsoziative Element in der Kirche* (Anm. 23), C. *Die konstitutiven Elemente kirchlicher Vereinigungen*, Nr. 4.
- 28 Vgl. A. Auricchio, Art. *Associazione*. V. *Diritto civile*: EDD, III (1958) 873–878, vor allem 875–876.
- 29 Diese Bemerkung machte E. Corecco aufgrund der Analyse der Art und Weise, wie das Dokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (17. 1.–13. 2. 1979) von den sogenannten kirchlichen Basisgemeinden spricht. Vgl. E. Corecco, *Prospettive per la „Lex Ecclesiae fundamentalis“ e la revisione del diritto canonico nel documento di Puebla*: DirEccl 40 (1980) 3–23, bes. 19.
- 30 Diese Definition hat zum ersten Mal formuliert E. Corecco, *Istituzione e carisma in riferimento alle strutture associative*: *Das konsoziative Element in der Kirche* (Anm. 23). Vgl. auch P. Krämer, *Kein neuer kirchlicher Verein? Zur Ordnung für die charismatische Erneuerung im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz*: *Das konsoziative Element in der Kirche* (Anm. 23).
- 31 Vgl. LG 11,1; CD 30,6; und auch SC 10,1. Der in Bezug auf die Vereinigungs- und Bildungskraft des Sakraments der Eucharistie bedeutsamste Text findet sich jedoch im Konzilsdekret über Dienst und Leben der Priester: „Die christliche Gemeinde wird aber nur auf erbaut, wenn sie Wurzel und Angelpunkt in der Feier der Eucharistie hat; von ihr muß darum alle Erziehung zum Geist der Gemeinschaft ihren Anfang nehmen“ (PO 6,5).
- 32 Vgl. H. U. von Balthasar, *Pneuma und Institution*. Skizzen zur Theologie, Bd. IV, Einsiedeln 1974, 129–130, 229–233.

SCHÖNSTATT SPIRITUELL

Lernschritte in der Gebetsschule von „Himmelwärts“ (III)

Im Vorbereitungsgebet zum Rosenkranz im „Himmelwärts“ legt P. Kentenich in knappen Worten eine Anleitung zum betrachtenden Gebet vor (vgl. HW S. 91):

Laß, Vater, uns der Sinne Tore schließen
und helles Licht in unsere Seele fließen;
führ tief uns in des Glaubens warmem Schein
in das Geheimnis der Erlösung ein.

Zuerst will er uns in die Stille führen. Laß uns „der Sinne Tore schließen“ (Z. 1). Um zu innerer Stille und Empfänglichkeit zu kommen, gilt es abzuschalten, was ständig auf uns einströmt und uns besetzt. Wie gut tut es, die Augen zu schließen, Radio und Telefon eine Zeit abzustellen, ja alle unsere Sinne zur Ruhe kommen zu lassen, nichts schmecken und riechen wollen, ruhig zu sitzen oder zu knien. Ziel dieser Klausur, dieser „Abschließung“ ist die Disposition für ein inneres Geschehen. „Helles Licht“ soll „in unsere Seele fließen“ (Z. 2). Gemeint ist das Licht des Glaubens. Es ist das Licht, das als Geschenk des Hl. Geistes uns gegeben ist. Gott Vater soll uns einführen in das Geheimnis der Erlösung, indem er uns in der Zeit der Betrachtung solches Licht zufließen läßt. Das Medium, in dem dies geschieht, ist der Glaube („des Glaubens warmer Schein“). Es geht nicht um außerordentliche Erscheinungen und Meditationserfolge. Gleichzeitig wird das Thema des Rosenkranzgebets klar benannt und in die Mitte gerückt: Rosenkranzbetrachtung ist tiefe Einführung in das „Geheimnis der Erlösung“ (Z. 4). Das ist die Mitte aller Geheimnisse, die zu betrachten sind.

Wir möchten den Erlöser still begleiten,
wie wir im Rosenkranz ihn sehen schreiten,
vereint mit seiner starken Mutter-Braut,
die er als Helferin sich angetraut.

Die Betrachtung über das Geheimnis der Erlösung soll ähnlich wie beim Kreuzweg im Mitgehen, im Begleiten des Erlösers geschehen (vgl. HW 61,1). Nachdem wir unsere Sinne beruhigt haben, wollen wir ihn „still begleiten“ (Z. 1). Der Rosenkranz wird vorgestellt wie ein Weg, den wir Jesus schreiten sehen. Es ist der Weg seiner Menschwerdung, seines Leidens und seiner Verherrlichung. Auf diesem Weg ist der Erlöser nicht allein, sondern von Anfang bis zum Ende „vereint mit seiner starken Mutter-Braut, die er als Helferin sich angetraut“ (Z. 3-4). Die einzelnen „Geheimnisse des Rosenkranz-

zes' laden uns immer wieder ein, Jesus mit Maria in mütterlich-bräutlicher Beziehung zu sehen. Sie ist seine Helferin beim Erlösungswerk, die er sich „angetraut“ hat, was uns an die neue Eva in ihrer Zuordnung zu Jesus, dem neuen Adam der Erlösten, erinnern soll.

Gib uns die Gnad', im Herzen zu erfassen,
danach zu formen unser Tun und Lassen,
was jeweils das Geheimnis nah uns bringt,
wie es im Rosenkranz ins Ohr uns dringt.

Mit der dritten Strophe werden wir angehalten, um die Gnade in eine doppelte Richtung zu bitten. Was uns das jeweilige Geheimnis (Gesätz) des Rosenkranzes nahebringt und uns ‚ins Ohr dringt‘, sollen wir „im Herzen erfassen“ (Z. 1). Es geht um ein inneres Verstehen, ein Erwägen im Herzen. „Man sieht nur mit dem Herzen gut“, schreibt Saint-Exupéry. Es gibt ein Schauen und Verstehen in unserer Personmitte, das tiefer reicht als der noch so objektive Augenschein und als der prüfende Verstand.

Es reicht aber nicht, Rosenkranzbetrachtung auf dieses innere Geschehen auszurichten. Was im Herzen erfaßt ist, will unser Tun und Lassen formen. Die Geheimnisse des Rosenkranzes wollen nicht nur Betrachtungsstoff sein, sie wollen in unser Leben hineinreichen. Deshalb nennen die Betrachtungsimpulse jeweils in den beiden Schlußzeilen die Richtung, in die unser Leben geformt werden soll.

Laß in dem Liebesmeere uns versinken,
aus dem der Rosenkranz uns reich läßt trinken;
entzünde unseren schwachen Opfermut
an Christi und der Mutter Liebesglut.

Der Rosenkranz ist eine Gebetsweise, die offen ist für die Versenkung. Unser Vater gebraucht dafür das Bild des „Liebesmeeres“ (Z. 1). Es ist gleichsam ein unerschöpfliches Meer von Liebe, die sichtbar und erfahrbar wird in all dem, was Gott in Jesus für uns getan hat in den Heilstaten des Rosenkranzes. Im Rosenkranzgebet soll uns dies vor die Seele treten und sollen wir diese Liebe für uns kosten. Diese Erfahrung der Liebe Gottes ist in der dritten und vierten Zeile verschränkt und ergänzt mit der Bitte, daß unser Opfermut entzündet werde an der „Liebesglut“ Christi und seiner Mutter. Im Betrachten der Geheimnisse können wir etwas zu ahnen beginnen von der Liebe Jesu und Mariens. Diese Glut soll uns anstecken und entzünden. Die Sprache der vorliegenden Strophe erinnert an die Sprechweise der Mystik. Das ist kein Zufall und geht auch nicht auf das Konto der Dichtung, sondern gehört zur Aussageabsicht dieser Strophe.

Peter Wolf

Bischof im Spannungsfeld der nachkonziliaren Kirche

Heinrich Tenhumberg zum Gedächtnis

Am 16. 9. 1989 sind es 10 Jahre her, daß Bischof Tenhumberg sein Leben – nach menschlichem Ermessen zu früh – vollendet hat. Zu denen, die Grund haben, in unserer schnellebigen Zeit seiner dankbar zu gedenken, gehört die ganze internationale Schönstattfamilie. Bischof Tenhumberg war Mitglied des Schönstatt-Instituts Diözesanpriester, das nach langjährigen Bemühungen am 14. März 1989 von Bischof Dr. Hermann Josef Spital von Trier, dem früheren Generalvikar des Verstorbenen in Münster, als Säkularinstitut bischöflichen Rechtes errichtet worden ist. Bischof Tenhumberg war langjähriger Vorsitzender des Generalpräsidiums des internationalen Schönstattwerkes. Die Schönstattbewegung weiß es – neben anderen kirchlichen Persönlichkeiten – seinem Einsatz zu danken, daß sie sich wieder ungehindert entfalten und daß ihr Gründer aus dem Exil heimkehren konnte und nach seiner vollen Rehabilitation als Priester ins Bistum Münster inkardiniert wurde. 10 Jahre nach seinem Tod, der ihn nicht zuletzt deswegen so früh ereilt hat, weil er sich bis zur Erschöpfung aufgerieben hat, ist es gewiß nicht leichter geworden, Bischof zu sein. Die Auseinandersetzung um die Bischofsernennungen in der Kirche und die öffentlich vorgetragenen (widersprüchlichsten) Erwartungen an einen Bischof in Kirche und Gesellschaft, wie sie z. B. im Zusammenhang mit der Kölner Erklärung ihren Ausdruck fanden, belegen das in eindrucksvoller, um nicht zu sagen in bedrückender Weise. Könnte Heinrich Tenhumberg angesichts dieser Erwartungen auch heute als Bischof bestehen und von weitesten Kreisen angenommen werden, gerade (auch) als Schönstätter?

Bischof der Ortskirche

Heinrich Tenhumberg stammte aus dem Bistum Münster und war in seiner münsterländischen Heimat tief verwurzelt. Als Bauernsohn war er und blieb er dem einfachen Volk verbunden. Unter Bischof Dr. Michael Keller kam er als Domvikar nach Münster, wurde Domkapitular und Weihbischof. Mit seinem Bischof verband ihn ein vertrauensvolles Verhältnis. Mit gleichem

Vertrauen war er auch dessen Nachfolger verbunden, der selbst nicht aus dem Bistum Münster stammte, dem Bischof und späteren Kardinal Höffner. Diese Offenheit und herzliche Verbundenheit bezog die anderen Mitglieder der Diözesanleitung mit ein.

Heinrich Tenhumberg war mit den überkommenen Traditionen wie mit den neuen Strömungen und Aufbrüchen in seiner Diözese vertraut. Viele Priester der Diözese kannte er persönlich. Als Bischof berief er befähigte Priester und Laien als Mitarbeiter und delegierte im Geist des Vatikanums großzügig und selbstlos Aufgaben an andere. Obwohl er immer aufgeschlossen und entzündbar war für die weltweiten Aufgaben und Anliegen der Kirche und in seiner quirligen Art nicht wenige überdiözesane Aufgaben anpackte, war er doch zuerst und mit ganzer Hingabe der Hirte für seine Ortskirche, das Bistum Münster.

Bischof der Weltkirche

Es ist mir von Bischof Tenhumberg kaum bekannt, daß er Reisen in andere Länder, etwa der dritten Welt, unternommen hat, wie es heute von vielen Bischöfen erwartet wird. Aber immer wußte er sich der weltweiten Kirche verbunden in den Ländern der dritten Welt, in den Missionsländern, in der Diaspora, in Bedrängnis und Verfolgung. Wo er konnte, förderte er großzügig die weltweiten Initiativen und Werke der Kirche, wie es Geist und Brauch im Bistum Münster schon immer entsprach. Während seiner Tätigkeit in Bonn und während des Zweiten Vatikanischen Konzils organisierte er Besuchsprogramme für die Bischöfe aus anderen Ländern und besonders aus der dritten Welt zur Begegnung mit der Kirche und Gesellschaft in der Bundesrepublik. Er träumte davon, das Wallfahrtszentrum auf dem Kreuzberg in Bonn zu einem internationalen Begegnungszentrum zu machen und unternahm Schritte für die Verwirklichung dieses Planes.

Der Weltkirche ist er vor allem in Rom begegnet. Im Frühjahr 1936 war er mit Freunden aus seiner Schönstattgruppe nach Rom gepilgert. Das wurde für ihn nicht nur eine touristische, sondern eine ihn prägende geistliche Erfahrung. Seine Liebe zur Kirche schloß die Liebe zum Heiligen Vater und die ehrfürchtige Anerkennung seiner „höchsten, vollen, unmittelbaren und universalen Seelsorgsgewalt“ (Christus Dominus 2) ein. Darin wurde er auch nicht irre, als Maßnahmen des Heiligen Offiziums für die Schönstattbewegung zu einer harten Prüfung wurden und auch ihn tief schmerzten.

Als Konzilsvater in Rom seit 1962 fing er sogleich an, persönliche Kontakte zu römischen Stellen aufzunehmen. Es bestätigte sich seine Vermutung, daß für viele Maßnahmen nicht böser Wille, sondern mangelnde Föhlung und fehlender Dialog die Ursache war. Er war nicht unkritisch römischen Behörden gegenüber und beklagte mehr als einmal eine gewisse Lebensferne

mancher Personen und Einrichtungen. Die Konsequenz, die er daraus zog, war für ihn aber nicht harte, lieblose Kritik, sondern ein geduldiges Bemühen, ins Gespräch zu kommen, Mißverständnisse zu klären und im Dialog zu bleiben. Er wußte auch, daß mehr Aufgeschlossenheit Roms für die Belange der Ortskirche und der Basis unter anderem nur dadurch erreicht werden kann, daß man aus den Diözesen befähigtes Personal für die Aufgaben in Rom zur Verfügung stellt. Darum versuchte er in bescheidenem Umfang, seinen Beitrag dafür zu leisten. Seit 1962 war er der Überzeugung, daß auch Schönstatt in Rom Vertreter haben und seiner Eigenart gemäß durch ein – wenn auch bescheidenes – Römisches Heiligtum und Zentrum dort anwesend sein sollte. Dafür hat er in der Schönstattbewegung mit Eifer geworben.

Bischof der neuesten Zeit

Mehr als mancher andere war Heinrich Tenhumberg in einem guten Sinne zukunftsorientiert. Er hatte sich die Überzeugung Pater Kentenichs zu eigen gemacht, daß Gesellschaft und Kirche in einem tiefgehenden Umbruch stehen und eine neueste Zeit sich anbahnt. Damit sah er die Pastoral vor die ungeheure Herausforderung gestellt, die unaufgebbaren Werte der Überlieferung in einer zeitgemäßen Weise zu übermitteln und zu inkarnieren. Diese Herausforderung wurde für ihn zu einer persönlich bedrängenden Aufgabe, als er berufen wurde, im Bistum ein Seelsorgeamt mit aufzubauen. Die Breite seines Engagements ist erstaunlich. Mit Aufgeschlossenheit stellte er die Medien, besonders auch das neu aufkommende Fernsehen, in den Dienst seiner Aufgabe. Er gehörte später zu den medienfreudigsten Bischöfen seiner Zeit. Über seinen Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden wird die Leitung des Bistums Münster zum 10. Todestag eine Veröffentlichung herausgeben. An dieser Stelle wäre sein politisches Engagement zu würdigen. Als Leiter des Kommissariates der deutschen Bischöfe in Bonn war er ein aufgeschlossener Gesprächspartner für die Politiker verschiedenster Richtungen. Er wußte auch durchaus zwischen Programm und Person zu unterscheiden. Auch sah er, daß die Zeichen der Zeit nicht auf Abgrenzung, sondern auf Zusammenarbeit unter allen Christen hinwiesen. Mit dem Prinzip einer „Korporativen Wiedervereinigung“ umriß Bischof Tenhumberg eine ökumenische Zukunftsvision, die in der Gemeinsamen Synode in Würzburg den Beifall weitester Kreise fand. Bei aller Aufgeschlossenheit für moderne Aufgabenstellungen und Wege vergaß er nicht, daß Ziel und Mitte aller pastoralen Bemühungen Christus und die Gemeinschaft mit Ihm ist und bleiben muß, wie sie in der Einheit zwischen Christus und Maria grundlegend und für alle Christen vorbildlich verwirklicht ist.

Bischof des Konzils

Heinrich Tenhumberg wurde Bischof bald nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, an dem er als Weihbischof aktiv teilgenommen und das er als ein neues Pfingsten für die Kirche erlebt hatte. Darum wählte er sich als neuen Wahlspruch: „Veni Sancte Spiritus“.

Es wäre zu hoch gegriffen, wollte man behaupten, er habe das Konzil mitgeprägt. Aber er hat aktiv und intensiv dazu beigetragen in der Arbeit der Kommissionen und beim regelmäßigen Treffen der deutschen und der deutschsprachigen Konzilsväter. Von seinen mündlichen und schriftlichen Beiträgen verdienen besondere Beachtung sein Vortrag am 8. 10. 1964 zum Dekret über das Laienapostolat und der vom 26. 10. 1964 über den Stil der Amtsausübung in der Kirche. Mit der Mehrheit der Konzilsväter hatte sich Weihbischof Tenhumberg dafür eingesetzt, daß die Lehre des Konzils über Maria in die Konstitution über die Kirche integriert werden sollte. Eine besondere Freude und Genugtuung war es ihm, daß auf seinen Vorschlag hin am 11. 10. 1963 bei einer Marienfeier in Maria Maggiore mit Ansprache Papst Pauls VI. alle Konzilsväter der Gottesmutter ihre Huldigung darbrachten. Er hatte dazu eine Vorlage erarbeitet. Kardinal Frings und andere deutsche Bischöfe haben sich seine Anregung zu eigen gemacht und dem Heiligen Vater weitergegeben, der ihnen seinen besonderen Dank zum Ausdruck brachte.

Ein Beitrag eigener Art zum Konzil waren unermüdliche Kontakte mit Vertretern römischer Behörden und mit Konzilsvätern und Konzilstheologen aus aller Welt und sein zielstrebigter Einsatz für die Autonomie des Schönstattwerkes und die Rehabilitierung des Gründers.

Ohne Einschränkung darf man behaupten, daß Erfahrung und Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils Heinrich Tenhumberg als Bischof nachhaltig geprägt haben. Er suchte den Geist des Konzils im Bistum Münster zu leben. Es würde hier zu weit führen, dieses im einzelnen zu belegen. Ein Beispiel für die Umsetzung der Konzilsbeschlüsse scheint mir die Tatsache zu sein, daß er das Bistum in Regionen aufgliederte, sich mehrere Weihbischöfe erbat (was in manchen Kreisen auch kritisiert wurde), sie als Regionalbischöfe einsetzte und ihnen weitgehende Vollmachten übertrug (vgl. Christus Dominus). Als weiteres Beispiel könnte man darauf hinweisen, wie er mit Geduld und Hingabe ein Mann des Dialogs war im Kontakt mit den verschiedensten Personenkreisen.

Schönstattbischof

Wie vermochte er es, Schönstatt mit seinem Bischofsamt zu verbinden? Als er Weihbischof wurde, stand Schönstatt in der kirchlichen Öffentlichkeit nicht in allerbestem Ansehen. Durch eine administrative Maßnahme des Heiligen Offiziums war der Gründer vom Werk getrennt und lebte im Exil in den USA.

Heinrich Tenhumberg hat seine Zugehörigkeit zu Schönstatt nicht verborgen, er hat sie aber auch nicht an die große Glocke gehängt. Und dies nicht nur und zuerst aus diplomatischer Überlegung und Klugheit, sondern aus Prinzip. Es war dasselbe Prinzip, aus dem heraus auch der Gründer in Kreisen und Veranstaltungen allgemeiner Art von Schönstatt schwieg. Sein Prinzip war, allen Kreisen ihrer Eigenart gemäß selbstlos zu dienen und sich davor zu hüten, anderen die eigene Art aufzudrängen.

Heinrich Tenhumberg hat sich, was Schönstatt angeht, in seinem Bischofsamt große Zurückhaltung auferlegt. Das mag ihm durchaus nicht immer leicht gefallen sein und konnte – zumal auch in Kreisen innerhalb Schönstatts – leicht mißverstanden werden. In seiner Amtsführung ließ er sich von den sachlichen Notwendigkeiten leiten. Es fiel z. B. auf, daß er keine Mitbrüder aus seiner eigenen Priestergemeinschaft in führende Stellungen brachte. Doch konnte er durchaus ihm vertraute Mitbrüder um Übernahme einer Stelle bitten, für die nicht leicht jemand zu finden war.

Große Zurückhaltung legte er sich seit seiner Ernennung zum Domkapitular auf hinsichtlich der äußeren Verbindung zu Pater Kentenich. Beide kannten sich aus Tagungen und Begegnungen. Pater Kentenich schätzte Heinrich Tenhumberg und interessierte sich für seinen weiteren Weg. Er gratulierte ihm aus Milwaukee in einem Brief zur Berufung als Domkapitular. Heinrich Tenhumberg dankte in einem Brief vom 29. 7. 1955. Es war sein letzter Brief an Pater Kentenich bis zum August 1965. In diesem Brief erklärte er seine Zurückhaltung:

„Daß ich Ihnen solange nicht mehr schrieb, hat seinen Grund nicht in einem Abrücken von Ihrer Person oder Ihrem Werk, sondern allein in der Hoffnung, auf diese Weise beidem am besten zu dienen. Das Schweigen geht zurück auf ein Gespräch mit unserem H. H. Bischof, das in der Haltung des Wohlwollens und des Verständnisses für Schönstatt einen bedeutenden Schritt vorwärts darstellte. Dabei gab mir Exzellenz den *Rat*, im Interesse der Sache und Ihrer Person nicht mehr zu schreiben; ohne mir allerdings eine stärkere Bindung aufzuerlegen. Da ich meinen Briefen keine besondere Bedeutung beimesse, glaube ich, unsere Sache bei Exzellenz besser vertreten zu können, wenn er das Bewußtsein haben kann, daß ich in diesen Dingen seinen Rat nicht in den Wind schlage. Über meine Stellung zu Ihnen und zum Werk besteht bei Exzellenz kein Zweifel. Ich habe öfter mit ihm darüber sehr offen gesprochen und nicht nur seinen Respekt, sondern auch wachsendes Verständnis gefunden.“

Heinrich Tenhumberg wollte alles vermieden wissen, was Schönstatt in der Öffentlichkeit unnötig in ein schiefes Licht bringen konnte. Es war ihm peinlich, wenn Äußerungen etwa der Frömmigkeit nach außen drangen, die in Stil und Ausdruck nicht dem hohen Niveau entsprachen, wie es damals in einflußreichen Kreisen als Maßstab angesehen war. Er, der im Umgang mit

den Medien mancherlei Erfahrung hatte, litt darunter, wenn in Schönstatt nicht alles so öffentlichkeitswirksam war.

In seinen letzten Lebensjahren ist Bischof Tenhumberg darin nachsichtiger und freier geworden, nicht zuletzt unter dem Einfluß von Pater Kentenich, der jedem zugestand, in seiner Art sich zu geben und – wie er zuweilen sagte – zu „stottern“.

Aus solcher Zurückhaltung darf nicht etwa geschlossen werden, daß Bischof Tenhumberg kein ganzer Schönstätter war. Er liebte Schönstatt und lebte und gestaltete sein Wirken aus dessen Spiritualität. Was ihn zunächst besonders angezogen hat, berichtet er einem Bekannten in einem Brief vom 6. 9. 1956:

„Als ich vor ungefähr 22 Jahren zum ersten Mal Schönstatt kennenlernte, zog mich... das aktive Leben, die Schwungkraft, das Sendungsbewußtsein und das Ernstmachen mit einem echten asketischen Streben besonders an...“

Er lebte aus seiner Weihe an die Gottesmutter. Als Pater Kentenich 1939 die führenden Kreise der Schönstattbewegung einlud, die Weihe im Sinn der Ganzhingabe (von da an als „Blankovollmacht“ bezeichnet) zu vollziehen, um so der Herausforderung der damaligen Zeit (Krieg, Verfolgungssituation) besser zu entsprechen, hat Heinrich Tenhumberg mit den Freunden seiner Theologengruppe mitgemacht. Karl M. Leisner, einer aus der Gruppe, konnte sich nach seiner Verhaftung in seinem ersten Gruß aus dem Gefängnis in Freiburg an den Neupriester Heinrich Tenhumberg vom 15. 12. 1939 (etwas verschlüsselt) darauf berufen:

„Ich weile hier – Welch plötzl(iche) Veränderung – seit 9/XI. ab(en)ds – in carcere. Also erschrick bitte nicht allzusehr u(nd) fasse Dich, wie auch ich mich gefaßt habe ‚nel spiritu del schecco bianco‘!“...

Noch oft hat er gemeinsam mit anderen seine Ganzhingabe erneuert, so am 11. 8. 1955 im Heiligtum in Schönstatt mit seiner Generation der Schönstattpriester als Bitte an die Gottesmutter zur Lösung der Schwierigkeiten um das Werk und um die Heimkehr des Gründers.

Mit seiner Liebe zur Gottesmutter war immer auch die Liebe zu ihrem Heiligtum verbunden, dem Ort und Zeichen ihrer Anwesenheit und Wirksamkeit in Schönstatt und im Sinne Schönstatts. Am 30. 6. 1958, kurz nach seiner Berufung als Weihbischof, schrieb er an den damaligen Bundespräses der Schönstattpriester Msgr. Joseph Schmitz:

„Es war für mich selbstverständlich, wenigstens im Geiste sofort einen ersten Gang ins Kapellchen zu machen und dort ein De Profundis und ein Magnificat zu beten.“

Als es in der Schönstattfamilie Brauch wurde, Filialheiligtümer zu gründen, ergriff er mit anderen eine Initiative für ein Diözesanheiligtum der Schönstattfamilie des Bistums Münster. Am 30. 8. 1954 schrieb er an einen Mitbruder aus einer Priestergruppe im Bistum über den beabsichtigten Geländekauf und Bau eines Diözesanheiligtums und bemerkt dazu:

„Es geht doch darum, daß wir noch im Marianischen Jahr der Weltkirche und im Schönstätter Marianischen Gründungsjahr der Gottesmutter ein Zeichen unserer kindlichen Liebe schenken.“

Als Bischof pilgerte er gern, wenn es ihm die Zeit erlaubte, zum Diözesanheiligtum im Mariengrund. Er hatte entscheidende Anstöße gegeben für den Bau eines Heiligtums in Bonn und in Rom.

Als Prüfstein seiner tiefen Verwurzelung in Schönstatt kann man seine Beziehung zu Pater Kentenich ansehen. Aus guter Kenntnis der Zeitlage, aus gründlichem Studium der Lehre Pater Kentenichs und aus persönlichem Einblick in das vielfältige Leben und Streben der Gemeinschaften des Schönstattwerkes erwuchs seine Überzeugung, daß Pater Kentenich ein herausragendes Charisma für die Kirche geschenkt worden war. Darum setzte er sich ein für sein Werk, wobei er auch sein persönliches Ansehen in die Waagschale warf und aufs Spiel setzte. Als Weihbischof z. B. war er 1959 bereit, sich zum Generalassistenten der ‚Frauen von Schönstatt‘ wählen zu lassen. Sein eigener Bischof mußte ihn in höherem Auftrag bitten, diese Wahl nicht anzunehmen. Dazu war er ohne Schwierigkeiten bereit, nicht ohne eine andere günstige Lösung für das Institut der Frauen erreicht zu haben.

Heinrich Tenhumberg setzte sich aber auch für den Gründer selbst und für dessen Rehabilitierung ein, besonders seit Beginn des Konzils 1962 während seiner Romaufenthalte. Dabei fand er wachsende Mithilfe anderer Bischöfe, besonders seines eigenen Bischofs Dr. Höffner. Im August 1965 konnte der damalige Apostolische Administrator des Schönstattwerkes, Prälat Wilhelm Wissing, Pater Kentenich die Nachricht von dessen bevorstehender Rückberufung nach Milwaukee bringen. Die Rückkehr Pater Kentenichs nach Rom am 17. 9. 1965 erfolgte dann freilich unter Umständen, die alles Bemühen nochmals hätten in Frage stellen können. Man konnte gespannt sein, wie sich die Beziehung Weihbischof Tenhumbergs zu Pater Kentenich gestalten würde, hatte er doch seit 14 Jahren keinen persönlichen Kontakt mehr zu ihm gehabt. Würde die Person des nunmehr 80jährigen dem Bild entsprechen, das er sich inzwischen von ihm gemacht hatte? Weihbischof Tenhumberg lernte einen Gründer kennen, der geistig jung geblieben war und auf der Höhe seiner Zeit stand. Pater Kentenich ließ Tenhumberg seine gläubige Hochachtung vor der bischöflichen Würde spüren und schenkte ihm zugleich ganz schlicht seine menschliche Zuwendung und sein Vertrauen. Er zeigte sich dankbar für seine langjährige Treue und seinen Einsatz. Ich meine auch beobachtet zu haben, wie der Einfluß von Pater Kentenich Tenhumberg vorsichtiger und zurückhaltender gemacht hat im Ausspielen seiner amtlichen Autorität, wenn es um Durchsetzung seiner oft sprühenden Einfälle ging, und offener und toleranter gegenüber unvollkommenen Formen und Ausdrücken, in denen sich das Leben in der Familie und vor allem einfacher Menschen oft äußerte. Weihbischof Tenhumberg freute sich kindlich, daß er als Erster dem Gründer offiziell

mitteilen konnte, daß alle Einschränkungen ihm gegenüber aufgehoben seien. Er organisierte die Feier des 80. Geburtstages Pater Kentenichs in Rom, bei der auch Bischof Dr. Höffner zugegen war und ihn als Priester ins Bistum Münster inkardinierte. Am Abend, nach dieser Geburtstagsfeier im Kreis des Generalpräsidiums und anderer Vertreter der Schönstattfamilie und im Beisein einiger Bischöfe, schrieb Heinrich Tenhumberg in sein Tagebuch: „Es war zum Bersten glücklich“.

Es ist nicht übertrieben zu sagen, daß Weihbischof Tenhumberg ein kindliches Verhältnis zum Gründer als seinem „geistlichen Vater“ gewann und bis zum Ende seines Lebens immer mehr vertiefte. Als er dann selber Bischof von Münster wurde und „geistlicher Vater“ und Hirt für eine ganze Diözese, kam ihm diese geistliche Erfahrung zugute. Wenn viele Gläubige und Priester bezeugen, daß er ein guter Bischof für alle im Bistum war, so darf man hinzufügen, daß dies bei ihm zutrifft nicht ‚obwohl‘, sondern ‚weil‘ er ein Schönstätter war.

Generalrektor Hermann Gebert

BUCHBESPRECHUNGEN

Ähnlich wie das ebenfalls 1988 bei Herder herausgekommene „Frauenlexikon“ kommt das „PRAKTISCHE LEXIKON DER SPIRITUALITÄT“ (PLSp) einem klar erkennbaren Zeitbedürfnis entgegen, der allenthalben aufgetroffenen Suche nach geistlicher Erfahrung eine lexikalische Hilfe für die Praxis an die Seite zu stellen. Insgesamt gesehen: ein beachtenswertes und hilfreiches Ergebnis.

Die vor allem deutschsprachige Autorenschaft, nicht eben verwöhnt von einem spirituell gesättigten kirchlichen Klima, verfolgt konsequent das Ziel, die geistliche Dimension des Christseins heute, seiner theologischen Fragestellungen und humanwissenschaftlichen Kontexte, herauszuarbeiten. Daß diese spirituelle Dimension nicht „regionalisierbar“ ist, sondern dem Glauben immanent, seinem Vollzug und jeder theologischen Äußerung, kommt für den Leser in den Blick. Es lohnt sich, die Information und Orientierung, die der Band insgesamt bieten will, in Anspruch zu nehmen.

Aufs Ganze gesehen darf das Vorgelegte als ausgewogen betrachtet werden; die christlich-katholische Zentrierung in ökumenischer Offenheit, auch für die geistlichen Werte der außerchristlichen Religionen (vgl. 118 ff) wie die „neue Religiosität“, ist gewahrt; ebenfalls die Entsprechung zwischen der großen klassischen Tradition in West- und Ostkirche und neueren Anstößen, Gestalten, Autoren und „Bewegungen“.

Daß sich mitunter die Frage nach der angemessenen Proportionierung stellen läßt, muß dabei vielleicht in Rechnung gestellt, auf die Dauer u. E. auch an einigen Stellen korrigiert werden; daß so beispielsweise D. Hammerskjöld, S. Weil u. a. mit Hauptartikeln berücksichtigt werden, der um die Erneuerung der geistlichen Theologie in unserem Jahrhundert unverzichtbare Hans Urs von Balthasar u. a. nicht, ist nicht einzusehen; daß gelegentlich Spannungszonen der Interpretation geistlicher Autoren berührt werden, erhellt den Stand der Fragestellung, bleibt aber innerhalb der Diskussion: es ist von Ignatius von Loyola wohl kaum zu belegen, daß seine „Exerzitien“ auch zum Einsatz für mehr soziale Gerechtigkeit motivieren sollen, wie plausibel das aus heutiger Perspektive auch scheinen mag (vgl. Sp. 642).

Entscheidender die Frage: Klärt sich insgesamt durch PLSp die Grundfrage, was „Spiritualität“ überhaupt und ihrer heutigen Gestalt

nach sei? Hierfür sei vor allem auf den Artikel „Christliche Spiritualität“ (1170 ff) des Herausgebers Christian Schütz, verwiesen. Seinem Grundansatz, K. Rahner aufgreifend, Spiritualität könne umschrieben werden mit „Leben im Geist“, wird man zustimmen (vgl. anderweitige Optionen von Stachel, Zulehner, Rotzetter, 1171); ebenfalls der als notwendig erachteten biblischen Fundamentierung und dem anthropologischen Bezugspunkt („Menschwerdung des Menschen aus dem Geist“). Man wird auf der anderen Seite dem Hrsg. beipflichten, gerade hinsichtlich des zeitgemäßen Profils christlicher Existenz (Spiritualität im Schnittpunkt von Christozentrik, Dialog, Alltäglichkeit und Humanität), daß sich die Klärung dessen, worin das spezifisch SPIRITUELLE des Christlichen bestehe, noch auf dem Wege weiß (vgl. Vorwort VII: „Es – das Werk – versteht sich ... als Auftakt, der Impulse vermitteln und zur Achtsamkeit auf den Geist im Leben anhalten will“). So bleibt der Bezugspunkt des insgesamt weit ausgelegten Verständnisses von „Spiritualität“ zur christlichen Lebenspraxis allgemein und zu ihrer Lehre, der Moraltheologie, relativ offen (vgl. Art. „Ethos“, 347 ff).

Weiter zu erfragen bliebe auch der engere Bezugspunkt von Spiritualität und Humanität. Im einzelnen ist eine Fülle von Bezugnahmen zwar gegeben (vgl. etwa Art. „Selbstverwirklichung“, PLSp 1134 ff: „Spirituell erscheint Selbstverwirklichung legitim als „Verwirklichung unter den Augen Gottes“); die Grundfrage bleibt nach dem Zentralort des Aufeinandertreffens von Spiritualität – präziser gefaßt – und Menschsein.

Von der Spiritualität Schönstatts aus gesehen, wird man den Berührung- und Einheitspunkt von beiden in der Verbindung vom menschlichem „Selbst“ („persönliches Ideal“) und „Geist Gottes“ sehen und der damit gegebenen Ausstrahlung auf die christliche Lebenspraxis, bzw. das Christliche als geistgewirkte Lebensbewegung überhaupt.

Solcherart anklingende oder geweckte Fragestellungen wollen indessen den praktischen Wert des Lexikons keineswegs in Frage stellen. Mit Hilfe des Registers sowie der Verweisbegriffe kann man sich gut orientieren. Handelt es sich um eine Materie, die einem nicht so geläufig ist, gewinnt man schnell eine Zusammenschau der in der Regel perspektivenreich aufscheinenden Thematik.

In einer abschließenden Bemerkung sei den Rez. allerdings gestattet, die bereits angeschnittene Frage nach gewahrten Proportionen nochmals aufzugreifen. Geht man mit den Erwartungen eines Schönstatters an das PLSp heran, wird man wieder einmal vor die Frage gestellt, woran es liegt, daß die originelle Spiritualität Pater Kentenichs nicht in einem eigenen Artikel vorgestellt wird. So sehr die Erwähnung der Schönstattbewegung in der Reihe der neueren „Geistlichen Bewegungen“ inhaltlich korrekt und an dieser Stelle auch ausreichend scheint, ist es nur schwer einzusehen, warum ein geistlicher Lehrer und Gründer von über 20 Gemeinschaften vom Rang Pater Kentenichs nicht als eigene Größe erscheint. Dies sei festgestellt zunächst im Blick auf das ansonsten schöne Miteinander verschiedenster geistlicher Kräfte, wie aber auch hinsichtlich des Einflusses, den die geistlichen Impulse Pater Kentenichs bereits in der Zwischenkriegszeit auf weiteste Kreise ausgeübt haben. Es sei nur an die „organische Aszesse“ von H. Schmidt, einem seiner Schüler, erinnert.

Dies um so mehr, als in der Zwischenzeit der gesamte spirituelle und religionspädagogische Entwurf des Gründers der Schönstattfamilie abgeschlossen ist und auch, jedenfalls in verschiedenen Schwerpunkten und Durchblicken, wissenschaftlich erarbeitet vorliegt.

Hier wäre u. a. in einer ja zu erwartenden weiteren Auflage eine von der Zielsetzung des Werkes her sinnvolle und auch gerechterweise angebrachte Ergänzung fällig.

Praktisches Lexikon der Spiritualität, hrsg. von Christian Schütz (Herder) Freiburg-Basel-Wien 1988, 768 S., geb. 78,- DM.

Lothar Penners/Herta Schlosser

LEBEN UND DENKEN. Wenn man das Buch von Hubert Hendrichs gelesen hat, begreift man, weshalb die Denkweise vieler Naturwissenschaftler in ihrem Wesen mechanistisch ist. Als Säugetierbiologe setzt Hendrichs das ihm „empirisch zugängliche Leben des Säugetiers als volles Leben an“ (S. 15). Er weist darauf hin, daß viele heutige Zoologen „überwiegend an abgetötetem, nicht mehr voll lebendem Material“ (S. 216) arbeiten oder aber ihre Aufmerksamkeit nur auf einzelne „Strukturen und Prozesse in Organen, Geweben, Zellen oder Zellteilen“ (S. 210) richten. Da-

durch kommt vorwiegend der Maschinenaspekt des Lebendigen, nicht mehr der volle Charakter des Lebendigen in den Blick, den Hendrichs bei frei lebenden Wildtieren, nicht an Labortieren (!) festmacht.

Die Wahl der Perspektive von „oben“, der Vollgestalt des Lebendigen – nicht der umgekehrte Weg, der kumulative Aufgang von „unten“ über das Elementare zur Vollgestalt – befreit Hendrichs von Anfang an aus dem cartesianischen Gefängnis des rein Quantitativen, in das die Naturwissenschaften seit Galilei und Descartes eingepfercht sind. So werden Stimmung und Innerlichkeit – typische Merkmale des Lebendigen – als qualitative Momente erkannt und beschrieben. Nicht quantifizierbare vorkognitive Verhaltensweisen, z. B. von einem jungen Wolf, der sich sozusagen in die Handlungsweise des Rudels einfühlt (S. 85), werden als Phänomene des Lebendigen erkannt. Diese Stimmungen der Organismen sind wichtig für Handlungsentscheidungen. Computer und Mechanismen sind demgegenüber neutral (S. 94). Hendrichs unterliegt auch nicht der Versuchung, das Lebewesen nur in den Rastern von Naturgesetzen zu sehen, in die es unter dieser Rücksicht quasi verschaltet ist, sondern das Lebewesen selbst in seiner Vollgestalt, seiner Lebendigkeit, rückt ins Zentrum der Aufmerksamkeit (S. 104).

Das bedeutet in der Perspektive Hendrichs, daß das Lebewesen sich als Subjekt im Bedingungsrahmen der Naturgesetze verhält und nicht dem Bedingungsrahmen der Naturgesetze quasi der Subjektcharakter angedichtet wird, in den das Lebewesen als Stimulus-response-Objekt, seines Subjektcharakters verlustig, verschaltet ist.

Handlungen und Verhalten sind bei Hendrichs nicht mehr Summen von Zufallsereignissen, sondern umgekehrt, Handlungen sind das Integrat von Zufallsereignissen durch das lebendige Subjekt (S. 119).

Hendrichs bestimmt das Tier damit wieder als Ziele setzendes und suchendes Wesen, ein Prädikat, das dem Lebendigen seit F. Bacon abgesprochen worden ist.

Klarsichtig hat der Autor erkannt, daß mit der Mechanisierung des Lebendigen auch eine Mechanisierung des abendländischen Denkens einhergegangen ist: „Die Beschäftigung mit diesem Phänomen (einer Blindheit gegenüber empirisch zugänglichen Aspekten der lebenden Natur) brachte mich zur Vermutung, daß sich darin ein Grundproblem unserer abendländi-

schen Kultur zeigt, in der es große Schwierigkeiten macht, das Lebendige des Lebendigen sich vorzustellen oder zu denken“ (S. 6), „das Lebendige wurde mechanisch gedacht und verlor seine Würde... Diese die Lebensprozesse mechanisierende und sterilisierende Sicht wirkt zurück auf das europäische Menschenbild“ (S. 215 f). Er spricht von der „Domestikation des Denkens“ (S. 204 ff), was sicherlich den Hauptgedanken des Buches überhaupt darstellt. Im Prozeß der Domestikation verliert das Wildtier die Fähigkeiten, in seiner ihm angestammten Umwelt sich zurechtzufinden und zu überleben. Es braucht den „wohltemperierten Kulturstall“ Gehlens, in dem die ursprüngliche Vollgestalt des Lebendigen verloren gegangen ist. Auf das Denken bezogen erläutert Hendrichs: „Die Theorie verliert den Kontakt mit der empirischen Realität (der Vollgestalt des Lebendigen, Anm. v. m.) – sie wird ‚domestiziert‘ – die Leistung des ‚Wissenschaftlers‘ wird auf die eines Computers reduziert“ (S. 216).

Alles in allem ein wertvolles Buch, das die modernen Naturwissenschaften weder verteuelt noch vergöttert, sondern ihnen unter der Rücksicht einer adäquaten Hermeneutik des Lebendigen ihren Platz als Spezialdisziplinen anweist. Wenn Hendrichs immer wieder von der „Heilfähigkeit des Lebendigen“ spricht (S. 223), von „der mächtigen Dynamik des Lebendigen mit seiner heilfähigen Potentialität“ (S. 23), zeugt das davon, daß unser Denken einer „Heilung“ bedarf. Dem Mechanismus wird der Organismus als Paradigma von „heil“ entgegengestellt.

Hubert Hendrichs, Lebensprozesse und wissenschaftliches Denken. Zur Logik der Lebendigkeit und ihrer Erstarrung in den Wissenschaften. Karl Alber, Freiburg/München 1988, 338 S., DM 78,-

Helmut Müller

RAINER BIRKENMAIER, geboren 1946 in Hockenheim. Nach mehreren Jahren Seelsorgstätigkeit als Vikar und Studentenpfarrer seit 1985 Direktor des Seminars für Gemeindepastoral und Religionspädagogik in Freiburg.

HANS M. CZARKOWSKI, geboren 1941 in Magdeburg. Seit 1987 Abteilungsleiter für Medien und Öffentlichkeit bei der Bischöflichen Aktion Adveniat in Essen.

LIBERO GEROSA, geboren 1949 in Stabio (Kanton Tessin/Schweiz). Jugendseelsorger in Bellinzona, Studentenseelsorger in Fribourg. Mitglied der Theologischen Kommission der Schweizer Bischofskonferenz. Habilitation und Lehrbefähigung für Kirchenrecht und kirchl. Rechtsgeschichte.

HERMANN GEBERT, geboren 1929 in Schramberg. Seit 1974 Generalrektor des Verbandes der Schönstattpriester.