

N 9853 F

REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Francisco Javier Errázuriz
Gründungscharismen

M. Erika Frömbgen
Tiefenpsychologie als Erkenntnisweg
in der Theologie heute

Günther M. Boll
Zweite Bekehrung (II)

Juan Pablo Catoggio
Jubiläum '92

Barbara Albrecht
Jahr mit der Bibel: Psalmen

BUCHBESPRECHUNG

26. Jahrgang

Heft 2

Mai 1992

Francisco Javier Errázuriz Gründungscharismen – Ihre Anerkennung in der Kirche	49
M. Erika Frömbgen Tiefenpsychologie als Erkenntnisweg in der Theologie heute	60
SCHÖNSTATT SPIRITUELL Zweite Bekehrung (II) Gleichförmigkeit mit Gottes Willen (G. M. Boll)	71
SCHÖNSTATT INTERNATIONAL Jubiläum '92 (J. P. Catoggio)	75
KLEINER LITERATURBERICHT Jahr mit der Bibel: Psalmen (B. Albrecht)	84
BUCHBESPRECHUNG	93

REGNUM · Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung
ISBN 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: Fuck, Druck + Verlag, Rübener Straße 88
5400 Koblenz-Metternich

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 24,00 + DM 2,60 Porto. Ausland DM 24,00 zzgl. DM 3,20 Porto. Preis des Einzelheftes DM 6,50 + Porto.

Francisco Javier Errázuriz

Gründungscharismen

Ihre Anerkennung in der Kirche*

Das Thema, das mir für diesen Vortrag vorgeschlagen wurde, ist weit gespannt. Ich bin darum dankbar für die Eingrenzung: mit Ihnen darüber nachzudenken, wie die Kirche durch ihre Institutionen ein Charisma erkennt und anerkennt, welche Schwierigkeiten bei diesem Vorgang auftreten können und nach welchen Kriterien der Heilige Stuhl dabei vorgeht.

I. HINFÜHRENDE ÜBERLEGUNGEN

Für die Behandlung eines so bedeutsamen Themas ist es gut, einige Jahrzehnte zurückzuschauen. Heute kommt uns eine solche Themenstellung wie selbstverständlich vor, überall in der Kirche wird von Charismen, von charismatischen Gründern und dem Charisma von Gründungen neuer religiöser Gemeinschaften gesprochen. Selbst außerhalb der Kirche tauchen die Begriffe Charisma und charismatisch auf. Offenbar gehört der Ausdruck zu denen, die eine lange sprachgeschichtliche Entwicklung kennen. Wir nehmen heute ohne weiteres an, daß die Anerkennung eines „Gründungscharismas“ eine normale Sache in der Kirche mit einer langen Tradition darstellt. Aber bereits die Themenformulierung zeigt, daß wir Kinder der Kirche unserer Zeit sind, einer Kirche, die tief vom Geist des II. Vatikanischen Konzils geprägt ist. In der Tat greifen wir damit ein Thema auf, das für das Konzil charakteristisch ist. Vor dem II. Vatikanum hätte es niemand so formuliert. Schauen wir uns darum seine verschiedenen Elemente an.

Zunächst ein Wort zu den *Charismen*. Wir wissen, daß der hl. Paulus diesen Terminus oft verwendet, wenn er die Gaben beschreibt, welche der entstehenden Kirche zum großen Erstaunen ihrer Mitglieder geschenkt wurden. Dem Heidenapostel kommt das große Verdienst zu, der Urkirche und damit der Kirche aller Zeiten einen terminus technicus, eine gedankliche Kategorie gewissermaßen, geschenkt zu haben, mit deren Hilfe sie das Wirken des Heiligen Geistes in ihr besser fassen kann – den Begriff „Charisma“.

Bei einem zeitlichen Sprung ins 19. und in die erste Hälfte unseres Jahrhunderts finden wir eine überraschende Wirklichkeit vor. Trotz der klaren Defi-

* Text eines Vortrags vor den „Legionären Christi“ in Rom am 22. November 1991

nition, die der hl. Thomas von den Charismen gibt – er versteht unter ihnen Gaben Gottes zum Aufbau der Kirche – reduzierte ein späteres Verständnis dieses Wort auf ganz bestimmte Charismen, auf völlig außergewöhnliche Gaben, die fast ausschließlich der Urkirche zuteil geworden waren und ihr durch das direkte Wirken der Apostel vermittelt wurden. Große Theologen wie Scheeben und Kardinal Manning sprechen in ihren Werken nicht vom Charisma. Es wurde bereits angedeutet, daß die Sicht der Kirche, wie sie in der Dogmatischen Konstitution „Lumen Gentium“ entfaltet wird, in ihrer außergewöhnlichen Weite, welche die ganze Wirklichkeit der Kirche als Werk Gottes umfaßt, jedoch einen bemerkenswerten Wandel mit sich gebracht hat. Erkannte doch die Konstitution die Existenz und die Funktion der Charismen an und stellte sie als eine der Kirche selbst innewohnende, wesentliche Realität dar. Das Konzil sprach außerdem nicht nur von der Existenz außergewöhnlicher Charismen, sondern auch von den allgemeineren und weiter verbreiteten Geistesgaben und lud ein, sie dankbar anzunehmen, weil sie der Kirche in ihren Nöten helfen (LG 12). Das Wort „Charisma“, das kurz vorher in der Kirche mit einem gewissen Mißtrauen betrachtet oder als nur der Urkirche zu eigen angesehen wurde, bekam Heimatrecht in ihr und wurde ganz aufgenommen.

Dasselbe gilt für das Wort „*Gründungscharisma*“. Wir finden es nicht in den Konzilsdokumenten, wenn auch bereits vor dem Konzil das Wirken des Heiligen Geistes beim Gründungsakt von Gemeinschaften des geweihten Lebens immer stärker ins Bewußtsein rückte. Dennoch gebraucht das Konzil die uns heute vertrauten Begriffe nicht. Wohl wurde der charismatische Charakter dieser Gemeinschaften in den entsprechenden Konzilsdokumenten, vor allem in „Lumen Gentium“ (LG) und „Perfectae caritatis“ (PC), beschrieben. Jedoch verwenden sie nicht das Wort „Charisma“. Sofort nach dem Konzil kommt es, aufgrund der Konzilsaussagen über die Gründer und die Gemeinschaften des geweihten Lebens, zu einer wahren Explosion: eine Reihe von Autoren und das päpstliche Lehramt selbst formulieren präzise und explizit die bereits zugestandene Realität. Papst Paul VI. bezieht sich in seiner Exhortation „*Evangelica Testificatio*“ schon auf „das Charisma eurer Gründer“. Das große Verdienst einer umfassenden Behandlung dieses Themas kommt dem Dokument „*Mutuae Relationes*“ (MR) zu, das 1978 veröffentlicht wurde.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Konzilslehre den charismatischen Charakter des religiösen Lebens so hoch schätzte und die Bedeutung der Gründer und der ursprünglichen Inspiration der Institute, der sie treu bleiben müssen, so stark betonte, daß in der Kirche ein neues Bewußtsein entstand. Dieses trug zur Verlebendigung der Gemeinschaften bei und regte

die Veröffentlichung zahlreicher Werke zu diesem Thema an. In ihnen können wir viele Nuancen entdecken, sei es, daß die Autoren alle Kapitel dem Charisma des Gründers widmen, sei es, daß sie auf das Charisma des Gründers und seiner Mitgründer eingehen oder auf das Charisma der Gründung etc.

In unserer Betrachtung beziehen wir uns auf das Gründungscharisma, das heißt, auf das Charisma des Gründers, insoweit es mitteilbar ist und an die ganze Gründung weitergegeben wurde. Denn die Vaterschaft eines Gründers in seinem Werk besteht nicht nur aus der väterlichen Führung und Hilfe, die er seinen geistlichen Kindern zukommen läßt, sondern sie beinhaltet eine wirkliche Lebensweitergabe durch das Wirken des Heiligen Geistes. Gott beruft nämlich nur Menschen in die Nachfolge der Gründer, die fähig sind, seinen Geist aufzunehmen und deren persönliche Gaben in Einklang mit den seinen stehen, Menschen, die sich das entsprechende Gründungscharisma zu eigen machen können. In diesem Zusammenhang erinnere ich mich an den Tadel, den der Gründer einer Gemeinschaft seinen Mitgründern erteilte. Ganz am Anfang der Gründung, als er merkte, daß sie alles von ihm erwarteten, tadelte er ihren mangelnden Glauben an ihre Berufung als Mitgründer, an die Tatsache, daß auch ihnen das Gründungscharisma geschenkt wurde. Sie sollten nicht alles von ihm erwarten; die geistliche Familie, die Gott durch sein Wirken zusammenrief, und mit ihr jedes ihrer Mitglieder habe die Gnade empfangen, eine charismatische Familie, eine Gnadengabe Gottes zum Wohl der ganzen Kirche zu sein. Darum geht es: um die Anerkennung des Gründungscharismas.

Erlauben Sie mir eine letzte einleitende Bemerkung. Es geht uns um die *Anerkennung des Gründungscharismas in der Kirche*. Wir möchten „Kirche“ nicht mit „Hierarchie“ verwechseln, als ob die Hierarchie allein die Kirche wäre. Aber wir können auch nicht von der Anerkennung des Gründungscharismas durch das Volk Gottes sprechen, als ob dieses eine Wirklichkeit für sich darstellte, die „Basis“ der Kirche, zu der die Hierarchie nicht gehört. (In der Tat finden wir in der Kirche ein eigenartiges Phänomen: Das gläubige Volk nahm manches Mal den Aufbruch eines Gründungscharismas mit Hoffnung und wirklicher Begeisterung auf, während der „niedere und der hohe Klerus“ es zurückwies. Einige Historiker stellen die Ausbreitung der Bettelorden so dar. Aber sogar in diesen Fällen war es nicht ausschließlich das Volk, welches das Gründungscharisma aufnahm. Der Heilige Vater selbst hat es gesegnet.) Wenn wir darum von der Anerkennung „in der Kirche“ sprechen, denken wir an die gesamte Kirche in ihrer organischen Wirklichkeit als mystischer Leib Christi, in dem die Hirten eine präzise Funktion für das Allgemeinwohl ausüben.

II. DIE ANERKENNUNG DER GRÜNDUNGSSCHARISMEN: EIN HINDERNISRENNEN?

Wir wissen: Gott schenkt seiner Kirche Gründungscharismen, das heißt, Gnadengaben, die er den Gründern und ihren Nachfolgern zum Wohl der Kirche, der Menschen und der menschlichen Gesellschaft anvertraut. Diese Gaben haben eine solche Kraft, den Teig zu durchsäuern, daß sie die Gemeinschaft selbst, die sie empfängt, zu einer Gnadengabe Gottes machen, wenigstens für eine bestimmte Zeit; oftmals für viele Jahrhunderte und, wie wir hoffen, für viele Jahrtausende.

Denken wir nach: Könnte der Mensch, könnte die Kirche etwas Schöneres geschenkt bekommen als die Gaben, die aus Gottes Hand und Herzen kommen? Die Schlußfolgerung liegt auf der Hand. Was mit allen wertvollen Geschenken geschieht, müßte um so mehr mit diesen passieren: daß man sie nämlich mit tiefer Dankbarkeit annimmt. Wenn dem so wäre, käme niemand auf die Idee, einen von solcher Freude geprägten Vorgang der Annahme zu thematisieren. Aber ein Vortrag über die Anerkennung der Gaben, die wir Gründungscharismen nennen, kann einen Saal füllen. Warum ist das so? Wahrscheinlich wegen der Probleme, welche die Anerkennung einiger Gründungscharismen aufgeworfen hat. Dafür gibt es drei Gründe, die allgemeingültiger Art sind. Zum einen nimmt der Mensch nicht immer gleich als Gut wahr, was Gott ihm als Geschenk, als Gabe gibt. Andererseits ist es für den Menschen nicht immer einfach, unter den Tausenden von neuen Dingen, die sichtbar und erfahrbar auf ihn einströmen, zu unterscheiden, welche von ihnen Produkte der Wissenschaft und des rein menschlichen Erfindungsgeistes sind und welche aus Gottes Weisheit und Macht kommen. Schließlich kommt die Gnadengabe Gottes nicht in einem reinen Zustand daher; ihr menschliches und oft allzu menschliches Kleid bringt auch Schwierigkeiten mit sich. Deshalb war die Anerkennung der Gründungscharismen in der Kirche nicht immer ein einfacher Prozeß. Es fehlte manchmal nicht an Dramatik.

Ich möchte Sie einladen, die angedeuteten Gründe näher zu betrachten:

Hindernisse im Menschen bei bestimmten Gaben Gottes

Christus, die erste und ausgezeichnete Gabe des Vaters, durchlitt an seinem eigenen Leib und in seiner Seele auf schmerzvollste Weise die Prophezeiung, die in Psalm 118 ausgesprochen wird. Er wurde von den Bauleuten verworfen, als nutzloser Stein vor die Mauern der Heiligen Stadt verbannt, und war doch der Eckstein, auf dem jeder lebendige und geistige Bau errich-

tet sein müßte. Seine Berufung und sein Schicksal sind nicht wiederholbar, sie sind einzigartig. Und trotzdem: kein Jünger ist größer als sein Meister. Der Weg Jesu ist der Weg aller, die zu ihm gehören, und sein Schicksal ist das Schicksal der Kirche, das Schicksal aller Menschen und Gemeinschaften, die in besonderer Weise aus der Weisheit des Vaters, als seine Gabe für die Menschen, stammen.

Die Gründungscharismen der Gemeinschaften des geweihten Lebens haben immer eine Ausrichtung: sie zielen auf die *treueste Nachfolge Christi*. Darum übernehmen sie die drei evangelischen Räte; darum künden sie die Weisheit des Kreuzes ... den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit. Dies ist einer der Gründe, warum die Annahme des Gründungscharismas nicht selbstverständlich ist. Seine prophetische Dimension, die vom Wirken des Herrn in der Geschichte spricht und die ewigen Güter verkündet, ist nicht immer die Verheißung von Wohlergehen, sie ist auch ein Ruf, den schmalen Pfad einzuschlagen, und sie prangert den Götzendienst der Zeit an.

Wenn ein starkes Gründungscharisma aufbricht, gibt es nicht wenige, die es nicht anerkennen wollen, weil sie lieber ihre eigene Auffassung vom Leben auf dieser Erde verbreiten. Aber es kommt oft auch zu keiner Begegnung, weil die *Weisheit Gottes von den Gedanken der Menschen so verschieden* ist. Wie oft hat Gott im Laufe der Offenbarungsgeschichte unsere Aufmerksamkeit auf seine eigenen Gedanken gelenkt, welche die unsrigen so weit überragen wie der Himmel die Erde.

Der Herr der Geschichte betrachtet die Welt und eine bestimmte Zeit von ihren letzten Wurzeln aus, von ihren tiefsten Hoffnungen und Ängsten, von der Fülle der menschlichen und christlichen Berufungen. Er sieht die Gesetze der menschlichen Evolution, auch diejenigen, die sonst keiner wahrnimmt. Er weiß um die zukünftigen Ereignisse, die niemand auch nur vermutet und auf die sich keiner vorbereitet; Gott jedoch bereitet in den Gründungen seine Antwort vor. All dies und noch viel mehr spielt bei seinen Entscheidungen mit, wenn er seiner Kirche neue Charismen schenken will.

Aber während er sie schenkt, sind viele Gelehrte noch dabei, Traktate zu beenden, die alle Initiativen Gottes der Vergangenheit zu systematisieren versuchen. Wenn ihre Systeme fast zwingend zu sein scheinen und angeblich alles umfassen, geschieht etwas für sie Unverständliches, das sie als falsch ablehnen: Gott schenkt ein neues Gründungscharisma, das nicht in die ausgearbeiteten Schemata paßt – einfach, weil er sieht, was wir nicht sehen und weil seine Strategien den Menschen perplex machen. Eine Tatsache sollte man besser nicht vergessen: Gott gefällt es nicht, wenn der Mensch versucht, Gottes freie und weise Gnadeninitiativen in als wahr und

endgültig proklamierte Schemata zu pressen. Menschlich gesprochen regt gerade eine solche Anmaßung ihn an, alle Schemata zu sprengen. (Ich beziehe mich hier nicht auf die Ordnung der Wahrheit, sondern auf die Absicht, die je neuen Gaben, die der Heilige Geist schenkt, in Kästchen einteilen zu wollen.)

Ich erinnere mich daran, was ein Freund über die Säkularinstitute gesagt hat: Während der Heilige Geist ein wunderschönes Bild auf einen Stoff von ungeheuren Ausmaßen malt, gibt es Autoren und Juristen, die glauben, der Kirche einen Dienst zu leisten, indem sie den Rahmen des Bildes immer kleiner machen.

Aber dieselbe Schwierigkeit haben manchmal auch diejenigen, die eine religiöse Gemeinschaft beginnen. Am Anfang nehmen sie die Inspiration Gottes nur ungenau wahr, und es ist für sie nicht leicht, den Prozeß der persönlichen Läuterung zu gehen, den göttlichen Willen klar zu erkennen und den entsprechenden Platz in der Kirche dafür zu finden.

Die Schwierigkeit der Unterscheidung der Geister

Es gibt eine weitere Quelle von Schwierigkeiten, die bei der Anerkennung eines Gründungscharismas eine Rolle spielt. Dabei handelt es sich um die menschlichen Faktoren, welche die Unterscheidung erschweren. Es gilt, sich ein Urteil sowohl über den göttlichen Ursprung der Gründungsinitiative als auch über die Identität des Charismas im göttlichen Plan zu bilden.

Einerseits ist es nicht einfach, unter den tausend Neuheiten, die es in einer Epoche gibt, zu unterscheiden, welche auf eine göttliche Initiative zurückgehen und welche sich ganz aus dem Erfindungsgeist und den Fähigkeiten des Menschen erklären lassen. Dies wird noch schwieriger in einer so dynamischen und von so viel gegensätzlichen Initiativen geprägten Zeit wie der unsrigen.

Hier gilt ein Kriterium, das auf den Gründer der Kirche selbst zurückweist: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.“ In der Tat wird das Urteil, das nicht im ersten Augenblick gefällt werden konnte, mit den Jahren leichter. Man soll das Unkraut noch nicht jäten, wenn die ersten Triebe keimen; dies könnte auf Kosten des guten Weizens gehen, der mit ihm wächst.

Ein Gründer unseres Jahrhunderts lehrte seine Schüler unter Anwendung der Vektortheorie, wie sie die göttliche Initiative entdecken können: Er schlug ihnen vor, die menschlichen Kräfte, die für eine Aktion gebraucht wurden, mit der erreichten Wirkung zu vergleichen. Er sagte ihnen: Wenn es sich um eine Frucht des Heiligen Geistes handelt und die Summe der menschlichen Mittel – wie wir annehmen, getrieben von der Gnade – nicht

ausreicht, um das Mißverhältnis zwischen dieser menschlichen Kraft und dem daraus resultierenden Ergebnis zu erklären, stehen wir vor einer „schöpferischen (geschichtsschöpferischen) Resultante“. Sie entschleiert in ihrem Ursprung eine göttliche Komponente, ein Eingreifen Gottes, das die gewöhnliche Gnadenordnung übersteigt. So lehrte er sie zu unterscheiden, aus welcher Wurzel die Früchte kommen.

Zuletzt möchte ich noch einen weiteren menschlichen Faktor erwähnen. Die charismatischen Gaben Gottes erscheinen unter den Menschen nicht chemisch rein. Sie kommen in einem menschlichen Gewand zu uns, mit bestimmten Worten und Gesten, manchmal mit kategorischen Behauptungen und mit Leidenschaften, die zwar nicht ausreichen, um den übernatürlichen Ursprung des Charismas in Frage zu stellen, aber Verwunderung und Verwirrung auslösen. Manchmal sind es gerade die Begeisterung und bestimmte herabsetzende Behauptungen der Mitgründer, die eine schnelle Anerkennung des Charismas des Gründers und seiner Gründung erschweren.

Bevor ich einige grundlegende Kriterien für die Anerkennung der Gründungscharismen darlege, möchte ich diesen Gedankengang abschließen. Wie Sie verstehen werden, ist die Hierarchie und besonders die Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens bemüht, äußerst feinfühlig die Projekte und Gründungskeime zu unterscheiden, die ihr vorgelegt werden. Einerseits möchte sie dies im Licht der Erfahrung und der Weisheit so vieler Jahrhunderte geweihten Lebens tun; andererseits will sie im Geist des Gehorsams und der Solidarität angesichts des göttlichen Plans ganz offen bleiben für neue und überraschende Gaben des Geistes. Weiß sie doch, daß Gott selbst der Herr der Geschichte und Christus wirklich das Haupt und der Hirte seiner Kirche ist.

In diesem Geist des Glaubens und der Verantwortung arbeiten wir im Dienst des Heiligen Vaters, um seine Entscheidungen vorzubereiten. Wir möchten ihm helfen, damit er durch die päpstliche Approbation erklären kann, daß eine Gründung einer göttlichen Initiative entspringt.

III. KRITERIEN FÜR DIE ANERKENNUNG

1. Nachfolge Christi

Wenn ein religiöses Institut seine Anerkennung als Institut päpstlichen Rechtes beantragt, prüft der Heilige Stuhl als erstes immer die Authentizität der Christuskirche. Denn das letzte Ziel des religiösen Lebens ist die

Nachfolge Christi nach den Lehren des Evangeliums (cf. PC 2a). Grundlage für diese Untersuchung bilden die Satzungen, die das Institut zur Approbation vorlegt, und das Zeugnis der Diözesanbischöfe, die das Leben des Institutes von seinen Ursprüngen an begleitet und beobachtet haben. Gibt das Institut wirklich Zeugnis von Christus? Ist er immer der objektive Bezugspunkt seiner Lebensformen und seiner Entscheidungen? Und zwar Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch, ohne diese Wirklichkeiten zu vermischen oder voneinander zu trennen. Für das spirituelle Leben der Ordensleute bedeutet dies, daß die menschliche Dimension immer gewahrt bleibt in ihrer ganzen Dichte und Eigenständigkeit, ohne sich von der theologalen Dimension zu lösen, in die sie sich integrieren und mit der sie eine harmonische Einheit bilden soll. Die Gnade baut auf der Natur auf, sie heilt, vollendet und erhöht sie. Die religiösen Gemeinschaften sollen den verherrlichten Christus künden, dessen Leib jedoch – nämlich wir – in der Zeit und in der Geschichte lebt. Es geht um Christus als Modell und Inspirationsquelle für das Leben nach den evangelischen Räten. Er soll in der innersten Mitte unseres Lebens verwurzelt sein, nicht nur wie ein Beispiel, das wir von außen nachahmen.

Die evangelischen Räte der Jungfräulichkeit, der Armut und des Gehorsams bilden ein Element der Beständigkeit. Zu allen Zeiten und an allen Orten bringt der evangelische Rat der für das Reich Gottes auf sich genommenen Jungfräulichkeit die Verpflichtung zu einer vollkommenen Enthaltbarkeit im Zölibat mit sich (cf. can. 599). Der Rat der Armut in der Nachahmung Christi, der sich für uns all seines Reichtums entäußert hat, wird uns für immer mit ihm in einem sowohl geistig wie auch materiell armen Leben verbinden – in einem arbeitsamen und nüchternen Leben, das alle Genußsucht von sich weist und sich im Gebrauch und in der Verfügung über die Güter abhängig und eingeschränkt weiß (can. 600). Im Geist des Glaubens und der Liebe in der Nachfolge Christi, der gehorsam war bis zum Tod, nehmen wir den Rat des Gehorsams auf uns und verpflichten uns damit für immer zur Unterordnung unter den Willen der rechtmäßigen Obern, die Gott repräsentieren, wenn sie gemäß den Satzungen befehlen (cf. can. 601). Auch die wesentlichen Elemente des Gemeinschaftslebens ändern sich nicht. Dieses wird immer gemäß dem Recht eines jedes Institutes geregelt, so daß es für alle eine gegenseitige Hilfe in Christus zur Verwirklichung der je eigenen Berufung sein kann (cf. can. 602).

Noch ein anderer Gesichtspunkt ist bei der Überprüfung wichtig. Die Satzungen sollen einen Freiraum lassen, damit die Kapitel ihre Anwendung regeln können. Tatsächlich müssen überall da, wo es um die Unterscheidung der Geister geht – und das Generalkapitel eines Institutes ist per defi-

ditionem ein Ort der Unterscheidung – die Modalitäten festgelegt werden, wie die drei evangelischen Räte und das Gemeinschaftsleben nicht im Allgemeinen hängenbleiben, sondern konkret gelebt werden können. Die psychologische Situation der Ordensleute ist dabei zu berücksichtigen, ebenso wie apostolische Notwendigkeiten, die Herausforderungen der Kultur, soziale und wirtschaftliche Gegebenheiten ... usw. (cf. PC 3). All diese Prozesse haben einen gemeinsamen Nenner, nämlich den der „Inkulturation“ des religiösen Lebens in die Welt: in eine bestimmte Zeit und an einen bestimmten Ort. Dies würde die Anerkennung eines religiösen Institutes ausschließen, in dem der Lebens- und Arbeitsstil in einer reinen Restauration vergangener Formen des Fühlens und Erlebens bestünde. „Inkulturation“ bezieht sich nicht nur auf die Länder der Dritten Welt. Denn die Kultur ist in ihrem Wesen nach dynamisches und sich wandelndes Phänomen, und so stehen wir immer neu vor der Notwendigkeit der Inkulturation. Die Satzungen müssen den Generalkapiteln darum einen Flexibilitätsspielraum lassen.

2. Der Gründerbezug

Wenn ein Institut seine diözesanrechtliche Anerkennung erhält, werden seine Satzungen von dem zuständigen Diözesanbischof approbiert. Dieser anerkennt damit das Gedankengut des Gründers, welches das Ziel, den Geist und die Eigengeartetheit des Institutes mit einschließt. All dies bildet sein Erbe an seine geistliche Familie (cf. can. 578, 595,1). Es wird vom Bischof als Gabe angenommen, die Gott der Kirche schenkt. Zu Beginn anerkennt er eine Wurzel und eine Pflanzung, die noch im Wachstum begriffen sind. Wächst der Same und beginnt er Frucht zu tragen, gebrauchen die Bischöfe ihr pastorales Unterscheidungsvermögen. Sie tun dies aufgrund der Früchte, die sie beobachten und auswerten konnten.

Als erste Geistesfrucht nenne ich hier die geistige Freiheit der Mitglieder des Institutes. Denn jede religiöse Berufung ist eine Geschichte der Liebe, und wer „Liebe“ sagt, sagt gleichzeitig „Freiheit“: die Freiheit, den zu erwählen, den ich liebe; die Freiheit, in der Großherzigkeit und Selbstlosigkeit ihre Wurzeln haben, die im Lieben und Dienen erobert und empfangen wird; die Freiheit, die sich dem Geliebten ganz schenkt. „Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit“ (2 Kor 3,17). Dies setzt voraus, daß man die „Anhäufung juridischer Normen“ vermeidet, wie es das Motu Proprio „Ecclesiae Sanctae“ (1, 12) empfiehlt, um dem Gewissen, der Freiheit und dem persönlichen Engagement der Religiösen den Verantwortungsspielraum zu lassen, der ihnen zusteht, und den sie im Licht der radikalen Forderungen ihres Lebensstandes, zu dem sie berufen wurden, gebrauchen sollen.

Es gibt selbstverständlich noch andere Geistesfrüchte, zum Beispiel die kluge Deutung der Zeichen der Zeit und der jeweiligen Situation (MR 12), denn der Geist Gottes erfüllt den Erdkreis und spricht auch durch die Menschheitsgeschichte. Auf der anderen Seite ist es derselbe Geist, der zu den Kirchen (cf. Apk 2,7), zu den Völkern und jedem einzelnen spricht (cf. LG 12), und der sich in dem Volk an die wendet, denen „das Dienstamt des Geistes“ (cf. LG 12) anvertraut wurde, an die Bischöfe. Ein wichtiges Kriterium für die Anerkennung eines Institutes ist darum seine effektive Bereitschaft, sich in die Kirche einzugliedern, seinen charismatischen Dienst mit einzubringen und den Dienst der Einheit, der Unterscheidung der Geister und der Führung, den die Hirten der Kirche leisten, in der Praxis anzuerkennen. Sie gliedern sich in eine Kirche ein, die „communio“ ist, „verwurzelt in der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (LG 4): in eine Kirche, die die Vielfältigkeit der Personen und der Charismen achtet und integriert, weil sie in ihnen das Angesicht Christi wiederentdeckt, welches das Evangelium uns zeigt. Auch die Art und Weise, wie jede Gründung die anderen Gründungscharismen anerkennt, die Gott seiner Kirche schenkt, ist ein Zeichen für das Wirken des Geistes in ihr, ein Zeichen für die evangelische Echtheit des Charismas, das als solches anerkannt werden möchte.

Wenn ein Institut diese Früchte aufweist, wenn seine Mitglieder demütig genug sind, um Widrigkeiten zu ertragen, wenn sie bei ihren Initiativen wagemutig sind, dann „trägt jedes echte Charisma eine gewisse Prise von wirklicher Neuheit in sich“ (MR 12) und wird als echtes Geschenk Gottes für die Kirche und für die Welt anerkannt werden.

Ich habe nicht von den Früchten des Apostolates gesprochen. Wir dürfen sie nicht vergessen. Aber das Evangelium erinnert uns daran, daß sie nicht genügen: „Freut euch nicht darüber, daß euch die Geister gehorchen, sondern freut euch darüber, daß eure Namen im Himmel verzeichnet sind“ (Lk 10,20). Der schnelle, kurzfristige Erfolg ist in sich noch kein sicheres Zeichen für den Anbruch des Reiches Gottes. Die Echtheit des Apostolates eines Institutes wird an der Ernsthaftigkeit gemessen, mit der es sich am Rhythmus des Reiches Gottes orientiert, wie es uns das Evangelium zeigt. Dies alles bedenkt die Kirche, wenn sie ein Institut anerkennt.

3. Stabilität und Ausbreitung

Ein weiteres Kriterium ist die Stabilität des Institutes. Der Apostolische Stuhl wird es als Schule der Heiligkeit und des Apostolates anerkennen. Er gibt diese Empfehlung nicht nur den Mitgliedern und Obern, die heute zu dem Institut gehören. Er gibt sie dem Institut an sich. Das setzt voraus, daß

es auch in 100 oder 200 Jahren dasselbe ist wie heute. Es setzt voraus, daß das Institut eine lebendige Tradition hat und sie pflegt und die geeigneten Personen für seine Führung auswählt. Daher ist die erste Stabilitätsgarantie die Anzahl seiner Mitglieder: wenigstens einhundert, um als Institut päpstlichen Rechtes anerkannt zu werden. (Es sei denn, es handelte sich um ein Institut mit monastischem Charakter; dann wird aufgrund der besonderen Charakteristika dieser Lebensform von einer geringeren Zahl ausgegangen.)

Die Qualität seiner Satzungen ist eine weitere Garantie für seine Stabilität. Diese müssen klar und präzise die Identität des Institutes, sein Wesen und seine Ziele zum Ausdruck bringen. Sie müssen den Institutsobern den Handlungsspielraum lassen, der notwendig ist, „unnütze und allzu häufige Rückfragen bei den höheren Obern zu vermeiden“ (Motu Proprio Ecclesiae Sanctae I,18). So machen sie das Institut zu einer Schule von verantwortlichen Obern. Sie müssen auch einen Grundkodex beinhalten, auf den man zurückgreifen kann und der kleinere Detailfragen regelt, die jeweils von den Generalkapiteln verändert oder abgeschafft werden können.

Bevor ich zum letzten Kriterium komme, möchte ich festhalten, daß Stabilität nicht gleichbedeutend mit fehlender Vitalität und Lähmung ist. Das Charisma ist eine Erfahrung des Heiligen Geistes, die den Schülern durch ihren Gründer vermittelt wird und die in Einklang mit dem ganzen Leib Christi dauernd vertieft und weiterentwickelt werden soll (cf. MR 11). Wenn der Geist des Gründers wirklich lebendig bleibt, werden seine Söhne und Töchter die unbedingte Treue zum Ursprung mit der notwendigen schöpferischen Kraft verbinden können, die ihre Wurzel gerade in dem ursprünglichen Geist hat. Darüber wacht das Generalkapitel. Wenn es um Satzungsänderungen geht, legt es diese dem Heiligen Stuhl zur Approbation vor. Diese Bestimmung ist bedeutsam und hat ihren Grund gerade in der Stabilität, damit man sich als Gemeinschaft nicht einfach von den Veränderungen überraschen läßt, die das Leben einer jeden menschlichen Institution betreffen können. Denn der Heilige Stuhl verpflichtet sich mit der Anerkennung eines Gründungscharismas, über dessen Eigenart als ein spezifisches Geschenk Gottes an seine Kirche zu wachen.

Die Ausbreitung des apostolischen Institutes stellt ebenfalls ein Kriterium für die päpstliche Anerkennung dar. Ein Institut, das in verschiedenen Diözesen bzw. Ländern und Kontinenten präsent ist, erhält durch die päpstliche Approbation sozusagen sein Existenzrecht als juristische Person in der Weltkirche. Die Abhängigkeit vom Heiligen Stuhl erlaubt es dem Heiligen Vater, über das Institut zum Wohl der gesamten Kirche zu verfügen.

M. Erika Frömbgen

Tiefenpsychologie als Erkenntnisweg in der Theologie heute

Der Einstieg in den folgenden Beitrag bedarf kurz eines Hinweises darauf, daß die Konzeption zeitgleich von der Diskussion über die Positionen von Eugen Drewermann begleitet wurde. Dadurch hat das gestellte Thema eine Aktualität gewonnen, die vorweg nicht abzusehen war. Mit Blick auf das gegenwärtige Verhältnis zwischen Theologie und Tiefenpsychologie (Man beachte die Umkehrung!) läßt sich die Frage stellen: Gibt es so etwas wie ein „Drewermann-Syndrom“ in der gegenwärtigen Theologie? Eine Frage, die auf die Problemstellung abzielt: Kann man davon ausgehen, daß in diesem Verhältnis – unabhängig von der Person, lediglich bedingt von der Sachfrage – ein Konflikt vorgegeben ist, der von seiner Eigendynamik her zu kontroverser Diskussion Anlaß gibt?

Schönstatt ist für diese Fragen dadurch sensibilisiert, daß Pater Kentenich, der Gründer, durch seine mutige und bahnbrechende Art, mit diesem Problemkreis umzugehen, selbst mit diesem Konflikt konfrontiert wurde.

Daher sollen die folgenden Ausführungen ihrer ursprünglichen Intention nach auch über die Fragen der aktuellen Drewermann-Diskussion hinausgehen, selbst wenn sich eine ganze Anzahl von Bezugspunkten ergibt. Intention bleibt jedoch, daß ein erweiterter interdisziplinärer Dialog zwischen Psychologie und Theologie kontinuierlich eine neue Bewußtheit eröffnen und so zu einem Abbau der konfliktiven Spannungen beitragen kann.

Zunächst gilt es festzustellen: Eine vergleichende Situationsanalyse über das Verhältnis der heutigen Theologie zur Tiefenpsychologie, genauer zu tiefenpsychologischen Fragen und Erkenntnissen, ist seit Jahrzehnten aktuell. Diese werden grenzüberschreitend sowohl von primär psychologischer wie auch theologischer Seite an- und ausgesprochen.

Wer sich bei ihrer wachsenden Zahl und Vielfalt versuchsweise einen Überblick verschaffen und erhalten will, kann das nur noch durch einen typisierenden Vergleich. Dabei bietet sich methodisch eine Zuordnung an, die sich von der fachspezifischen Position herleitet. Als solche lassen sich unterscheiden:

1. *anthropologische Beiträge*, die – ausgehend von der Psychologie – den grenzüberschreitenden Dialog zur Theologie aufnehmen,
2. *theologisch intendierte Beiträge* mit der Intention, partielle Ergebnisse der Psychologie als Erkenntnisweg in die Theologie einzubringen, und
3. *pastoral-theologische Beiträge*, die Teilergebnisse aus der Psychologie über-

nehmen und damit der angewandten Psychologie als Hilfsdisziplin der Theologie Geltung verschaffen.

Im folgenden sollen zu jedem angesprochenen Typ exemplarisch Autoren zu Wort kommen, die durch Forschung und Lehre bereits eine entsprechend typische Breitenwirkung erreichen konnten.

EIN EXEMPLARISCHER BEITRAG AUS DER SICHT DES PSYCHOTHERAPEUTEN

Zur erstgenannten Gruppe zählt als Exponent u. a. Albert Görres, von dem Hans Heigert in der „Süddeutsche(n) Zeitung“ (1983) schreibt: „Im deutschen Sprachraum gibt es kaum jemand, der sich sein Leben lang ebenso heftig wie kundig mit Medizin, Psychologie, Therapie und Religion herumgeschlagen hat wie Albert Görres.“

Eine grenzüberschreitende Situationsanalyse

Hier sei erinnert an die beiden Sammelbände mit den fragenden Titeln (1) „Kennt die Psychologie den Menschen?“ (1978) und (2) „Kennt die Religion den Menschen?“ (1983), unter denen Albert Görres (Mediziner, Psychologe und Psychotherapeut) seine bis dato zusammengefaßten Reflexionen vorlegt. Görres prüft die unter (1) sich selbst gestellten „Fragen zwischen Psychotherapie, Anthropologie und Christentum“ durch „die Suche nach Ansatzpunkten und Zielen der Veränderung im Menschen, der sich ändern will, weil er sich oft als neurotisch, egoistisch, einsam und sinnlos vorfindet; der sich ändern will, weil er leidet“. Die unter diesem Aspekt vorgelegten Beiträge umreißen eine Themenstellung, die bereits einen ersten Einblick in das Beziehungsgeflecht von Tiefenpsychologie und Theologie heute bietet. Dabei geht es jedoch nicht um das „Unbehagen in der Kultur“ wie einst bei Sigmund Freud, sondern ausdrücklich um das „Unbehagen in der Psychologie“ selbst. Das heißt: die Psychologie, und nicht zuletzt die Tiefenpsychologie, stellt sich selbst in Frage und das vor allem, weil die geistigen Qualitäten des Menschen dem eigenen, vermeintlich wissenschaftlichen Methoden- und Interpretationsanspruch entgegenstehen. Görres bringt hier folgende, fortgesetzt aktuellen Beiträge in die grenzüberschreitende Diskussion ein:

- Glaubensbegründung
- Glaube und Unglaube aus psychoanalytischer Sicht
- Sinn und Unsinn der Krankheit: Hiob und Freud
- Das Böse und die Bewältigung des Bösen in der Psychotherapie
- Verdirbt das Christentum den Charakter?

- Die Gottesenttäuschung: Zu Tilmann Mosers Buch „Gottesvergiftung“
- Wege und Hindernisse der Meditation
- Psychoanalyse und klassische und christliche Anthropologie.¹

Unter der Frage (2) „Kennt die Religion den Menschen?“ nimmt Görres erneut Stellung zu „Erfahrungen zwischen Psychologie und Glauben“, indem er zunächst eine Art Spurensuche über die „Glaubensgewißheit in einer pluralistischen Welt“ für den Leser anlegt. Ein Vergleich zwischen seinen Reflexionen und den aktuellen Darlegungen bei Eugen Drewermann läßt unschwer erkennen, daß die Wertschätzung des Glaubens durch den zwar theologisch Vorgebildeten, aber nicht als Fachvertreter der Theologie, sondern der Psychologie, speziell der Tiefenpsychologie Engagierten, weit mehr entfaltet und begründet wird als durch den genannten Fachtheologen.

In dem aktuellen Streit der Meinungen dürfte es hilfreich sein, einige der von Görres thesenhaft entwickelten Aussagen hier wiederzugeben.²

Zur Frage nach dem Verzicht auf Gewißheit

Ausgehend von der Frage nach dem „Verzicht auf Gewißheit“, gibt Görres folgendes zu bedenken:

„Gewißheit ist ein Pfeiler des humanen Zusammenlebens. Ungewißheit demoralisiert im englischen wie im deutschen Sinn des Wortes. Demoralize heißt verunsichern, verwirren, die Orientierung nehmen, entmutigen. Es macht Angst und Schwindel. Es ist ein wesentliches Moment des neurotischen Elends, vielleicht das wesentlichste.

Weil Verunsicherung im Denken das sittliche Urteil seiner Verbindlichkeit beraubt, demoralisiert der Verzicht auf Gewißheit auch im ethischen Sinn unvermeidlich: *Lex dubia non obligat*.

Ein Gesetz von zweifelhafter Gewißheit verpflichtet nicht ...

Ungewißheit als Unverbindlichkeit zerstört Treu und Glauben ...

Als Psychotherapeut lernte ich die fundamentale Schwäche und Anfälligkeit des Glaubens ohne Glaubensgewißheit kennen. Es ist ein seelischer Krankheitsherd ohnegleichen und wird meist als solcher nicht erkannt. Ungewißheit des Glaubens ist die Quelle vieler Ängste und Schwindelgefühle existentieller und psychosomatischer Art“ (13).

Zur Frage nach der Fähigkeit und Bereitschaft zu selbständigem Denken

Mit diesem Ergebnis steht Görres unversehens vor der Frage nach der Fähigkeit und Bereitschaft des je einzelnen zu selbständigem Denken, wenn er schreibt:

„Elend und Schwäche des Menschen zeigen sich nirgends so deutlich wie in seiner konstitutionellen Unfähigkeit zu selbständigem Denken. Wo immer wir irgendeine eingefleischte Meinung, eine uns liebe Haltung oder Verhaltensweise prüfen, finden wir weit eher die namentlichen oder namenlosen Autoritäten, von denen sie stammt, und die Interessen, die sich die zu ihnen passenden Autoritäten auswählen, als einen Weg korrekter Denkarbeit. Wir denken und handeln unter der Nachwirkung von Suggestionen, unter vielleicht längst vergangenem Druck von einzelnen und Gruppen. Selbst wenn wir uns emanzipierter Unabhängigkeit rühmen, bleiben die Souffleure verborgen.“ Und er fügt hinzu: „Das ist trivial. Wir sind Herdentiere, und auch der originellste Einzelgänger läuft in einem oft für ihn unsichtbaren Zug von vielen mit“ (14).

Zur Frage nach der Glaubensgewißheit

Mit Blick auf die Frage nach der Glaubensgewißheit meint Görres: „Für einen Psychotherapeuten scheint es geradezu standeswidrig, die Frage nach der Glaubensgewißheit anzurühren. Sie widerspricht dem wichtigsten aller ärztlichen Grundsätze: Nil nocere, niemals Schaden zufügen. Die Frage nach der Gewißheit des Glaubens und ihrer Begründung ist geeignet, Menschen mit einer Neigung zur Skrupulosität und zur Zwangsneurose in Teufels Küche zu bringen ... Wenn es nach mir ginge, wäre ich hochzufrieden mit einem Glauben, der sich selbst als Meinung von hoher oder gar höchster Wahrscheinlichkeit versteht. Es geht nicht nach mir. Ich muß zur Kenntnis nehmen, daß alle Abrahamsreligionen, Judentum, Christentum und Islam, daß die heiligen Schriften und die Lehrer der Christenheit in allen Konfessionen einen überwältigenden Konsens in dem Punkt haben, daß ein Glaube ohne Glaubensgewißheit entweder gar kein wirklicher Glaube oder allenfalls eine Vorstufe des eigentlichen Glaubens sei ... Auch das Glauben fällt nicht plötzlich vom Himmel. Es hat eine Entwicklung ...“ (17).

Mit Blick auf die modernen Trends der Ungläubigkeit gibt Görres in einer verblüffenden Unmittelbarkeit der Sprache, aber mit großem Ernst zu bedenken: „Große Teile der Christenheit, auch der katholischen, sind zur Zeit im besten Zuge, in breiter Front ihre Hütten in Sumpf und Sand zu verlegen; in einem beispiellosern Marsch, wie Lemminge, wandern sie auf Selbstzerstörung zu. Das überlieferte Glaubensbekenntnis wird unbemerkt, bei vielen auch unvermeidlich, in ein vages Herumglauben verwandelt ... Ich bin voller Gläubigkeit, ich weiß nur noch nicht für wen oder was. Solche Gläubigkeit als Ersatz für Glauben wäre wie eine Liebigkeit als Ersatz für Liebe. Glauben und Lieben haben ein unersetzliches und genaues ‚wen‘ oder ‚was‘, ohne das sie nichtig werden“ (16). „Glaubensgewißheit ist nicht

einfach dadurch gegeben, daß jemand aus guten Gründen das für wahr hält, was Jesus lehrt. Es bedarf einer Zuwendung der freien Personmitte ‚aus ganzem Herzen‘ zu dem Herrn des Glaubens, ohne welche sich die Gewißheit weder einstellt noch erhält“ (21).

Zweifelsrecht und Zweifelspflicht

Unter der Überschrift „Glauben hat seine Zeit – Zweifeln hat seine Zeit“ macht Görres ergänzend zu seinem engagierten Plädoyer für den religiös fundierten Glauben und die darin integrierte Glaubensgewißheit darauf aufmerksam, „daß die Theologie über die Betonung einer logisch, psychologisch und biblisch begründeten Glaubenspflicht versäumt hat, die ebenso unter Umständen gegebenen Zweifelsrechte und Zweifelspflichten zu klären, die auch im Glaubensbereich nicht einfach aufgehoben sind.“ Görres spricht in diesem Zusammenhang von der „Zweifelsethik“, genauer von einer „christlichen Ethik des Zweifelsrechts und der Zweifelspflicht“, die er in der Art und Weise begründet sieht, „wie Jesus das Alte Testament und seine Auslegung durch die Autoritäten seiner Zeit in Frage gestellt hat“ (22).

Wie schwierig, weil spannungsgeladen, der Umgang mit dem „Wort Gottes“ in der Bibel ist, sucht Görres in den folgenden Aussagen zu verdeutlichen, die es generell, aber auch in unserem Zusammenhang zu beherzigen gilt:

„Viele Formen von ‚wildem‘ Katholizismus und Christentum überhaupt überleben nur, weil die nachdenkliche, sorgfältige und dauernde Begegnung mit dem widerständigen Wort und Sinn der Heiligen Schrift von vornherein vermieden wird ...

Es gibt aber wenig Destruktiveres als die Bibel wörtlich genommen, ohne aus ihrer Mitte und ihrem Ganzen kommende Deutung. Die Ermordung des Jesus ist nicht das einzige, aber ein hervorragendes Beispiel für bibliogene Destruktivität. Sie ist in der Geschichte der Christenheit mit Händen zu greifen“ (24).

Gotteskomplex als Autoritätskomplex

Geht man von diesem Plädoyer eines Psychotherapeuten auf die Ausgangsfrage nach dem Verhältnis der Psychologie zur Theologie zurück, bestätigt sich hier die anthropologische Erfahrung, daß Religion nicht nur gelegentlich, sondern existentiell zum Menschen gehört. „Der Gotteskomplex“, über den Horst Eberhard Richter in seinem gleichlautenden Buch tiefenpsychologisch reflektiert, ist unauflösbar mit dem Menschsein verbunden.³ Und für den konkreten Menschen ist nach tiefenpsychologischer Erfahrung der Gotteskomplex in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle mit

einem biographisch-individuell differenzierten Autoritätskomplex verbunden. Görres sieht in dem „natürlichen Glauben“, der in diesem Komplex-Verbund oft genug nicht über einen „Wahrscheinlichkeitsglauben“ hinauswächst, einen psychologischen Grund dafür, wenn „Glaubensverlust zur Normalerscheinung“ wird. Die Erfahrung der Psychotherapeuten konkret: „daß viele Christen aus ihrem Glauben in Krankheit, in Depression und anderer Lebensnot und auf dem Heilungsweg erstaunlich wenig Gewinn zu ziehen wissen“ und „daß dieser Glaube nicht nur im Tau und Sonnenschein des Lebens, sondern auch im Besinnungsprozeß der Psychotherapie häufig verdunstet.“ Und ergänzend fügt er hinzu: „Das muß nicht an destruktiven Tendenzen des Psychotherapeuten und seiner Methode liegen“, sondern eben an der Gebrechlichkeit dieses natürlichen Glaubens“ (48).

Wer diesen Erfahrungshintergrund für sich und andere näher zu erkunden hat, dem ist die hier auszugsweise in Anspruch genommene Psychoanalyse des Gotteskomplexes im modernen (Christen-)Menschen nach Albert Görres als Lektüre zu empfehlen, und zwar mit den dazu gesetzten Fußnoten und Querweisen.

THEOLOGISCHE REFLEXIONEN AUF DER BASIS DER PSYCHOANALYSE

Der oben an zweiter Stelle genannte Fragenkomplex hat seinen aktuellsten Exponenten in Eugen Drewermann und mit ihm ein aktuell-kritisches Forum gewonnen. In seinen Beiträgen erkennt man unschwer, daß auch er primär von psychologischen Fragen in Forschung und Lehre angeregt wird, um diese mit seinem theologisch georteten Wirk- und Erfahrungsfeld in Beziehung zu setzen. Die sowohl der Psychologie wie auch der Theologie sich je originär erschließenden anthropologischen Themen wie Schuld und Angst, Glaube und Vertrauen, Liebe und Sexualität, Innerlichkeit und Außensteuerung wie auch die Grenzerfahrungen menschlichen Daseins im Detail werden von Drewermann unter anderem in seiner Trilogie „Psychoanalyse und Moraltheologie“ mit großer Akribie bearbeitet.⁴

Ein missionarisches Anliegen

Die hier angewandte und konsequent durchgehaltene Methode eines grenzüberschreitenden Dialogs zwischen Theologie und Psychologie steht unter dem Vorzeichen einer kritischen Rückblende auf das konfliktive Verhältnis von Tiefenpsychologie und Theologie, an dessen Überwindung nach seinen Worten „vorrangig gearbeitet werden“ muß. Genauer: „indem man Wege sucht und erstellt, auf denen sich die unheilvolle Zerrissenheit

im Sprechen von Gott und im Sprechen vom Menschen, die Kluft zwischen Verstand und Gefühl und der Dualismus von Wollen und Sollen in Theorie und Praxis nach und nach überbrücken läßt“ (9).

Drewermann verbindet mit seiner interdisziplinär-grenzüberschreitenden Forschung und Lehre ausdrücklich ein missionarisches Anliegen, das sich inzwischen zu einem missionarischen Anspruch ausgeweitet hat. Bezogen auf unser Thema, geht es ihm mit Blick auf die abendländische Geistesgeschichte um die Überwindung „der Fremdheit der christlichen Theologie gegenüber dem Unbewußten der menschlichen Psyche“. Drewermann spricht von „Fehleinstellungen, die schon in den Anfängen des Christentums grundgelegt wurden“. Daß die Überwindung derselben nicht im Alleingang eines Theologen zu bewältigen ist, dürfte evident sein. Doch darf seine Trilogie „Angst und Schuld“ (1982), „Wege und Umwege der Liebe“ (1983) und „An den Grenzen des Lebens“ (1984) als ein exemplarischer Beitrag in diesem Bemühen gewertet werden.

Die Analysen der theologisch-anthropologischen Fragen zeigen wahrscheinlich aufgrund dieser Intention eine deutliche Verlagerung zugunsten psychologischer oder psychologie-naher Interpretations- und Argumentationsbezüge. Dabei wird die gesamte derzeit zugängliche Breite kultischer und kultureller, mythischer und prämythischer Zeugnisse im Spannungsfeld von Gott und Mensch, von Gut und Böse angesprochen. Dem aufmerksamen Leser wird partiell ein religiöser Pluralismus rund um den Erdball und quer durch die bislang aufgearbeitete Kult- und Kulturgeschichte angeboten, mit der Folge, daß das originär christliche Glaubensgut und die daran orientierte Ethik zunehmend relativiert erscheint.

Das Ringen um eine befreiende Synthese

Die Ernsthaftigkeit im Bemühen um eine den Konflikt auflösende Synthese von Theologie und Tiefenpsychologie sollte bei Drewermann nicht verkannt werden. Konkrete Themenstellungen und ihre Details geben darüber Aufschluß. So werden z. B. unter dem Titel „Von der Unmoral der Psychotherapie oder von der Notwendigkeit einer Suspension des Ethischen im Religiösen“ folgende Aspekte bearbeitet:

- Der Widerspruch zwischen therapeutischer und moralischer Forderung
- Hegels Lehre von der Notwendigkeit des Bösen im Akt der Bewußtwerdung
- Hegels teleologische Rechtfertigung des Bösen innerhalb des Moralischen
- Die Unmöglichkeit, die Psychotherapie ethisch zu rechtfertigen
- Die Notwendigkeit einer theologischen Suspension des Ethischen (Bd. 1, 79-98).

In dem abschließenden Kapitel „Was Psychotherapie und Theologie voneinander lernen müssen“ kommt Drewermann zu folgendem *Konflikt-Ergebnis*:

„... sonderbarerweise fällt es der Kirche schwer, an die Gnade zu glauben statt an die Moral, und der Psychotherapie fällt es schwer, als Grund der Bestätigung, die sie praktiziert, Gott anzuerkennen“ (1,98).

Als *Lösung des Konflikts* bedarf es nach seiner Auffassung einer neuen Sichtweise, wenn er schreibt: „Die Erfahrung der Psychotherapie ist es ja gerade, daß der Patient in den Verstrickungen seines Lebens immer wieder Dinge tun muß, die er selbst als Schuld empfindet und die es objektiv auch sind und die er dennoch in einem absoluten Sinne sich selber schuldig ist. Wenn man will, mag man hier davon sprechen, daß es vor Gott berechtigt sein muß, die tragische Schuld der Individuation auf sich zu nehmen.“

Die *Konsequenz*, die Drewermann daraus ableitet, ist: statt am Sittlich-Allgemeinen unterzugehen, „soll und muß sich in der Psychotherapie die Tragödie des Schuldigwerdenmüssens zu einem neuen Leben öffnen“. „Um des Menschen willen kommt alles darauf an, daß Gott – gegen Hegel und die Philosophie des Deutschen Idealismus – nicht mit dem Sittlich-Allgemeinen verschmilzt, sondern dem Menschen als allein wesentlich ein Raum eröffnet wird, wo er Gott als seinem Schöpfer und nicht als Inbegriff des Sittlich-Allgemeinen gegenübersteht“ (99).

Drewermann verwahrt sich gegen den Vorwurf der Willkür und macht demgegenüber den „Gehorsam des Seins, der aus der Gnade erwächst,“ geltend: „ein tieferer Gehorsam dem eigenen von Gott gesetzten Sein gegenüber, wie er nur im Glauben möglich ist.“

Und in einem letzten Schritt dieser *Rechtfertigung der Freiheit von dem Gesetz* folgert er: „Der Patient muß von irgendwoher berechtigt sein zu tun, was jetzt für ihn – und nur für ihn – notwendig ist und richtig ist, um sich selbst zu finden. Die innere Notwendigkeit zu befolgen, ist weder Willkür noch Zwang; es ist ein Drittes, das man, wenn nicht als Gehorsam, dann nur als Demut bezeichnen kann.“

Drewermann will in diesem Zusammenhang den alten scholastischen Satz: „Das Handeln folgt dem Sein“ –, therapeutisch verstanden wissen, und zwar in dem Sinne, daß es eine „ontologische Grenze“ als „Leerstelle des Moralischen“ geben muß.

Die angestrebte Synthese wird also für Drewermann im Lebensvollzug der Freiheit von der sozial-verpflichtenden Ethik und damit durch *die Freiheit von der individuellen Verantwortung* konkret: „Die Not, die der Neurotiker durchleidet, zwingt die Theologie, von der Psychotherapie neue oder doch oft vergessene Lektionen der Gnade nachzuholen und nötigt die Psychotherapie, sich von der Theologie eine letztlich religiöse Berechtigung zu borgen.“

In der Vereinfachung dieser Skizzierung bleibt verständlicherweise vieles ungesagt und daher auch unbedacht. Insofern empfiehlt es sich, die Synthese in ihrem Ergebnis und mit ihren Begründungen im Detail nochmals zu bedenken: Der Angst- und Schuldkomplex des neurotischen Menschen fordert die Theologie dahin heraus, um dessen Freiwerdung willen auf die Einhaltung und Durchsetzung moralischer Verpflichtungen zu verzichten, und macht der Psychotherapie bewußt, daß sie aus sich nicht das Recht zu dieser Freigabe hat, sondern nur im Glauben an die Gnade Gottes, der in ihr das Maß des Menschen gesetzt hat: „Es genügt dir meine Gnade“ (2 Kor 12,9).

Kritische Einwände zu Weg und Ergebnis der angezeigten Synthese

Die so gewonnene Synthese kann weder von der theologischen noch von der psychotherapeutischen Seite ohne kritische Einwände belassen werden.

Zunächst ist sie im Ergebnis ungewöhnlich eingeschränkt, indem sie den neurotisch Erkrankten und nicht den integrativen Umgang mit dem Unbewußten im existentiellen Lebensvollzug zum Gegenstand hat. Insofern geht es um eine generalisierte Einzelfall-Lösung. Eine Generalisierung der argumentativ erschlossenen Synthese ist daher nicht möglich.

Ergänzend dazu stellen sich Fragen wie:

- Warum bedurfte es zur Erkenntnis der Gnade Gottes in ihrer Unmittelbarkeit für den heilsbedürftigen Menschen des Umweges über die Moralphilosophie bei Hegel?
- Warum wird für den neurotisch Erkrankten nicht der Ausnahmezustand geltend gemacht, der sich unmittelbar aus der christlichen Ethik herleitet?
- Wie denkt sich der Autor bei aller berechtigten Besorgnis um die Individuation der besprochenen Personen deren soziale Re-Integration?
- Wie kann man als Psychotherapeut erwarten, daß eine rational herbeigeführte Synthese der Aussöhnung zwischen Psychoanalyse und Moraltheologie das primär irrationale Verhalten und Erleben derer modifiziert, die in einem Angst-Schuldkomplex befangen sind?
- Warum ist es erforderlich, derart intensiv – wie es in der fortgesetzten Argumentationskette geschieht – die Kirche als „Sündenbock“ zu belasten, ohne gleichzeitig die fortgesetzten allgemeinen und individuellen Bemühungen um eine integrative Lösung der angesprochenen Konflikte in ihr selbst zu würdigen?

Diese Fragen haben durch den „Klerikerstreit“ zusätzlich eine Verdichtung und Erweiterung erfahren, auf die ich hier nicht näher eingehen will.⁵

In dem erörterten Zusammenhang kumuliert die Problemfrage nach meiner Einschätzung dahin: Muß die argumentative Aufhebung der theo-

logisch-kirchlichen Glaubenstradition, verbunden mit der persönlichen Auflehnung gegen die hierarchische Struktur der Kirche, als Indiz für die radikale Auswechslung der psychologischen, genauer: der psychoanalytischen gegen die theologische Basis von Forschung und Lehre gewertet werden?

Ein bedauerliches Ergebnis daraus wäre, daß damit auch das eingangs postulierte missionarische Anliegen aufgegeben ist, bevor es eine reale Chance zur Ausweitung und zu befriedigenden Ergebnissen hatte.

Vorerfahrungen und ihre Verständigungsfunktion

Mit Blick auf das allgemeine Anliegen einer Synthese kann uns dennoch die Frage weiterbeschäftigen: Warum führt das grenzüberschreitende Forschen und Lehren mit Blick auf die existentielle Themenverdichtung Mensch – Religion – Psychologie auch nach einem Jahrhundert der Tiefenpsychologie wiederum in eine derart krisenhafte Auseinandersetzung?

Bei der Reflexion bis hin zur Beantwortung aller kritischen und inzwischen scharf kritisierenden Rückfragen sollten Vorerfahrungen mitbedacht werden, die hier thesenartig zusammengefaßt, eine Verständigungsfunktion übernehmen könnten, um das konfliktive Verhältnis für den weiteren Dialog emotional zu entlasten:

1. Der wissenschaftliche Grenzkonflikt kann bei der perspektivischen Bearbeitung fachübergreifender Sachfragen nicht ausgeschlossen werden.
2. Das Forschungsprojekt im Verbund von Mensch, Religion und Psychologie ist – bedingt durch kulturelle, akademische und schulspezifische Traditionen und Strukturen – auf eine konfliktive Auseinandersetzung angelegt.
3. Die Themen Mensch, Religion und Psychologie enthalten immer auch subjektive Anteile, so daß eine existentielle Selbst- und Fremdbetroffenheit am Objekt nicht auszuschließen ist.
4. Der Verlust der Ganzheitlichkeit von Glauben, Wissen und Leben, der im heutigen akademischen Lebens- und Arbeitsraum generell anzutreffen ist, provoziert Kritik und verlangt nach Korrektur.
5. Zum Schutz des einzelnen sollte die Bearbeitung solcher Fragen und Projekte immer auf ergänzende und korrigierende Begleitung oder Teamarbeit angelegt sein.

ZUM DIALOGISCHEN VERHÄLTNIS VON TIEFENPSYCHOLOGIE UND SEELSORGE

Zu diesem Aspekt unseres Themas steht inzwischen eine Fülle von Material unter den verschiedensten Aspekten und mit sehr unterschiedlichen Intentionen zur Verfügung. Unter Fortsetzung des typisierenden Vergleichs dürfte die exemplarische Auswahl besonders schwerfallen. Die mit hinreichendem Vorwissen an diesem Themenkomplex Interessierten werden zudem mit Recht erwarten, daß in diesen Vergleich das lebenslange Engagement von Pater Kentenich an eben diesen Fragen und ihrer Beantwortung eingebracht wird, was durch eine Fortsetzung des Themas vorgesehen ist.

Anmerkungen

- 1) Albert Görres, Kennt die Psychologie den Menschen? – Fragen zwischen Psychotherapie, Anthropologie und Christentum, München-Zürich 1978.
- 2) Ders., Kennt die Religion den Menschen? – Erfahrungen zwischen Psychologie und Glauben, München 1983.
- 3) Horst E. Richter, Der Gotteskomplex – Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Hamburg 1979.
- 4) Eugen Drewermann, Psychoanalyse und Moralthologie, Band 1: Angst und Schuld, Mainz 1990⁹; Band 2: Wege und Umwege der Liebe, Mainz 1991⁸; Band 3: An den Grenzen des Lebens, Mainz 1990⁴.
- 5) Peter Eicher (Hrsg.), Der Klerikerstreit – Die Auseinandersetzung um Eugen Drewermann, München 1990.

SCHÖNSTATT SPIRITUELL

Zweite Bekehrung (II)

Es geht um die Wirkungsgeschichte des Umkehr-Rufes Jesu. Man sagt sicher nicht zuviel, wenn man feststellt, daß das innere Gesicht der Kirche durch die Jahrhunderte von der Intensität und der Ausprägung des Echos auf diese Grundforderung Jesu bestimmt ist: „Bekehrt euch – das Reich Gottes ist nahe!“ Dabei ist es höchst interessant zu verfolgen, wie zu verschiedenen Zeiten in den verschiedenen Kulturen und Lebensweisen auch unterschiedliche Formen der Antwort auf die Bedingung Jesu zum Eintritt in das neue Reich entstanden sind. Alle haben ihre letzte Norm an dieser Forderung, sind – nach einem schönen Wort Urs von Balthasars – jeweils „ein neuer Blick auf das Evangelium“.

Unsere Artikelfolge möchte beschreiben, wie dieser Umkehrruf in der Spiritualitätsschule Schönstatts aufgenommen und ausgestaltet wurde. „Laß, Vater, endlich ganz die Kehr mich finden ...“ – mit diesem Vers aus den Dachau-Gebeten signalisiert Pater Kentenich das Ziel allen Wachsens und Strebens: die Ganzhingabe an Gott und seinen Willen.

UMKEHR ALS GLEICHFÖRMIGKEIT MIT GOTTES WILLEN

Jesus hat die Forderung nach Bekehrung mit dem Eintritt in das neue Reich verbunden. Er lehrt seine Jünger beten: „Vater – dein Reich komme!“ Aber er läßt den Beter auch immer neu erkennen, auf welchem Weg das Vaterreich anbricht: „Dein Wille geschehe!“ Das ist konkret der Weg ständiger Umkehr, ein lebenslanger Prozeß der Angleichung des eigenen Willens an den Willen des Vaters. Das ichsüchtige Wollen kreist mit angeborener Hartnäckigkeit um das eigene Ich und die Befriedigung der eigenen Wünsche und Bedürfnisse. Umkehr heißt darum: immer neues Sich-Loslassen und dem Du Gottes zukehren.

Schon früh entstand in der Kirche der Ausdruck „zweite Bekehrung“. Er spiegelt die Erfahrung suchender Christen, die spürten, daß es mit der einmaligen Bekehrung zu Gott nicht getan war. Das Ringen um die Hingabe des ganzen Willens, des ganzen Herzens an Gott zeigte ihnen, daß unser Hängen an vielem oft ein Hindernis für die Ausrichtung des ganzen Menschen auf Gott und sein Reich darstellt. So gab es viele Gottsucher, die sich entschlossen, alles aufzugeben, um ganz ihm zu gehören, um frei zu sein für seinen Willen. Es wird verständlich, daß die Mönchsweihe als „conversio secunda“, als zweite Bekehrung verstanden wurde.

Wir können hier die Entwicklungsgeschichte nicht im einzelnen nachzeichnen, so reizvoll es wäre. Aber ein Aspekt soll hervorgehoben werden, der uns die neue Wendung erschließt, die der innere Strom der Gottsuche in unserer Zeit genommen hat. Was mit dem Vorgang der „zweiten Bekehrung“ gemeint ist, die vollkommene Hingabe an Gott und seinen Willen, blieb über Jahrhunderte vorwiegend eine Sache der Priester und Ordensleute. Nie ausschließlich – das wäre ein Verrat am Umkehrruf Jesu gewesen, der ja an alle Jünger des Reiches gerichtet ist. Aber es blieb doch bei dieser Einseitigkeit, sehr zum Schaden der Sache Jesu.

Als Pater Kentenich in den zwanziger und dreißiger Jahren für die Ausbreitung seiner Bewegung und ihrer Spiritualität warb, berief er sich gern auf den heiligen Franz von Sales. Der hatte zu seiner Zeit – im 17. Jahrhundert – energisch versucht, die Verengungen des christlichen Vollkommenheitsstrebens aufzubrechen und allen Christen, auch den Laien in der Welt, einen Weg zu radikal gelebtem Christentum zu zeigen. Pater Kentenich nennt ihn darum „Lehrmeister einer ausgesprochenen Laienasese“ und einen „Vorkämpfer für die geistige Art der Säkularinstitute und aller verwandten Strömungen“.

Damit kommt der Ansatzpunkt für die Spiritualität Schönstatts in den Blick: die Situation der Kirche in unserer modernen pluralistischen Gesellschaft. Sie ist sehr ähnlich der Situation der frühen Kirche, in der Petrus an „die Auserwählten, die als Fremdlinge in der Diaspora leben“ schrieb (1 Petr 1,1). Heute leben wir Christen wieder in der Diaspora – weltweit. Überlebenskraft und Werbekraft kann die Kirche darum nur aus ihrem eigenen Innern schöpfen: aus dem konsequent gelebten Christentum aller ihrer Glieder. Pater Kentenich fühlte sich gegen Ende seines Lebens in seiner tiefsten Intention bestätigt durch das Konzil, das in seiner Kirchenkonstitution mit Nachdruck die urchristliche Glaubensüberzeugung betont, daß alle Christen „Erwählte“ sind, die „in der Taufe der göttlichen Natur teilhaftig und so wirklich heilig geworden sind ... Sie müssen daher die Heiligung, die sie empfangen haben, mit Gottes Gnade im Leben bewahren und zur vollen Entfaltung bringen“ (LG 40).

Schönstatt ist eine der Bewegungen, die in der Kirche unseres Jahrhunderts entstanden sind und versuchen, das Heiligkeitsstreben für alle lebbar zu machen. Schon die „Gründungsurkunde“ ist geprägt von dem Impuls, das Streben nach gelebtem Christsein „aufs höchste“ zu steigern. Sie spricht davon, daß der Ursprungsort, ein Marienheiligtum, „zur Wiege der Heiligkeit“ für alle Mitglieder werden soll.

So ist es nur konsequent, daß die Schönstattspiritualität jedem Menschen helfen möchte, aus einem urpersönlichen Erwählungs- und Berufungserlebnis als Getaufte zu leben (vgl. im letzten Heft „Umkehr als Berufung“). Bündnisfrömmigkeit, Werktags- und Werkzeugsfrömmigkeit sind

der konkrete Weg, die Taufnade zu entfalten und zur vollen Entwicklung zu bringen.

Diese Vollentfaltung eines ganz menschlichen und ganz christlichen Lebens hat in Schönstatt einen Namen: *Leben aus der Blankovollmacht*. Man mag über den ungewohnten Ausdruck stolpern; wichtiger ist das Erfassen dessen, was damit gemeint ist. Es ist nichts anderes als die Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen in allen Situationen des Lebens. Darum ist für Pater Kentenich gelebte Blankovollmacht gleichbedeutend mit Heiligkeit. Unnötig zu betonen, daß eine solche Höhenlage nur am Ende eines langen Müehens und rein aus Gnade erreicht werden kann – aber die Erfahrung zeigt, daß schon das Hinschauen auf einen solchen Gipfel inspirierend und orientierend wirkt.

Wie kam es in Schönstatt zu diesem Ausdruck und dieser Zielvorstellung?

Von Anfang an hatte Pater Kentenich versucht, die Mitglieder seiner Bewegung dazu anzuleiten, ihr ganzes Leben aus dem Glauben an die persönliche Vorsehung Gottes zu gestalten: Gott suchen in allen Dingen und Ereignissen des Lebens. Dieses gläubige Tasten nach Gottes Wunsch soll durch langsames, geduldiges Üben allmählich zur Grundhaltung werden. Dieser Gott des Lebens ist aber auch der Gott der Liebe, der mich in all diesen Ereignissen immer neu an sich ziehen und sich mit mir verbünden möchte. Vorsehungsglaube und Liebesbündnis sind die beiden Seiten der Bündnisfrömmigkeit, dem Fundament der schönstättischen Spiritualität. Dazu kommt das Streben nach der Heiligung des Alltags, „Werktagsheiligkeit“ genannt. Da wird das Suchen nach dem konkreten Willen Gottes ganz praktisch in den Situationen des familiären und beruflichen Lebens. Und schließlich ist Schönstattspiritualität auch Werkzeugsfrömmigkeit: der Einzelne weiß sich als Mitarbeiter Gottes und sucht deshalb seine Fähigkeiten und Energien einzubringen in das Zusammenspiel seines freien Willens mit der göttlichen Planung.

Das Einüben in die verschiedenen Dimensionen dieser Frömmigkeitshaltung geschieht in einer starken persönlichen Bindung an Maria, die als großes Vorbild und als mütterliche Erzieherin gesehen und erlebt wird.

Zum 25jährigen Jubiläum der Gründung Schönstatts 1939, nachdem Pater Kentenich als geistlicher Führer das Wachstum des religiösen Lebens in den Herzen vieler über Jahrzehnte beobachtet hatte, wurde ihm deutlich: es gibt eine Dynamik dieses Wachstums, die von innen heraus auf einen gewissen Höhepunkt drängt. Darum versuchte er, alles Streben sozusagen zu einem „Knoten“ zu schürzen. In dieser Situation „fand“ er gleichsam den Ausdruck für diesen Schritt und die damit gefaßte Höhenlage des Strebens: „Blankovollmacht“. In einem marianischen Betrachtungsbuch des Jesuiten

Peter Lippert stand das Wort als Deutung der Haltung der Gottesmutter in der Verkündigungsstunde: wie sie sich wagemutig und gläubig-vertrauend ganz Gott und seiner Führung übergab, indem sie ihr Ja-Wort zu Gottes Plänen mit ihr sprach. Sie stellte sozusagen einen Blanko-Scheck aus, den Gott so einlösen konnte, wie er es für richtig hielt. Darin sah Pater Kentenich wie in einem Brennpunkt die christliche Grundhaltung schlechthin gefaßt: das vorbehaltlose Sich-Loslassen und Sich-Ausliefern des Menschen, der nur noch um Gott und seinen Willen kreist.

Darin steckt aber noch ein Element, auf das es Pater Kentenich ankam, das er in dem Ausdruck der spirituellen Tradition der Kirche fand: „zweite Bekehrung“. Wenn Leben aus der Haltung der Blankovollmacht das Ziel allen christlichen Lebens und Strebens meint, dann ist der Akt, der Schritt zu einem bestimmten Zeitpunkt des inneren Wachstums wichtig. Das haben alle Spiritualitätsschulen auf die eine oder andere Weise konkretisiert. In unseren Tagen spielt die „Lebensübergabe“ in charismatischen Gruppen eine wichtige Rolle. Pater Kentenich hat sich vor allem auf jesuitische Praxis berufen, wenn er den Schritt zur zweiten Bekehrung in seiner Bewegung gefördert hat: „Wir dürfen die Menschen nicht zu schnell dazu bringen, Blankovollmacht abzulegen. Dem muß eine lange Zeit der Entscheidung vorausgehen, sonst bleibt das nur ein Akt. Das muß ein Einschnitt werden, ein Durchbruch: auf einmal stehe ich auf der anderen Seite des Ufers, habe den Sprung gewagt – weg von mir, hin zu Gott.“

So könnte sich jeder von uns fragen:

Ist in meinem persönlichen Leben als Christ die konkrete Suche nach dem Willen Gottes so etwas wie die geheime Mitte?

Ist die innere Bereitschaft, auf den Wunsch Gottes einzugehen, mich ihm einzuordnen, stark und lebendig in mir?

Könnte ich nicht langsam einüben, „den Schritt zu tun“, immer und immer wieder, bis ich die große Entscheidung meines Lebens treffen kann – ganz Gott zu gehören ...?

Günther M. Boll

SCHÖNSTATT INTERNATIONAL

Jubiläum '92

Das Jubiläum des 20. Januar 1942 wurde überall in der Welt von den Gemeinschaften Schönstatts feierlich begangen. Von herausragender Bedeutung war sicher das große Jubiläumstreffen aller lateinamerikanischen Schönstattfamilien beim argentinischen Nationalheiligtum in Florencio Varela. Pater Juan Pablo Catoggio, der zusammen mit Schwester Susanna die zentrale Vorbereitungskommission leitete, schildert seine Eindrücke.

Regnum: Woher stammt die Idee zu einem solchen Treffen? Was waren die Beweggründe?

P. J. P. Catoggio: Wir feiern ein dreifaches Jubiläum: Zunächst die 500 Jahre der Ankunft des Evangeliums auf lateinamerikanischem Boden. Dieses Ereignis begeht die ganze Kirche unseres Kontinents mit erneutem und verstärktem Engagement. Zweitens feiern wir als Schönstattfamilie das 50. Jubiläum des 2. Meilensteins unserer Bündnisgeschichte, das heißt, die freie Entscheidung Pater Kentenichs vom 20. Januar 1942, die ihn ins Konzentrationslager Dachau geführt hat; und schließlich die 40 Jahre der Einweihung des ersten argentinischen Heiligtums, des Vaterheiligtums in Florencio Varela, die Pater Kentenich selbst am 20. Januar 1952 auf dem Weg ins Exil vorgenommen hat. Deswegen fand das Treffen auch in Argentinien statt. Beim Heiligtum in Florencio Varela wurde aus diesem Anlaß eine große Kirche zu Ehren von Gott Vater eingeweiht.

Die Idee wurde bereits 1988 auf den nationalen Delegiertentagungen in Argentinien geboren. Wir meinten, es solle kein rein argentinisches Fest werden, weil der Anlaß dazu schließlich die gesamte lateinamerikanische Schönstattfamilie betraf. Über die Landesleiterzentralen und die Landespräsidien wurde die Idee an die anderen Länder weitergegeben. Bei einem Treffen in Tuparenda im August 1990 einigten wir uns darauf, daß die vier südlichsten Länder Lateinamerikas: Brasilien, Chile, Paraguay und Argentinien, gemeinsam die anderen Länder einladen und das Treffen leiten sollten. Argentinien übernahm die praktische Organisation des Treffens. Auf der Tagung in Tuparenda wurden auch die geistige Linie und Ausrichtung des Jubiläums, das Programmkonzept und das Motto festgelegt:

VATER – DEIN ERBE, UNSERE SENDUNG.

Regnum: Wo lag der inhaltliche Schwerpunkt des Treffens und welche Ziele wurden angestrebt?

P. J. P. Catoggio: Die Vielfalt der Anlässe brachte es mit sich, daß wir lange darüber berieten, was der Schwerpunkt sein soll: Die Neu-Evangelisierung Lateinamerikas? Die lateinamerikanische Integration in Verbindung z. B. mit der Schau Pater Kentenichs von einer „trinitarischen Assistenz“? Die Botschaft des 20. Januar im Zusammenhang mit der Sendung des 31. Mai? Das familienhafte Erlebnis und die Begegnung mit dem Vater und Gründer? Die Botschaft vom Vater, die das Heiligtum in Florencio Varela im besonderen kündigt? Diese Überlegungen beschäftigten die Verantwortlichen bei ihren Tagungen in den Jahren 1988 bis 1990. Das Hauptanliegen der ganzen lateinamerikanischen Bewegung wurde schließlich in einen zentralen Gedanken gefaßt: *das Erbe und die Sendung Pater Kentenichs in dieser Stunde der Neu-Evangelisierung Lateinamerikas*. Das ist die Herausforderung, der wir uns stellen.

Als Familie müssen wir darauf eine zweifache Antwort geben, uns in zweifacher Hinsicht einsetzen. Einerseits ruft uns unser Vater und Gründer, ihm möchten wir unser „Ja“ sagen, seine Sendung wollen wir übernehmen und uns seinem Charisma öffnen. Ihm sollen wir unsere Stimme und unsere Hände leihen, damit durch uns seine Botschaft und seine Sendung und damit das Werk weitergehen können, das er auf unserem Kontinent begonnen hat und das er auch heute in und durch seine geistlichen Söhne und Töchter verwirklichen will. *Vater, dein Erbe, unsere Sendung*. Andererseits fordert uns auch die lateinamerikanische Kirche heraus, sie ruft uns, unseren Beitrag zur Neu-Evangelisierung unserer Völker und unserer Kulturen zu leisten. Sie erwartet von uns, daß wir gerade das Originelle unseres Charismas einbringen: das Erbe unseres Vaters ist Sendung für die Kirche von heute. Beide, unser Vater und Gründer und die Kirche, werden von uns Rechenschaft verlangen. Darum war das Jubiläum '92 keine Gedenkfeier, sondern Aussendung zu verstärktem Einsatz.

Von dem zentralen Motto und Thema lassen sich drei grundsätzliche Anliegen ableiten, die in der Vorbereitung ausführlicher entfaltet wurden und in dem Programm des Treffens zum Ausdruck kamen:

1. Eine neue Bindung an den Vater und Gründer, als „Bindeglied-Generation“, das heißt, als diejenigen, die ihn nicht mehr persönlich gekannt haben und dafür verantwortlich sind, seine Botschaft und sein Werk in die Zukunft zu tragen. (Analog wurde davon gesprochen, daß man von einer „petrinischen Vatererfahrung und -vermittlung“ zu einer „paulinischen Vatererfahrung und -vermittlung“ kommen muß, das heißt, wir können zwar keine Erlebnisse mit Pater Kentenich erzählen, aber eine „neue“ Vatererfahrung im Glauben weitergeben.) In diesem neuen Verhältnis liegt der Akzent auf der Sendung.

2. Die Einheit Lateinamerikas. Dies ist eine existentielle Frage für unsere Völker, wenn sie überleben und den Platz einnehmen wollen, der ihnen in der neuen geopolitischen Konstellation, in der „neuen Weltordnung“, zukommt. Lateinamerika braucht und sucht diese Einheit. Es hat dafür viele geschichtliche, kulturelle, religiöse und sprachliche Voraussetzungen, und dennoch kostet es viel, Schwierigkeiten und Hindernisse zu überwinden. Wirkliche, tiefe Einheit wird nur auf der Ebene der Grundwerte zustandekommen. Hier liegt die Aufgabe der Kirche bei der Neu-Evangelisierung. Vielleicht gibt es nur wenige Bewegungen, die so wie Schönstatt in der Lage sind, der Kirche in diesem Sinne einen großen Dienst zu erweisen.

3. Unsere Sendung bei der Neu-Evangelisierung. Von den nahezu 900 Millionen Katholiken in der Welt leben 500 Millionen in Lateinamerika. Ungefähr 85 % der lateinamerikanischen Bevölkerung nennen sich katholisch. Im Augenblick ist es der einzige überwiegend katholische Kontinent. Zweifellos hatten Paul VI. und seine Nachfolger berechtigte Gründe, ihn den „Kontinent der Hoffnung“ zu nennen. Und dennoch sind Elend und Ungerechtigkeit keine Kennzeichen des Evangeliums; Lüge, Korruption und Gewalt sprechen nicht von einer christlichen Gesellschaft; die Zahl der Abtreibungen, die Gewalt und so viele andere Phänomene schreien es fast heraus, daß wir kein so katholischer Kontinent sind, wie wir uns gerne nennen. Kaum 8 % sind praktizierende Katholiken und wie viele werden wohl wirklich katholisch leben? Darin besteht gerade die Aufgabe der Neu-Evangelisierung: daß wir nicht nur dem Namen nach, sondern dem Leben nach Christen sind; nicht nur Getaufte, sondern wirkliche Christen; nicht nur aus Tradition, sondern aus Überzeugung. Die Neu-Evangelisierung ist darum eine in höchstem Maße pädagogische Aufgabe, Erziehung im Glauben zu einem konsequent gelebten Christsein. Es scheint, als ob das Taufwasser nur von außen den Kopf berührt hat; es gilt jetzt, den Geist von innen zu „taufen“, um wirklich in den Kategorien des Evangeliums denken zu lernen; es gilt, unser Herz zu taufen, damit wir lieben, wie Jesus geliebt hat; unsere Hände müssen getauft werden, damit wir nach den christlichen Werten handeln; alle Winkel unserer Existenz müssen getauft werden bis hin zu unseren Geldbeuteln, damit unsere Wirtschaft christlicher und deshalb gerechter und menschlicher wird. Darin besteht die Aufgabe der Neu-Evangelisierung. Schönstatt ist aufgerufen, gerade im Hinblick auf eine neue Glaubenserziehung und Evangelisierung des modernen Menschen seinen Beitrag dazu zu leisten. In verschiedenen Ländern Lateinamerikas hat die Schönstattfamilie eine erste Gründungsetappe abgeschlossen; die nächste muß viel stärker von der Sendung und der Gestaltung einer neuen Gesellschaftsordnung geprägt sein. Jetzt ist die Stunde des 31. Mai!

Regnum: Wie wurden diese Aspekte verarbeitet? Wie wurde das Jubiläumstreffen der lateinamerikanischen Schönstattfamilie vorbereitet?

P. J. P. Catoggio: Wir können in der Vorbereitung drei Ebenen unterscheiden: Ausarbeitung, Spiritualität und Organisation.

1. Eine Sonderkommission erarbeitete ein *Arbeitsdokument*, das zwei grundlegende Impulse enthielt – zum schönstättischen Jubiläum und zur Situation der lateinamerikanischen Kirche – und einige Arbeitsblätter mit einer klaren Methode in drei Schritten: a. Analyse der Wirklichkeit (der Gesellschaft, der Kirche und der Bewegung), b. geistige Linie und Ausrichtung, Schlüsselgedanken unserer Botschaft, die nach unserem Dafürhalten betont werden sollten, und c. Richtlinien für unser Handeln als Schönstattfamilie in den nächsten Jahren, konkrete Vorschläge. Diese Arbeitsblätter wurden zunächst in den Gruppen besprochen, dann im Rahmen der diözesanen Gliederungen, dann in jeder Diözese und in jedem Land (in Argentinien z. B. haben 33 Diözesen ihre Dokumente vorgelegt, außerdem der Mütterbund, der Familienbund und die Marienschwestern). Mit den Beiträgen von acht Ländern (Chile, Paraguay, Brasilien, Uruguay, Bolivien, Mexiko, Argentinien und Puerto Rico) wurde auf einer internationalen Tagung das *Schlussdokument* erarbeitet. Dieses Dokument war für die Kirche gedacht, das heißt, in ihm wollten wir unser Engagement und unseren konkreten Beitrag für die Kirche in der Neu-Evangelisierung zum Ausdruck bringen. Diese Art des Arbeitens – demokratisch, mit der Teilnahme von vielen und in offener Auseinandersetzung mit der Realität, fand große Zustimmung und Aufnahme und stellt auf einer solch breiten Ebene einen ganz neuen Arbeitsstil innerhalb der Bewegung dar.

2. Was die *spirituelle Seite* angeht, wurde das Jubiläum '92 auf vielfältige Weise vorbereitet: mit Meditationen, Beiträgen zum Gnadenkapital, usw. Vielleicht waren die wichtigsten Elemente das *Jubiläumsgebet* '92, ein kurzes und sehr schönes Gebet, das bei den Leuten schnell ankam, und eine Monats-*Novene*, die von Mai bis Januar gebetet wurde, und zwar immer am 18. (dem Bündnistag) und am 19. und 20. jeden Monats (in bezug auf den 20. Januar). Die Novene heißt: *Lateinamerika, heiliges Marienland, Reich des Vaters*. Sie orientiert sich am Heimatlied, diesem großartigen Lied aus Dachau, in dem unser Vater und Gründer seine große Vision einer neuen Welt, einer Zivilisation der Liebe zum Ausdruck bringt. Dieses Thema entfaltete Pater Kentenich auch bei den Exerzitien, die er den Marienschwestern in den drei lateinamerikanischen Ländern 1947 bei seinem ersten Besuch in unserem Kontinent hielt. Die Novene prägte die spirituelle Atmosphäre der Jubiläumsfeier.

3. Die *Organisation des Treffens* schließlich lag in den Händen von acht verschiedenen Kommissionen in Argentinien, die von Laien gebildet und

geleitet wurden. Sie wurden von einer Zentralkommission koordiniert. Insgesamt arbeiteten über ein Jahr etwa 150 Personen mit. Es war eine ausgezeichnete Erfahrung der Zusammenarbeit zwischen den Standesleitern und den verantwortlichen Laien.

Regnum: Erzählen Sie uns etwas vom Ablauf des Treffens.

P. J. P. Catoggio: Das Jubiläumstreffen fand von Freitag, dem 17., bis Sonntag, den 19. Januar, in Nuevo Schoenstatt, Florencio Varela, statt. Etwa 1700 Delegierte aus 10 Ländern nahmen daran teil: Brasilien, Uruguay, Paraguay, Chile, Bolivien, Peru, Ecuador, Mexiko und Puerto Rico (etwa die Hälfte waren Argentinier, die andere Hälfte kam aus den übrigen Ländern). Darunter waren 700 Jugendliche aus beiden Jugendgemeinschaften. In den Tagen vorher (vom 12.-16. Januar) hatten beide Gliederungen an anderen Orten in der Nähe Kongresse für ihre Gemeinschaften abgehalten. Alle übernachteten auswärts, die Jugendlichen in Schulen, die Erwachsenen in Hotels oder Privathäusern. Es war eine beachtliche Zahl von Diözesanpriestern anwesend; außerdem etwa 30 Marienschwestern von verschiedenen lateinamerikanischen Provinzen sowie aus Mexiko und Puerto Rico und Schwester Doroteia, die Assistentin für Lateinamerika in der Generalleitung der Marienschwestern. Auch zahlreiche Schönstattpatres aus den verschiedenen Ländern waren anwesend, unter ihnen der Generalobere, P. Michael Marmann. Auch einige Bischöfe von Argentinien, ein Bischof aus Uruguay, einer aus Paraguay und der Kardinal-Primas aus Brasilien nahmen an verschiedenen Veranstaltungen teil.

Am ersten Tag ging es um den ersten Teil des Mottos: „*Vater, dein Erbe*“. P. Angel Strada hielt den Hauptvortrag. Ausgehend von dem zentralen Ereignis des 20. Januar und seinen grundlegenden Dimensionen betrachtete er die Weltreisen Pater Kentenichs, ihre Botschaft und Sendung. In seinem Referat zeichnete er den zeitgeschichtlichen Hintergrund auf und führte uns vor Augen, welche prophetische Gewichte die Worte und Taten unseres Vaters auf seinen Reisen nach Lateinamerika zwischen 1947 und 1952 im Licht dieser Ereignisse haben. Am Nachmittag stellte jedes Land sein besonderes Erbe von diesen Besuchen und die Früchte vor, die aus diesem Samen erwachsen sind. Mit Hilfe von Dias und Videofilmen gab jede Landesfamilie einen kurzen Abriss vom Ursprung, von der Entwicklung und dem augenblicklichen Stand der Schönstattbewegung dort.

„*Unsere Sendung*“ war das Thema am zweiten Tag, dem Bündnistag. Kardinal Lucas Moreira Neves, Bischof von San Salvador de Bahia und Primas von Brasilien, entfaltete in seinem Vortrag die wesentlichen Gesichtspunkte und Herausforderungen der Neu-Evangelisierung und zeigte auf, was die

in diesem Zusammenhang besonders von Schönstatt erwartet. In sehr dynamischer und konkreter Weise stellte er einen Dekalog mit 10 Imperativen an die Schönstattbewegung auf, der die verschiedensten Bereiche ansprach: die marianische Spiritualität und Volksfrömmigkeit; die Sendung der Laien, der Jugend und der verantwortlichen Träger der Gesellschaft; die Aufgabe der Erziehung und die Botschaft des Liebesbündnisses. Am Nachmittag gab es 10 alternative Foren über verschiedene Aspekte unserer Sendung (Beiträge zu einer neuen Kultur; Väterlichkeit; Kirche am Neuen Ufer; Sendung des Laien und lateinamerikanische Einheit) bzw. über die verschiedenen Apostolatsgebiete, wobei viele Erfahrungen ausgetauscht wurden (Familienpastoral; Arbeitswelt; Soziales Engagement und Option für die Armen; Erziehung; Heiligtumspastoral). Die Verantwortung für die Foren war auf die Länder aufgeteilt und Laien unterschiedlichster Herkunft nahmen daran teil. Am Abend gab es eine Tonbildschau, die das Erbe Pater Kentenichs in Lateinamerika aufgriff.

Am 19. und 20. waren alle, die kommen wollten, eingeladen. Sonntags waren etwa 3 500 Leute da, zur Einweihung der Gott-Vater-Kirche am Montag, dem 20.1., fanden sich ungefähr 7 000 Teilnehmer ein. Der 19. war der *Tag der Neu-Evangelisierung*. Der Ingenieur Juan Enrique Coeymans, Dekan der Fakultät für Ingenieurwissenschaft der Katholischen Universität Santiago de Chiles, der zum Familienbund gehört, sprach voll Begeisterung über die Herausforderungen an Schönstatt in diesem Moment der Zeitgeschichte: was es heißt, radikal bis zum Kreuz aus dem Liebesbündnis zu leben; wie wir die Schicksalsverwobenheit untereinander auf allen Ebenen wirklich modellhaft leben können; wie wir unsere Schönstattwelt in konkrete Modelle sowohl im sozialen als auch im kulturellen Bereich umsetzen können.

In der Nacht vom 19. auf den 20. Januar vollzog die lateinamerikanische Schönstattfamilie ihren „Acto de Compromiso“, ein Liebesbündnis mit dem Vater und Gründer. Es fand draußen beim Vaterheiligtum statt, und alle konnten das Geschehen über zwei riesige Bildschirme, auf denen außerdem noch Bilder oder Filme von unserem Vater eingeblendet wurden, mitverfolgen. Es war einer der beeindruckendsten Höhepunkte des Treffens. Er war geprägt von einer dichten Atmosphäre, Stille und Innigkeit, und einem besinnlich-frohen Familienerlebnis. Wir faßten uns alle an den Händen und bildeten eine große Kette, die uns mit unserem Vater und Gründer verband. Ein zehnjähriger Junge legte seine Hand in den Bronzeguß der Gründerhand, die P. Marmann hielt. Auf jede Frage, die mit den Worten begann: „Lateinamerikanische Schönstattfamilie, gehst du mit?“, antworteten wir einstimmig: „Vater, du suchst Bundesgenossen für deine Sendung. Hier sind wir, wir gehen mit. Unser Herz in deinem Herzen. Unser Denken in deinem Denken. Unsere Hand in deiner Hand. Vater, dein Erbe, unsere Sendung.“

Der 20. begann mit einer poetischen Meditation. Biblischer Ausgangspunkt war die Szene mit Christus am Ölberg und auf Golgotha, mit der Gottesmutter an seiner Seite. Dieses Bild führte uns tiefer ein in das Geheimnis des 20. Januar 1942. Danach fand der Schlußakt des Jubiläumstreffens statt. Das Programm, das wiederum live per Bildschirm für alle übertragen wurde, faßte die Vorbereitung und die Höhepunkte des Treffens zusammen. Auch die zentralen Inhalte des Jubiläumsdokumentes, das öffentlich verkündet und anschließend den Bischöfen überreicht wurde, wurden audiovisuell wiedergegeben.

Gegen Abend schloß das Fest mit der feierlichen Einweihung der Gottvater-Kirche ab. Der große steinerne Bau will die Mauern des kleinen Heiligtums weiten und einem Land, das immer mehr Familie werden soll, zum Vaterhaus werden. Besondere Erwähnung verdient das Vaterzimmer in der Krypta. Es ist gelungen, die Tiefe des religiösen Erlebnisses und der persönlichen Begegnung mit künstlerischer Qualität zu verbinden.

Regnum: Welche Auswirkungen hat Ihrer Meinung nach das Jubiläum '92 für die lateinamerikanische Schönstattfamilie, besonders im Hinblick auf die pastorale Situation der Kirche Ihres Kontinents?

P. J. P. Catoggio: Das wird die Zeit zeigen. Aber ich glaube, daß das Erlebte wichtig war und man auch vielversprechende Zeichen für die Zukunft entdecken kann:

1. Sich als lateinamerikanische Schönstattfamilie zu erleben und sich dessen immer mehr bewußt zu werden, ist eine unabdingbare Voraussetzung, um so Schönstattbewegung sein zu können, wie Pater Kentenich es gewollt hat. Erst dann können wir auch die Aufgabe erfüllen, die uns in der Kirche und in der Gesellschaft unseres Kontinents zukommt. Und diese Einheit müssen wir lernen und erleben. Es reicht nicht, nur zu wissen, daß wir dieselbe Spiritualität haben. Wir müssen uns begegnen und uns gegenseitig mit dem originellen Reichtum jedes Volkes und jeder Landesfamilie beschenken, uns bereichern und ergänzen lassen und gleichzeitig unsere Eigenart mit einbringen. Diese Einheit ist mehr als eine einfache Strategie, sie gehört – und das ist meine persönliche Überzeugung – zu unserer Eigenart und Identität als lateinamerikanische Schönstattfamilie.

2. Ich würde sagen, daß das Jubiläum '92 – zunächst nicht reflexiv, eher unbewußt – zur Identitätsfindung unserer Schönstattfamilie beigetragen hat. Es half uns, den mannigfaltigen Reichtum unserer Geschichte aufzuarbeiten und unsere gemeinsame Sendung im Dienst der Kirche und für die Zukunft neu zu übernehmen. Wir haben darum den 20. Januar gefeiert als die Wurzel und das immer gültige Fundament unserer Solidarität mit und in unserem Vater und Gründer, in Verbundenheit und erneutem Engagement

für die Sendung des 31. Mai. Man kann den 20. Januar und den 31. Mai heute nicht getrennt voneinander feiern, es können nicht zwei verschiedene Realitäten sein, die nichts miteinander zu tun haben. Schönstatt kann nicht authentisch, wirklichkeitsnah und schöpferisch gelebt werden, wenn wir nicht beide Meilensteine aufnehmen und uns in beide einschalten. Wie ich bereits gesagt habe: ich denke, daß das Jubiläum in gewisser Weise eine vitale und spontane Synthese gebracht hat, ohne irgendwelche Theorien oder Ideologien.

3. Außerdem war das Jubiläum eine konkrete Erfahrung der Zusammenarbeit, an der alle beteiligt waren. Von jedem war die Auseinandersetzung mit der eigenen Realität gefordert, um so im Dienste der Kirche einen koordinierten und effektiven Beitrag zur Neu-Evangelisierung zu leisten. Außer den hier genannten Gesichtspunkten müßte man die Leitlinien und das Konzept anschauen, die das Jubiläumsdokument ausführt. Sie sind ein ziemlich konkretes Programm, das die Arbeit der Bewegung in den nächsten Jahren sicher inspirieren wird. Es ist bemerkenswert, welche positive Resonanz das Dokument bei den Bischöfen gefunden hat, die es gelesen haben und die uns ermuntern haben, es weiter zu verbreiten.

Regnum: Welche Bedeutung hat diese Erfahrung für die internationale Schönstattfamilie?

P. J. P. Catoggio: Diese Frage sollten Ihnen sicher andere beantworten, kein Lateinamerikaner. Auch hier gilt vielleicht, daß die Zeit es zeigen wird. Aber ich glaube, daß einige Dinge für die gesamte Schönstattfamilie von Interesse sind, z. B.:

1. *Aus unserer Geschichte leben, den Blick in die Zukunft gerichtet.* Für das Jubiläum '92 charakteristisch ist die Tatsache, daß es nicht die Gedenkfeier eines vergangenen Ereignisses war, sondern mehr eine Antwort auf die Herausforderungen der Gegenwart und der Zukunft zu geben suchte, es war mehr Aussendung als Erinnerung. Ein Jubiläum kann man nicht feiern, indem man nostalgisch in die Vergangenheit schaut. Man soll es feiern wie Israel das Paschah-Fest: die Hüften gegürtet und den Pilgerstab in der Hand, immer bereit aufzubrechen und weiterzugehen. Ich glaube, daß der Kerngedanke des Jubiläums '92, die Vorbereitung, das Programm und das Dokument deutlich diese Ausrichtung auf die Zukunft widerspiegeln. Außerdem hat die Geschichte nur Sinn und Wert im Hinblick auf die Zukunft; wenn ein Mensch oder eine Gruppe keine Zukunft mehr sehen kann, hat es für sie auch keinen Sinn, ein vergangenes Ereignis zu feiern; Eheleute begehen in Freude ihre Silberhochzeit, wenn sie heute in ihrer Liebe glücklich sind und diese Wirklichkeit zukunftsfruchtig ist; wären sie nicht glücklich oder voneinander geschieden, hätten sie auch nichts zu feiern. Man feiert ein Ereignis

nis nur, wenn es lebendig ist, denn davon leben wir heute und morgen.

2. Unsere *Identitätsfindung* kann nur *in Offenheit und Dienstbereitschaft der Kirche gegenüber* geschehen. Die Vorsehung hat gefügt, daß das 50jährige Jubiläum des 20. Januar 1942 mit den 500 Jahren der ersten Evangelisierung Lateinamerikas zusammenfiel. So konnten wir nicht nur an uns selbst denken, sondern mußten direkt die aktuelle Situation der lateinamerikanischen Kirche und die Herausforderung der Neu-Evangelisierung mit in den Blick nehmen. Ich glaube, daß wir hier einen fundamentalen Grundsatz berühren: Wir können unser eigenes Charisma, unsere originelle Identität nur entdecken, wenn wir bereit sind, uns mit den sozialen Gegebenheiten unseres Volkes auseinanderzusetzen, uns mit seinen Problemen und Herausforderungen zu konfrontieren und in Offenheit und Dialogbereitschaft mit der ganzen Kirche bei ihrer Aufgabe der Neu-Evangelisierung zusammenzuarbeiten. Meiner Ansicht nach sind sowohl das Jubiläum selbst als auch das Schlußdokument ein Beweis dafür, daß wir unsere originelle Spiritualität so ausdrücken können, daß sie für die ganze Kirche verständlich ist. Ja, daß es nicht notwendig ist, eine Geheimsprache zu sprechen, die die anderen (und vielleicht sogar wir selbst?) nicht verstehen.

3. Schließlich das *Erlebnis, Familie zu sein* und als solche *zusammenzuarbeiten*; als eine große Familie aus vielen Familien, die aus verschiedenen Gemeinschaften, Geschlechtern, Ständen, Gliederungen, Ländern, Kulturen, Generationen usw. zusammenwächst. Dieser Arbeitsstil erfordert vom einzelnen eine große Gesprächsbereitschaft und Offenheit, Vertrauen, Ehrfurcht und den festen Willen zur Einheit. Und es ist auch eine entsprechende Methodik vonnöten, damit die Zusammenarbeit wirklich partizipativ, föderativ und solidarisch sein kann. Aber das geht: beim Jubiläum zumindest war es möglich. Und eine solche Zusammenarbeit ist heute mehr als je zuvor notwendig – und zwar auf allen Ebenen. Müßte Schönstatt nicht auch in anderen Kontinenten, in anderen homogenen Kulturräumen nach solch gemeinsamen Wegen suchen? Müßten wir dies nicht insgesamt als internationale Schönstattfamilie tun?

Ich würde meinerseits am Ende dieses Interviews gerne selbst eine Frage stellen, und zwar eine Frage an die ganze Schönstattfamilie. Beim Jubiläum '92 in Argentinien wurde gesagt, daß dieses Fest eigentlich nur der Beginn eines gemeinsamen Weges sein sollte, der Beginn einer familienhaften Einheit, die sich in effektiver missionarischer Tätigkeit auswirkt. Es wurde dann eine neue Verabredung getroffen: bis zur Feier des 50. Jubiläums des 31. Mai, vielleicht in Bellavista, Chile. Ist dies nicht vielleicht ein Anruf Gottes an die ganze Schönstattfamilie in aller Welt, 1999 gemeinsam die große Sendung, die unser Vater uns hinterlassen hat, als Auftrag und Verpflichtung für das dritte Jahrtausend zu übernehmen?

KLEINER LITERATURBERICHT

Jahr mit der Bibel: Psalmen

Es gehört zum Erfreulichsten im Leben der Kirche unseres Landes, daß – außer Priestern und Ordenschristen – auch immer mehr Gläubige aus den Reihen derer, die nicht zum kirchlichen Stundengebet verpflichtet sind, ausgesprochen gern Psalmen beten. Sie finden „Geschmack“ an ihnen, schmecken sie doch jenes „Vitamin“ durch, das das oft so vitaminarme Leben vor Gott und mit Gott stärkt und erfrischt. Schüler, Studenten, junge Berufstätige kommen vielerorts in „Frühschichten“ zusammen und beten die Laudes. In manchen Gemeinden wird am Samstag oder Sonntag die Vesper aus dem Gotteslob gesungen. Es gibt alte, kranke, behinderte Gemeindemitglieder, die zu Hause Laudes und Vesper nach dem kleinen Stundenbuch beten. Sie alle wissen sich – allein und doch nicht allein – mit hineingenommen und getragen von jenem unübersehbar großen Beterstrom, der seit über 2 1/2 Jahrtausenden von der Erde her in den biblischen Psalmen Klage und Lob, Angst und Vertrauen, Bitte und Dank, die Hochzeiten und die Abgründe des menschlichen Lebens vor Gott zur Sprache bringt.

Doch es gibt für alle Psalmbeter nicht wenige Verse, die unverständlich sind. Es bedarf darum der Erklärung, des vertieften Wissens, also einer Einführung in die Welt der Psalmen.

Zuerst sei auf den 3. Band (einzeln erhältlich!) des Werkbuches „*Grundwissen Altes Testament*“ der Theologin und Dozentin am Freiburger Seminar für Gemeindegottesdienst, *Annemarie Obler*, hingewiesen. In diesem Band kommen die Propheten, die Psalmen (S. 71-107) und die Weisheitsliteratur zur Sprache. Man merkt schon beim ersten Blick auf die Gliederung in Lektionen, die Merksätze, Tabellen, Schaubilder und Karten, daß hier eine erfahrene Pädagogin am Werk war. Wer sein eigenes Wissen erweitern will oder wer im Gemeinde-Bibelkreis, in der Oberschule oder in der Noviziatsschule die Welt der Psalmen genauer kennenlernen will, findet hier eine gedrängte Fülle, ja den nüchternen Extrakt an Wissenswertem über die Geschichte der Psalmen und des Psalters, die Grundmethoden der Auslegung, Grundformen des Betens (Klage und Lob), Psalmen als Wegweiser der Gotteserkenntnis, die Frage nach dem ursprünglichen „Sitz im Leben“ der Beter u. a. m. Jeder Lektion sind Literaturangaben beigelegt, die jeweils mit einem Satz auch die Eigenart des betreffenden Werkes anzeigen. Und noch wichtiger: Jede These und jeder Schritt in neues Wissen werden erläutert an Beispielen. Dabei wird der Leser gleichsam nebenher noch mitge-

nommen in das, was Glaube ist und Gottesdienst. Man spürt die verhaltene Glut der Freude der Verfasserin am Alten Testament, ihr eigenes Fasziniertsein. Die wenigen Seiten enthalten daher viel mehr als nur Wissensstoff. Unausgesprochen sind sie ein meisterliches bibeltheologisches und spirituelles Angebot für den, der sich auf den Inhalt einläßt.

Von anderer Art ist das Werk des inzwischen emeritierten Freiburger Alttestamentlers *Alfons Deissler*, „*Die Psalmen*“. Dieser Klassiker unter den Psalmenkommentaren liegt bereits in 6. Auflage vor (1989). Über den Kreis der Studierenden hinaus ist dieses Buch geschrieben für „Liebhaber der Psalmen“, die außer einer gerafften wissenschaftlichen Information, verbunden mit „gleichzeitiger Glaubens- und Lebensmotivation“, einen „stärkeren Zuschnitt der Auslegung auf den neutestamentlichen Horizont und die eigene christliche Existenz hin“ erwarten (10). Deshalb erfolgt die Kommentierung der 150 Psalmen (in eigener Übersetzung) jeweils in vier Stufen: A = Textfragen, B = Gattung des Psalms, Zeit und Ort, C = Auslegung im alttestamentlichen Kontext, D = neubundliche Perspektiven. Vorangestellt ist dem Kommentar eine Einleitung, in der es vor allem um die Hinführung zum Verständnis der verschiedenen Psalmen-Gattungen geht und darum, die Psalmen als „Gebet Jesu, des Hauptes und Repräsentanten des Gottesvolkes, zum Vater hin“ und als Gebet zu Jesus Christus „als dem menschengewordenen Gott“ (27) zu verstehen und in der Kirche und als Kirche mitzubeten. Das Werk spricht für sich selbst. Es ist so etwas wie ein „Grundnahrmittel“, dessen Aufnahme allerdings eigene Bemühung verlangt.

In der von der Deutschen Bibelgesellschaft und dem Katholischen Bibelwerk gemeinsam herausgegebenen Reihe „*Bibelauslegung für die Praxis*“ ist 1991 *Band 9* unter dem Titel „*Die Melodie des Glaubens: Psalmen*“ herausgekommen, ein Gemeinschaftswerk von evangelischen und katholischen Theologinnen und Theologen. Auf die vorangestellte Behandlung von Einleitungsfragen folgt auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Exegese die zum Teil sehr eingehende Auslegung einiger ausgewählter Psalmen. Das Schwergewicht liegt aber jeweils auf der Angabe von Hilfen für die Praxis gemeindlicher Bibelgruppenarbeit.

In fast allen Beiträgen wird größter Wert darauf gelegt, Gefühle hochkommen zu lassen, auch Bewegungen zuzulassen, Psalmen z. B. im Rollenspiel, im Malen, in musikalischer Übersetzung, im meditativen Tanz zu gestalten (32).

Die meisten Autoren unterscheiden im Praxisteil eine projektive Phase von einer nachfolgenden analytischen. In beiden geht es um Gespräche in Kleingruppen, z. B. im Blick auf Ps 1 über Baum- und Wegbilder. Auf texterschließende Fragen folgt schließlich die Aneignungsphase mit entspre-

chenden Vorschlägen, z. B. zu Ps 1 Vorschlag A: „Meditative Leiberfahrung zur Vertiefung“. „Die Teilnehmer/innen versuchen im abgedunkelten Raum – jede/r für sich – diesem ‚Sein wie ein Baum‘ nachzuspüren. Der/die Anleitende führt behutsam entweder durch geeignete Musik oder durch Impulse, die mehr die Bewegung des Baumes als die des menschlichen Körpers thematisieren. Jede/r soll den Körperausdruck so gestalten, wie es dem eigenen Empfinden entspricht“ (25); dafür gibt es dann noch wieder einzelne Beispiele und Möglichkeiten.

Die Praxis zu Ps 29 beginnt mit einem Vorschlag A zur Annäherung: „Brainstorming zu ‚Stimme Gottes‘“; Vorschlag B: „Hören“. Und die Ausführung dazu lautet: „Die Teilnehmer/innen sitzen im abgedunkelten Raum. Nachdem sie zur Ruhe gekommen sind, gibt der/die Anleitende Impulse wie:

Ich spüre meine Ohren.

Ich lasse meine Ohrmuscheln groß werden.

Ich lasse meine Gehörgänge wachsen bis zur Leibesmitte ...“ (55).

Es bleibt doch wohl zu fragen, ob solche und ähnliche „Psalmen“-Praxis zur Vertiefung des Gottesglaubens und Betens führt oder ob sie im wohligen Kreisen um sich selbst in der Erfahrung einer Kleingruppe steckenbleibt. Ausdrücklich sei angemerkt, daß es auch Praxisvorschläge mit echter Arbeit am Text und mit existentiellen Fragen gibt (z. B. zu Ps 42/43; 84). Aufs ganze gesehen klaffen aber die solide biblische Auslegung und die zum Teil naiven Praxisvorschläge weit auseinander. Schade, daß der gute ökumenische Ansatz nicht mehr Tiefgang hat!

Für alle religionspädagogisch Interessierten seien zwei Werke von *Ingo Baldermann*, Professor für evangelische Theologie und ihre Didaktik in Siegen (Gesamthochschule), angezeigt. Sie gehören zu einer neuen Reihe „Wege des Lernens“ (WdL, Neukirchener Verlag), die dem „Lernen des Lernenden und Lehrenden“ dienen und beide zu einem selbständigen Umgang mit der Bibel befähigen will. Um dieses Grundanliegens willen kommen zentrale didaktische und inhaltliche Fragen des Religionsunterrichts in der Reihe zur Sprache. Insbesondere wird der „Entmündigung“ der Nicht-Fachtheologen und jener „merkwürdigen Wissenschaftsgläubigkeit“ gewehrt, die sich im Gefolge der – in vielen Ergebnissen anerkannten – historisch-kritischen Exegese „wie ein bleiernes Tuch über den Umgang mit biblischen Texten“ gelegt hat (9).

Ein erster Band Baldermanns (WdL 4) trägt den Titel „*Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen.*“ Es handelt sich um den selbstkritischen Bericht über ein mit Studierenden der Pädagogik und Mentoren durchgeführtes Experiment im Blick auf die Frage, „wie wir Kindern einen Zugang zu den Psalmen eröffnen können“ (9). Noch vorgelagert war

das bleibende Anliegen, ihnen als den Christen am Beginn des nächsten Jahrtausends dabei zu helfen, „auf ganz elementare Weise“ einen „Zugang zur Bibel und zu der von ihr gemeinten Wirklichkeit Gottes“ zu gewinnen (10). Genau dafür – so Baldermann – eignen sich am besten die Psalmen, denn „es gibt in der Bibel kein anderes Buch, in dem so elementar vor und mit Gott geredet wird, wie in den Psalmen“ (10).

So wurden denn einzelne Verse aus Psalmen unterschiedlicher Gattungen mit den Kindern so erarbeitet, daß sie sich selbst darin wiederfanden. Ja, sie wurden ernstgenommen als „Anwälte emotionaler Unmittelbarkeit“, die die Lehrenden geradezu nötigten, die Psalmen auch „mit den Augen der Kinder zu lesen“ (10). Daß die Lehrenden dabei die „Anwälte des selbstkritisch reflektierenden Sachverständes“ und zugleich verantwortlich blieben für die emotionale Erziehung der Kinder, ist für Baldermann selbstverständlich. Klagelieder des Einzelnen, Bilder der unverdrängten Angst und Bedrohung (z. B. wie in Ps 22) boten sich für das religionspädagogische Vorhaben an.

Immer aber ging es zugleich darum, in den Psalmen auch ebenso elementare Worte gegen die Angst zu suchen und zu entdecken, um über die Angst hinauszukommen – bis hin zu „einfachen Hauptsätzen des Lobes“ (z. B. mit Hilfe von Ps 104 und 139) als Sätzen der Freude an Gott, an seiner schönen Schöpfung und am Leben überhaupt. Noch mehr: Die Kinder sollten schließlich in den vielen Sätzen des Vertrauens den *e i n e n* Namen des Gottes des Lebens, ja ihres Lebens finden, der in allen Lagen jeweils als „mein“ Gott verlässlich erfahrbar werden will.

Am Ende berichtet Baldermann, wie Kinder selbst Psalmverse gemalt, ihre eigenen Psalmen „gedichtet“, ja eine ganze Psalmensymphonie gestaltet haben. In all dem hat sich eine ganz ursprünglich angeeignete „elementare Theologie“ (66) glaubwürdigen Ausdruck verschafft.

Dieses Buch eines erfahrenen, der biblischen Botschaft wie den Kindern und nicht zuletzt den Studierenden und Praktikanten liebend verpflichteten Religionspädagogen ist ein Lichtblick in dem verworrenen Experimentierfeld des Religionsunterrichts. Man kann es nur allen Religionslehrern und -lehrerinnen eindringlich und warm empfehlen.

Das zweite Buch „*Ich werde nicht sterben, sondern leben. Psalmen als Gebrauchstexte*“ (WdL 7) ist im Grunde die notwendige Ergänzung des zuvor besprochenen Werkes. Es ist aus der evangelischen Akademiearbeit entstanden und als Einladung an Erwachsene zu verstehen, die Psalmen als „Haus zum Wohnen“ neu zu entdecken. Das Ganze ist eine kleine Theologie der Psalmen geworden, in der Grundbegriffe und Grunderfahrungen ebenso zur Sprache kommen wie (in Exkursen) Fragen der Entstehung, der Formen hebräischer Dichtung, der Psalmenübersetzungen u. a. m. Das inhaltliche

Schwergewicht liegt aber auf der Erschließung und der Deutung einzelner Psalmen und Psalmverse in unserer heutigen „Suche nach der Seele“ und unseren heutigen Erfahrungen der Tiefe. Gelegentliche Wiederholungen dessen, was schon in dem erstbesprochenen Werk entwickelt wurde, waren um des Zusammenhangs willen nötig. Auch dieses Buch ist im schönsten Sinne ökumenisch brauchbar, weil immer an der biblischen Mitte orientiert. Es ist jedem ohne Einschränkung zu empfehlen, der einen theologisch verantwortbaren und zugleich persönlich an-sprechenden Zugang in die Welt der Psalmen sucht.

Daß „die Psalmen zu einem großen Teil das Krankheitsbild der Depression bieten“ (8), dürfte für viele Psalmenliebhaber zunächst eine befremdliche, vielleicht sogar schockierende Feststellung sein. Doch – aufbauend auf Anstößen von Erich Fromm und bibeltheologischen Studien von Othmar Keel – hat *Helmut Jaschke*, Professor für katholische Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe und Psychotherapeut, in einem Original-Herder-Taschenbuch mit dem Titel „*Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu Dir. Psychotherapie aus den Psalmen*“ darauf aufmerksam gemacht, daß die psychotherapeutische Lesart zwar nicht „die“, wohl aber „eine“ mögliche Lesart der Psalmen ist (8). Der Autor möchte diese uralten Gebete heutigen Menschen in seelischer Not zugänglich machen. Denn was an Bildern, Seufzern und Klagen über das Ausgeliefertsein an lebensbedrohende Mächte und das Ringen mit ihnen von Menschen mit endogenen Depressionen in therapeutischen Prozessen heute zur Sprache kommt, ähnelt oft bis ins einzelne dem, was schon alttestamentliche Beter erfahren und (wie z. B. in den Psalmen 22, 77 und 143) ausgesagt haben.

Nach Jaschke gibt es krankmachende Psalmverse (z. B. in Ps 76), in denen Gott als „furcht-barer Richtergott“ erscheint (12), als Instanz, der niemand entrinnen kann. Solche Verse können für sensible Menschen zu allen Zeiten gefährlich werden. Noch gefährlicher, weil „jeden Fortschritt in der Selbsterkenntnis“ verhindernd, ist jedoch nach Jaschke das, was er die „zudeckende Funktion“, die die eigene Unschuld bestätigende Funktion vieler Psalmen nennt (13). Denn ohne Erkenntnis des eigenen wahren Zustandes (57) und echte Auseinandersetzung mit den die Seele tyrannisierenden „Feinden“ gibt es keine Heilung. Wenn jedoch die Auseinandersetzung angenommen und durchlitten wird, gibt es Schritte aus der eigenen „Seelenwüste“ heraus (8), gibt es die Wandlung von Verzweiflung zum Vertrauen, „daß wir auch mit unseren ‚dunklen‘ Gefühlen wertvoll“ und von Gott angenommen sind (105). Dann wird „Heilung als Machtwechsel“ (112) erfahrbar und echter, aus tiefster Not und Verzweiflung geborener Lobpreis Gottes möglich. Es kommt zum Dank als Befreiung (117) von den feindlichen Mächten durch den einzigen Herrscher und König, der Gott ist.

Das noch für etliche andere Themen erhellende und hilfreiche Büchlein entbehrt dennoch nicht einer gewissen Einseitigkeit. Die Aussagen des Verfassers sind, seinem therapeutischen Anliegen entsprechend, nur auf den Einzelnen bezogen. Das führt aber zu einseitigen Folgerungen, so z. B. wenn er meint, daß sich der Lobsingende gern „in ein Hochgefühl hineinsteigert, das von der Gemeinschaft erweckt und mitgetragen wird“ (15). Natürlich gibt es so etwas wie die „narkotisierende Wirkung“ gefühlvoller Texte, in denen von Schutz und Geborgenheit, Ruhe und innerem Frieden gesprochen wird (15). Aber das muß doch nicht sein! Es gibt sehr tiefgreifende, in Wahrheit heilende Erfahrungen dieser Art gerade auf dem Weg über gemeinsames Psalmenbeten. Hier wäre eine Ergänzung des Bändchens wünschenswert, die theologisch und psychologisch aufbaut auf den Erfahrungen der alt- und neutestamentlichen Beter als Glieder der tragenden Gemeinschaft des Volkes Gottes (das mehr ist und anderes als ein „Kollektiv“, so S. 37).

Insgesamt ist das vorliegende Taschenbuch jedem dringend zu empfehlen, der in Seelsorge oder Religionsunterricht mit der Vermittlung der Psalmen und mehr noch mit der Hilfe für psychisch belastete Menschen zu tun hat.

Von anderer und doch nicht selten inhaltlich ähnlicher Art (z. B. bei der Interpretation von Klagepsalmen der Einzelnen) sind die beiden Bücher des Münsteraner Alttestamentlers *Erich Zenger*. Das erste mit dem Titel „*Mit meinem Gott überspringe ich Mauern*“ ist eine Einführung in Gestalt und Theologie des Psalmenbuches, verbunden mit der Auslegung einzelner Psalmen, die für bestimmte Themen (wie z. B. Klage und Dank, Volk Gottes, Leben in der Geschichte des Volkes, Option für die Armen ...) repräsentativ sind. Dabei klingt das bei Jaschke fehlende Thema der Gemeinschaft und der Sendung in das konkrete Leben überzeugend und voll an. Psalmen „sind verdichtetes Leben und wollen Leben prägen – von Gott her und auf Gott hin. ... Sie versetzen den Beter in die lebenswichtige Spannung von Mystik und Politik, von Kontemplation und Kampf!“ (13). Andererseits spiegelt gerade die Erklärung des Titels (11) und das, was Zenger zu den alttestamentlichen Rachewünschen, den sogen. Fluchpsalmen (17) sowie zur Bildsprache und Poesie der Psalmen (38) sagt, die Nähe zu Jaschkes tiefenpsychologischem Anliegen.

Zenger will „zum begreifenden Hören und Rezitieren der Psalmen hinführen“ (7). Daß er sich dabei immer als „Diener“ des Wortes erweist, wird schon auf den ersten Seiten des Buches deutlich, auf denen vom Psalmenbeten als einem großen „Wunder“ (10) und „vom Segen des Psalmenrezitierens“ (12) die Rede ist. Unter diesem „Vorzeichen“ geht es im I. Teil um die Frage: „Psalmen rezitieren – wozu und wie?“ „Christliche Vorbehalte gegen

die Psalmen“ kommen ebenso zur Sprache wie der wichtige Aspekt „Psalmen als Graben und Brücke zwischen Judentum und Kirche“. Im II. Teil geht es um „Das Psalmenbuch als Teil der Bibel“, also um Einleitungsfragen. Bei den folgenden Interpretationen ausgewählter Psalmen gelingt es Zenger, ohne wissenschaftlichen Apparat, jedoch wissenschaftlich verantwortbar, Psalmen so zu erklären, daß fachliche Nüchternheit sich mit geistlicher Tiefe und einer spürbaren Liebe zum Wort Gottes verbindet. Deshalb können auch Nichttheologen mit großem Gewinn den Inhalt dieses Buches, das schon ein Jahr nach seinem Erscheinen eine zweite Auflage erlebte, aufnehmen. Eine dritte Auflage wird z. Zt. vorbereitet.

Zengers zweites Buch, seine Psalmenauslegungen unter dem Titel „*Ich will die Morgenröte wecken*“, gehen (wie sein zuvor besprochenes Buch) auf Beiträge in der Wochenzeitschrift „Christ in der Gegenwart“ zurück. Des Verfassers Anliegen ist „theologische Exegese“ (9 f.). Er möchte in Einführung und Auslegung die Psalmen vor allem auch als „authentische jüdische Gebete“ (10) nahebringen. Auf diese Weise ist nicht nur das entstanden, was das Psalmenbuch selbst von alters her so auch heute noch sein will: ein „geistliches Lese- und Lebensbuch“ (13). Es ist zugleich ein Werk entstanden, das Spiegel und Frucht jener großen „Ökumene“ zwischen Christen und Juden ist, der sich christliche Theologen gottlob zunehmend verpflichtet wissen.

Das ist Zenger besonders geglückt bei der Auslegung von Klagepsalm 57, dem der Titel seines Buches entnommen ist. Er stellt ein Gedicht von Nelly Sachs auf David voran. Darin nennt sie die Psalmen „Nachtherbergen für die Wegwunden“. Zenger lotet dieses Wort so aus: „Die Psalmen, insbesondere die Klagepsalmen ... kommen aus der ‚Landschaft aus Schreien‘ (N. Sachs). Die Angst und die Gefahr, der Zweifel und die Verzweiflung, die Not und der Tod, die Gottesferne und die Gott-Entfernung – das ist ‚die Nacht‘, in der die Psalmen ‚Herberge‘ sein wollen. Ihr Schrei ist Heimat und Heimatlosigkeit zugleich. Sie sind der Schrei der vom Tod Bedrohten, die in und mit ihnen das Leben suchen. Sie sind Schreie in der Nacht, die – oft gegen alle Hoffnung – daran festhalten, daß es einen Morgen geben muß“ (14).

Gleichsam das Gegenstück ist der Abschnitt über den Zion als „Quelle des Lebens“, dem eine kleine Zionstheologie vorangestellt ist. „Die biblische Zionstheologie hat gegenüber den anderen theologischen Strömungen Israels ihr unverwechselbar eigenes Profil. Insofern sie den Berg Zion und die auf ihm gelegene Stadt Jerusalem als Orte des Heils deutet, reflektiert sie eine Beziehung zwischen JHWH und einem Ort ... Der Ansatz aller theologischen Aussagen ist dieses ‚Stück‘ Erde inmitten des Landes Israel bzw. inmitten des Kosmos. Durch diesen Ansatz unterscheidet sie sich beispiels-

weise von der Exodus-Theologie, die die personale Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk erzählt und meditiert“ (53). Die Zionstheologie „arbeitete aber auch mit dem Thema ‚Stadt‘. Die auf dem Zion liegende Stadt Jerusalem war ‚die Gottesstadt‘, die für ihre Bewohner und die dorthin kamen, ein Ort besonderer Gottesgegenwart war“ (55). „Als dann Jerusalem 587 v. Chr. erobert und zerstört wurde und der Zion ein Ruinenfeld war, war dies die Stunde einer ‚neuen‘ (d. h. erneuerten!) Zionstheologie. Nun wurde über die Voraussetzungen und über die Bedingungen reflektiert, unter denen JHWH auf dem Zion ‚wohnt‘ oder ‚erscheint‘. Und nun wurde Zion/Jerusalem vor allem als Frau, als Mutter der Kinder Israel, ja sogar der Völker (Ps 87!) vorgestellt, aber auch als ‚Geliebte‘ JHWHs und als Königin an der Seite des königlichen Gottes JHWH. Als Mutter weint und klagt Zion über ihre im Exil verschleppten und getöteten Kinder, als ‚Witwe‘ Zion trauert sie über den Verlust ihres Mannes JHWH, als ‚Tochter‘ Zion jubelt sie, weil ihr Geliebter zurückkehrt. Die ursprüngliche Beziehung zu einem Ort wandelt sich nun zu einer personalen Beziehung, in der Zion zu JHWH steht – und für die Menschen und Völker in ‚neuer‘ Weise zur Quelle des Lebens wird“ (56). Kommt von hier aus nicht die tiefste Wurzel der für Schönstatt so zentralen Bedeutungseinheit von heiligem Ort und Person (Maria!) in Sicht?

Andere Psalmenauslegungen beziehen sich auf das Geheimnis der Schöpfung, die Vision des Gottesreiches, den Gott des Exodus und den „Gott der kleinen Leute“ mit ihrer großen Sehnsucht nach dem Zion. In diesem Zusammenhang werden einzelne Wallfahrtspsalmen ausgelegt. Es geht weiter um Psalmen, die nichts sind als „Anschrei aus der Tiefe“, um Psalmen, in denen die Vergebung der Sünden, das Leben mit dem Tod und schließlich die Gottesnähe Thema ist. Am Ende runden Literaturhinweise, vor allem die Angabe ausgewählter Studien zu den einzelnen ausgelegten Psalmen, das Werk Zengers ab.

Wer als Priester, Ordenschrist, Theologiestudierender oder einfach als Psalmenliebhaber unter den Laien eine Vertiefung seines theologischen Wissens und vor allem seines geistlichen Lebens sucht, findet in den beiden Büchern von Zenger eine Hilfe, wie sie besser kaum vorstellbar ist.

Am Schluß dieses kleinen Literaturberichts sei auf eine besondere Kostbarkeit für diejenigen unter den Psalmenliebhabern hingewiesen, die zugleich Freunde religiöser Kunst sind: die *Eschbacher Bilderbibel/Psalmen*. Sechs der insgesamt acht Bände sind bereits erschienen. In ihnen werden die 150 Psalmen jeweils mit einer zu dem betreffenden Psalm passenden Illustration verbunden, so daß dem Text (nach der Züricher Bibelübersetzung) Bilder aus dem Stuttgarter, Utrechter, Münchener und Pariser ... Psalter, aber auch jüdische und christliche Meisterwerke aus neuester Zeit, z. B. von Chagall,

Hunziker, Litzenburger, Jawlensky u. a. gegenüberstehen und Wort und Bild gleichermaßen zur Betrachtung einladen.

Fast jeder Band wird mit einem tiefeschürfenden Essay eingeleitet, so Band 1 mit einem Beitrag von Claus Westermann „Das Beten der Psalmen und unser Beten“; Band 3 mit einem Aufsatz von Heinz Piontek über den „Umgang mit Psalmen“. Paul Maiberger leitet den 4. Band mit einem Essay über den „König und Psalmendichter David“ ein. Sowohl zu den Bildern als auch zu den Psalmtexten werden am Schluß jeweils Informationen und kurze inhaltliche Erklärungen gegeben.

Da auch der Druck der Texte gut lesbar und die Wiedergabe der Bilder ausgezeichnet ist, entsteht hier ein singuläres Werk, das alles in allem beste Kost zu werden verspricht und sich für die eigene Psalmenmeditation, aber auch als Geschenk für Priester und Ordenschristen (vor allem die kontemplativen!) eignet.

Annemarie Ohler: Grundwissen AT. Ein Werkbuch. Band 3: Propheten – Psalmen – Weisheit. Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 1988, 152 S., 39,- DM

Alfons Deissler: Die Psalmen, Patmos-Verlag, Düsseldorf, 6. Auflage 1989, 574 S., 42,80 DM

Die Melodie des Glaubens: Psalmen. Bibelauslegung für die Praxis 9, bearbeitet von Hannelore Jauss u. a., Herausgeber: Deutsche Bibelgesellschaft und Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1991, 160 S., 24,80 DM

Ingo Baldermann: Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen. Wege des Lernens Band 4, hrsg. von I. Baldermann u. a., Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH, Neukirchen-Vluyn, 2. Auflage 1989, 132 S., 29,80 DM

Ingo Baldermann: Ich werde nicht sterben, sondern leben. Psalmen als Gebrauchstexte. Wege des Lernens Band 7, a. a. O. 1990, 146 S., 29,80 DM

Helmut Jaschke: Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu Dir. Psychotherapie aus den Psalmen, Herder-Taschenbuch 1603, Freiburg 1989, 127 S., 9,90 DM

Erich Zenger: Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Einführung in das Psalmenbuch, Herder, Freiburg, 2. Auflage 1988, 240 S., 28,- DM

Erich Zenger: Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen, Herder, Freiburg 1991, 268 S., 34,- DM

Eschbacher Bilderbibel: Das Buch der Psalmen. Bisher erschienen: Band 1-6 (Ps 1-106). Verlag am Eschbach, Theologischer Verlag Zürich, Thomas-Verlag Leipzig, Eschbach 1990 ff. Acht Bände sind vorgesehen. Sie können einzeln bezogen oder subskribiert werden. Einzelpreis 39,80 DM, Subskriptionspreis pro Band 32,- DM

Barbara Albrecht

BUCHBESPRECHUNG

IGNATIUS UND DIE JESUITEN. 1991 war für die Gesellschaft Jesu ein Jubiläumsjahr: der 500. Geburtstag ihres Gründers und der 450. Jahrestag ihrer Gründung. Mit einiger Verspätung – aber bleibender Aktualität – sollen hier zwei Bücher vorgestellt werden, die zum Jubiläum erschienen sind: die von Georg Eickhoff ausgezeichnet besorgte Übersetzung der anschaulich wie spannend geschriebenen Biographie des Geschichtswissenschaftlers an der Universität Salamanca, Ignacio Tellechea „Ignacio de Loyola solo y a pie“. Das zweite Buch ist die prachtvoll ausgestattete Festschrift mit zahlreichen Abbildungen und insgesamt 38 Beiträgen, die von der Gesellschaft Jesu in Frankfurt – Sankt Georgen herausgegeben wurde. Die Herausgeber weisen im Vorwort darauf hin, daß sich die „Nachfahren des Ignatius von Loyola ... Generation um Generation mit dem Ursprung ihres Ordens befassen müssen, wenn sie das Erbe ihres Stifters in Wahrheit antreten und in ihrer Zeit als belebende Tradition zur Darstellung bringen wollen“ (5). Sämtliche Mitarbeiter sind Jesuiten, doch keineswegs alle Fachhistoriker. Der wirklich einer ist und zu den renommiertesten Mediävisten gehört, Miguel Battlori, wird eigenartigerweise als „Schriftsteller“ bezeichnet. Für den Historiker geht es niemals kurzschlüssig um unkritische „Aktualisierung“ – wie es das Vorwort artikuliert, wenn es feststellt, daß es nicht um Historie gehe, sondern um „die Heutigkeit der Geschichte“ –, sondern um sachgemäße Aufklärung, um Verständnis weckende und Begegnung ermöglichende, also den Heutigen und das Aktuelle durchaus einbeziehende, ja ihn und „seine Welt“ womöglich kritisch in Frage stellende Interpretation von Geschichtlichem.

Die *Ignatiusbiographie* wagt solch ein interpretatorisches Experiment. Und es gelingt. Tellechea strebt danach, die „vera effigies“ des Ignatius aufzuspüren, will dabei aber jede Stilisierung wie auch das Pamphlet vermeiden. Die „Fakten müssen den unbedingten Vorrang haben“ (18). Und doch verbirgt er die harte Forschung hinter angenehmer Rede. Diese aber zeugt von einer ungewöhnlich einfühlsamen Interpretation. Ignatius wird sympathisch anschaulich, ja zahlreiche innere Beweggründe für seine uns

heute mitunter unverständlich und deswegen nicht nachvollziehbar erscheinenden Entscheidungen werden evident, mehr noch: sie werden hochaktuell. Gewinnt hier doch eine Persönlichkeit Kontur, die gerade heute alle Beachtung verdient.

Den eigentlichen Kern bildet der sogenannte „Bericht des Pilgers“. Dieser stellt eine von Ignatius 1553 dem Jesuitenpater Gonçalves da Câmara diktierete Mitteilung über all das dar, „was in seiner (des Gründers) Seele bis heute vor sich gegangen sei“. Dabei geht Ignatius freilich mit äußerster Zurückhaltung und fast schüchternen Diskretion vor. Vieles bedarf der näheren Erklärung und der einfühlsamen Exegese.

Der erste Teil der Biographie „Von Loyola zu Loyola“ schildert die Jahre bis zur „Lebenswende“ 1521. Als Ignatius bei der Verteidigung von Pamplona verwundet wurde und Monate der Genesung in Loyola zubringen mußte, beginnt für den Dreißigjährigen ein neues Leben: aus dem Soldaten des spanischen Königs wird der Soldat Christi, aus dem ehrgeizig-eitlen Frauenheld ein glühender Verehrer Mariens. Bei diesem Bekehrungsprozeß spielt die Gottesmutter eine entscheidende Rolle. Im „Bericht des Pilgers“ (Nr. 10) heißt es in geradezu kindlichem Ton: „Eine Nacht war er wach und sah deutlich ein Bild unserer Herrin mit dem heiligen Jesuskind, bei deren Anblick er über einen beachtlichen Zeitraum sehr übermäßig Trost empfing. Und er verblieb mit einem solchen Ekel gegen sein ganzes vergangenes Leben und besonders gegen Fleischesdinge, daß ihm schien, ihm seien alle Vorstellungsbilder aus der Seele genommen, die er zuvor in ihr gemalt trug.“ Tellechea liefert die notwendige Erklärung dieser knappen Schilderung. Zusammenfassend bemerkt er: „Der Ekel ohne Hoffnung bringt keinen Heiligen hervor, er zermürbt, deprimiert, drückt hinunter zu Kleinmut und Verneinung. In Inigo war er kein Beweggrund der Umgestaltung, sondern der Effekt des aufbrechenden inneren Lichtes, das ihm die Leere und den Abgrund unter seinen Füßen entdeckte, gerade weil es ihm den Weg zum Absoluten wies“ (91).

Der zweite Teil, nur kurz mit „Jerusalem“ überschrieben, umfaßt die Zeit von 1522 bis

zirka 1540, jene Wegstrecke also, auf der Ignatius sich und sein Leben zwar ganz auf Gott konzentriert, aber seine Sendung noch nicht recht erkennen kann. Es wird deutlich, welch weites Vorfeld er noch zu durchmessen hat, ehe er die Fülle seiner „Bestimmung“ (ein Begriff, der später zu einem Lieblingswort des Heiligen wird) erkennen und verwirklichen kann. Lehrreich zu sehen, wie ein Mensch gerade in diesem ernsthaften Versuch, dem Willen Gottes und nicht bloß seinem eigenen Gutdünken zu folgen, sich selbst betrachtet, seine Träume wieder wahrnimmt, seine Sehnsüchte und Gefühle beachtet, in die Tiefen seiner Seele hinabsteigt, in sich kritisch hineinhorcht und seinen leibseelischen Untergrund, gnadenhaft durchdrungen und gefaßt, aufgehen sieht. Er beginnt, an sich und seinen Visionen zu arbeiten, sich auf Gott hin auszulegen. Was Ignatius dabei an Beglückendem und Befreiendem gewahrt wird, kann er einfach nicht für sich behalten. Erkennt er doch, daß andere, oft ohne es zu wissen, genau das suchen, was er bereits gefunden hat. Durch zahlreiche Einzelgespräche hilft er ihnen, sich selbst besser kennenzulernen, Gottes Nähe zu „schmecken“, sich ganz auf seinen Willen zu konzentrieren. Auch unterstützt er sie dabei, die praktischen Konsequenzen aus dieser Selbsterkenntnis zu ziehen. Es geht darum, frei zu werden für das möglichst ungehinderte, kraftvolle Wirken der Gnade. Ignatius war davon überzeugt, daß die Gnade nicht trotz unserer Natur oder gegen unseren Willen, sondern vielmehr auf unsere Natur einwirkt, so daß der Mensch aufgeschlossen und befähigt wird, an der Erlösung mitzuwirken. Schon in dieser frühen Zeit begann seine Ausstrahlung auf andere. Er wurde zum Lehrer, Freund und Seelenführer zunächst eines kleinen Kreises, unter denen von Anfang an auch Frauen aller Schichten vertreten waren. Doch sein Traum war Jerusalem – er meinte, Gott verlange von ihm, daß er im Heiligen Land Buße tun und missionieren solle. Doch die Wallfahrt nach Palästina 1523/24 wurde ein Fiasko, man schickte ihn nach Hause. Kaum nach Spanien zurückgekehrt, wurde die Inquisition auf ihn aufmerksam. Verdächtigungen, Verhöre, Verhaftung und schließlich doch – Freilassung. Der mittlerweile 37jährige geht nach Paris. Hier erklärt Tellechea den Titel seines Buches: „Inigo strahlte eine verwir-

rende Sicherheit aus. Anfang Januar 1528 ‚zog er aus nach Paris, allein und zu Fuß – solo y a pie‘ ... Allein und zu Fuß wanderte er im tiefsten Winter quer durch Frankreich, humpelnd auf seinem zu kurzen Bein, legte er Strecken in Europa zurück wie kaum ein Gesunder. Jetzt war er angezogen von dem berühmtesten Zentrum der damaligen Welt“ (184). In Paris sammelten sich die ersten Gefährten um ihn, die später zum harten Kern der Gesellschaft gehören sollten – unter ihnen Xavier, ein hochgebildeter, reicher und stolzer Landsmann aus Pamplona und Diego Laynez, der künftige zweite General der Gesellschaft. Während Ignatius ihnen allen einzeln seine Exerzitien gab, wurden an der Universität die Fragen der Reformation heftig diskutiert.

Auch die *Festschrift* hebt an mit einem faszinierenden Blick auf den Gründer. Es wird zunächst die Frage gestellt, mit der die Biographie aufhört: ob Ignatius eher eine Gestalt des Mittelalters oder der Neuzeit sei? Battlori gelingt es hier mit wenigen Strichen, Ignatius zwar in vielem als ein Kind seiner Zeit, einer ausgesprochenen Übergangszeit, darzustellen, aber auch deutlich das Zeitüberschreitende des Heiligen zu markieren (30). Sodann wird detailliert der Werdegang des Ignatius dargestellt: seine Lehrjahre in Kastilien, seine Wandlung, das Erleuchtungserlebnis in Manresa 1523. In Paris ging es neben dem Theologiestudium darum, Gefährten zu sammeln, die, wie er, am „großen Werk der Erlösung“ mitarbeiten wollten, „das Jesus Christus in die Wege geleitet hatte und das sich im Innern jedes Menschen fortsetzt“ (81, A. Ravier). Mit den Pariser Jahren (1528-1534) beginnt sodann die Darstellung des Jesuitenordens. Mit gutem Grund: findet Ignatius doch hier, wie erwähnt, bereits jene, die später die ersten Jesuiten werden. Neben Franz Xavier und Diego Laynez ist auch Petrus Faber zu nennen. Dieser lebenswürdige, fähige Savoyarde wird sich wenige Jahre später unermüdlich für die Kirche in Deutschland einsetzen. Seine Biographie gehört zu den lesenswertesten Beiträgen dieses Sammelbandes. Mit Recht nennt Peter Henrici ihn den ersten Jesuiten in Deutschland. Sie alle eint in Paris das „Machen der Exerzitien“ und die „Gnade der Gefährtschaft“, wie H. Alphonso formuliert. Am Tage Mariä Himmelfahrt 1534 gelobten sieben Gefähr-

ten auf dem Montmartre ein Vierfaches: Armut und Jungfräulichkeit, Dienst an dem Heil der Seelen und schließlich eine abermalige Wallfahrt ins Heilige Land. Der damals besiegelte Aktionsplan sieht aber vor, daß, wenn es ihnen nicht möglich sei, nach Jerusalem zu kommen, sie nach Rom pilgern und sich dem Papst zur Verfügung stellen wollten. Tellechea befaßt sich mit dem folgenden Lebensabschnitt in einem dritten und letzten Hauptteil: „Rom ist auch Jerusalem“ (299-413). Bis zu seinem Tode hat Ignatius Rom nicht mehr verlassen. Am 27. September 1544 genehmigte Papst Paul III. durch die Bulle „Regimini militantis ecclesiae“ die Societas Jesu. Ignatius blieben noch 16 Jahre, um seine Gründung in Form zu bringen. Tatsächlich „entwickelt und verändert sich“ in dieser Zeit „die Gesellschaft mehr als in den vier darauffolgenden Jahrhunderten. In diesem Gründungsprozeß gewinnt sie ihre charakteristische und bleibende Form“ (302). Wer in die Gesellschaft eintreten will, muß zuvor verschiedene Härte-tests bestehen: eine Periode der geistlichen Sammlung, die Praxis der Exerzitien, die Prüfung der Pilgerfahrt „zu Fuß und ohne Geld“. „Das Warum dieser Prüfungen und ‚größeren Erfahrungen‘ legt Ignatius mit überzeugender Klarheit dar: der Mönch beschützt sich mit der Klausur, der Ruhe und Zurückgezogenheit, während der Jesuit ‚von einem Ort zum anderen läuft‘“ (302). Die „stabilitas loci“ der älteren Orden wird aufgehoben, *vita communis* wird, wo es geht, in den Kollegien gepflegt, auf die Ordenstracht wird verzichtet, ebenso auf das Chorgebet und die persönliche Besitzlosigkeit. Selbstverständlich soll der Jesuit asketisch leben und intensiv beten. Aber es geht um höchstmögliche Beweglichkeit und Anpassungsfähigkeit. Es gehört zum revolutionär Neuen, daß Ignatius die Seinen lehrte, Gott auch außerhalb des Gebetes zu finden, „im Wirrwarr der Geschäfte und Probleme, im Gespräch“ (396). Er erzieht sich und seine Gefährten immer mehr dazu, die tägliche Arbeit zum Gebet werden zu lassen und Gott überall zu finden: in allen Dingen. Und eigenartig: die hohen Anforderungen wirken keineswegs abschreckend, sondern magnetisch: die Gesellschaft wuchs rasant. Von 1540 bis 1556 war die Gemeinschaft von einem Dutzend auf rund tausend angewachsen, und sie wuchs weiter: im Jahr 1600

waren es 8 272 (Statistik 398). Obwohl Ignatius in seinen letzten Lebensjahren stark selektierte, zeigte er sich in der Aufnahmepraxis flexibel, in seiner Erziehung einfühlsam und geduldig. In einer Zeit, da die Söhne zum ersten Mal in der europäischen Geschichte vielerorts anfangen, massiv gegen ihre Väter zu rebellieren, da deren Autorität zur prügeln, despotischen Macht- und Kraftautorität verkam, wurde Ignatius zum neuen Vater neuer Söhne.

Die ersten Jesuiten in Deutschland zur Zeit der Reformation sorgten sich besonders um die Wiederbelebung des christlichen Lebens, vornehmlich um die Reform des Klerus. Zwar wurde die dogmatische Auseinandersetzung mit den Reformatoren nicht gerade gescheut, aber auch nicht gesucht. In einer Zeit des „Grobianismus“ wollten sie nicht „danach eifern, Gottes Gerechtigkeit zu vollführen“, wohl aber „Gottes Barmherzigkeit zu erweisen“. Es gelingt Andreas Falkner, überzeugend nachzuweisen, daß dieses pastorale *Procedere* das Ergebnis eines Leitsatzes aus den Exerzitien darstellt: Es ist „vorauszusetzen, daß jeder gute Christ bereitwilliger sein muß, die Aussage des Nächsten zu retten, als sie zu verurteilen“ (EB 22-217). Tatsächlich wurden die Lutheraner von den ersten Jesuiten nicht verketzert. Vielmehr verwiesen sie auf die „tristen Zustände, die zu einem solchen Verhalten führen“ (250).

Unter Fabers Leitung machte auch Petrus Canisius die Geistlichen Übungen. Dadurch wird er zu einem „Eckpfeiler der katholischen Kirche“ (267-284). Paul J. Begheyn erinnert daran, daß der Geburtstag des hl. Canisius auf das Fest des hl. Michael fiel, des Schutzpatrons der Deutschen, und daß dies ausgerechnet jener Tag war, auf dem zu Worms der kaiserliche Bannfluch gegen Martin Luther ausgesprochen und damit „die Reformation ein öffentliches Ereignis wurde“ (267). Tatsächlich wußte sich Canisius zeitlebens den Deutschen besonders verpflichtet: er sorgte sich um die Ausbildung, wurde zum Begründer der Jesuitenkollegien in Wien, Ingolstadt, Prag und Freiburg, setzte die Macht der Druckerpresse ein, animierte und publizierte fleißig. Bekannt sind seine Katechismen für jede Altersstufe und jedes intellektuelle Niveau. Er besaß in ungewöhnlich hohem Maß die Gabe, „allen alles zu sein“ (277). In Ingol-

stadt konnte 1595 der Jesuit Jakob Rem einen Eliterekreis von Sodalen um sich sammeln, „Colloquium Marianum“ genannt, das dafür sorgte, große Teile Süddeutschlands der katholischen Kirche zurückzugewinnen.

Auf eine „verkannte Allianz“ zwischen Karthäusern und Jesuiten macht A. Batlogg aufmerksam (285-295). Dabei erwähnt er mehrfach die Erneuerungsbewegung der *Devotio moderna*, die im 14. Jahrhundert von den Niederlanden langsam auf ganz Europa übergriff. Ignatius empfahl den Seinen, das Buch der Devoten zu studieren: die „*Imitatio Christi*“. – In dem letzten, ausgezeichneten Beitrag geht es Josef Sudbrack, einem der bedeutendsten Kenner spätmittelalterlicher wie moderner Spiritualität, um das berühmte Exerzitienbuch des Ignatius. Er nennt es „ein Wegzeichen moderner Spiritualität“, das „unabdingbar“ auf zwei Säulen beruhe: auf der Meditation des Lebens Jesu sowie auf der „Bereitschaft zu existentiellen Konsequenzen aus der Begegnung mit dem erhöhten Herrn in den Ereignissen seines Erdendaseins“ (453).

Die Festschrift wie die Biographie rücken manche üblen Verkennungen und Verzeichnungen zurecht, die im Blick auf Ignatius und die Jesuiten heute wieder im Umlauf sind. Dabei wählen sie nicht die Perspektive kritischer Distanz, sondern schreiben mit jener offenen Sympathie, aus der tieferes

Verständnis wächst. Beide Bücher zeigen, was wir Ignatius und den Seinen zu verdanken haben und woraus die Jesuiten heute noch leben. Auch das kommt zur Einsicht: ignatianische Spiritualität wird verkannt, wenn sie als purer Voluntarismus ausgegeben wird. Ignatius war ein willensstarker Asket – aber er war es, weil er zuerst und zutiefst ein Charismatiker war, ein glühender Mystiker. Er schaute Gott und spiegelte sich und die Seinen in Gott. Ignatius und die Seinen erkannten und lebten das, was zumindest in der Praxis lange Zeit in den Hintergrund gerückt war: daß weder Gebet und Frömmigkeit allein noch bloß äußere Taten und Aktionen genügen, um „Salz der Erde“ zu sein. Der Glaube muß vielmehr gelebt werden, muß im praktisch-konkreten Leben „durchschlagen“. „Werktagsheiligkeit“ heißt das in Schönstatt. Kontemplation muß sich mit Aktion verbinden, mit leidenschaftlichem geistreichen und tätigen Einsatz für das Reich Gottes in der Nachfolge Christi. Das ist das „Erfolgsgeheimnis“ der Jesuiten.

Ignacio Tellechea: Ignatius von Loyola. Allein und zu Fuß. Eine Biographie. (Benziger Verlag) Zürich 1991, 416 S., 48,- DM

Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556. Hrsg. von Andreas Falkner und Paul Imhof. (Echter Verlag) Würzburg 1990, 488 S., 128,- DM

Manfred Gerwing

FRANCISCO JAVIER ERRÁZURIZ, geboren 1935 in Santiago de Chile. Bis 1990 Generaloberer der Schönstatt-Patres. Seit 1991 Erzbischof und Sekretär der Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens (Religiosenkongregation).

M. ERIKA FRÖMBGEN, geboren 1931 in Düsseldorf. Diplom-Psychologin. Lehramt (Pädagogik und Psychologie) für Berufsbildende Schulen. Seit 1976 Fachreferentin in der Staatlichen Schulaufsicht.

GÜNTHER M. BOLL, geboren 1931 in Frankfurt/Main. Auf internationaler Ebene in der theologischen und spirituellen Priesterbildung der Schönstatt-Patres tätig.

JUAN PABLO CATOGGIO, geboren 1954 in La Plata/Argentinien. Bisher auf Landesebene Hauptstandesleiter der Mannesjugend und Studenten. Seit 1992 Rektor des Internationalen Joseph-Kentenich-Kollegs der Schönstatt-Patres in Münster/Wstf.

BARBARA ALBRECHT, geboren 1927 in Bremen. Referentin für theologisch-spirituelle Erwachsenenbildung im Bistum Osnabrück.