

REGNUM

Schönstatt international – Reflexion und Dialog

ZEICHEN DER ZEIT

Wunder, Erscheinungen, Glaube

Herbert King

Marienerscheinungen

Pater Joseph Kentenich

Nüchterner Vorsehungsglaube als Zeitsendung

Angelika Schulz

Identitätsbildung

Rainer Birkenmaier

«Atme in mir!»

Günther M. Boll

Eine Gott-Vater-Kirche in Argentinien

BUCHBESPRECHUNGEN

ZEICHEN DER ZEIT	
Wunder, Erscheinungen, Glaube	49
Herbert King	
Marienerscheinungen	54
Pater Joseph Kentenich	
Nüchterner Vorsehungsglaube als Zeitsendung	66
Angelika Schulz	
Identitätsbildung	
Pater Kentenich und die Identitätstheorie von E. H. Erikson	72
«Atme in mir!»	
Ein Gebet als Wegskizze (R. Birkenmaier)	82
SCHÖNSTATT INTERNATIONAL	
Eine Gott-Vater-Kirche in Argentinien	
(G. M. Boll)	84
BUCHBESPRECHUNGEN	87

REGNUM • Schönstatt international – Reflexion und Dialog
ISBN 0341-3322

Verleger: Schönstatt-Patres Deutschland e.V.
Verlagsanschrift: Patris-Verlag, Postfach 11 62, D-56171 Vallendar-Schönstatt
Redaktionskomitee: Barbara Albrecht, Rainer Birkenmaier, Günther M. Boll (verantwortlich), Lothar Penners, Herta Schlosser, Angel L. Strada
Anschrift: Patris-Verlag · Redaktion Regnum
der Redaktion: Postfach 11 62, D-56171 Vallendar
Layout: Roland Aull
Herstellung: Fuck, Druck + Verlag, Rübenacher Straße 88
56072 Koblenz

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 29,- DM zzgl. 5,- DM Porto und Versand. Ausland 29,- DM zzgl. 8,- DM Porto und Versand. Preis des Einzelheftes 7,50 DM zzgl. Porto und Versand.

Zeichen der Zeit

WUNDER, ERSCHEINUNGEN, GLAUBE. In unserem ausgehenden 20. Jahrhundert ist keineswegs die vorausgesagte totale Säkularisierung der Gesellschaft eingetreten, im Gegenteil: die Luft ist vielfach religiös gesättigt. Ausdrucksformen solcher Religiosität gibt es fast unübersehbar viele. Da sind die östlichen Meditationspraktiken mit mehr oder weniger starkem religiösen Hintergrund, da sind die von New Age inspirierten Naturreligionen. Da ist das Phänomen der Wiederbelebung alter, längst totgeglaubter Religionen – am deutlichsten vielleicht im Wiederaufleben der keltischen Religion und indianischer Mythen. Da sind die unzähligen Sekten der verschiedensten Art. Ein Artikel in der FAZ über französische Sekten war überschrieben: «Seit die Menschen nichts mehr glauben, glauben sie an alles mögliche.» Da ist das eigenartige, immer noch anwachsende Phänomen der Entdeckung der Engelwelt. Und natürlich gibt es die riesige Vielfalt der esoterischen Praktiken, Publikationen und Messen. Hand in Hand damit geht eine schillernde Sensibilität für alles Wunderbare und Sonderbare, das seine Faszination auf viele ausübt. Aber auch der Satanismus hat weite Kreise in seinen Bann gezogen. – Der innerkirchliche Bereich macht dabei beileibe keine Ausnahme: von der Wiederbelebung der alten, fast erstorbenen Wallfahrt nach Santiago de Compostela im äußersten Westen Spaniens, bis zu den inzwischen unzählbaren Berichten über Erscheinungen Christi und seiner Heiligen. So berichtet zum Beispiel ein im ganzen sachlich geschriebenes Buch über «Erscheinungen und Botschaften der Gottesmutter Maria» in einer «Dokumentation durch zwei Jahrtausende» von über 900 solcher Berichte (G. Hierzenberger/O. Nedomanski, Augsburg 1993). Dabei häufen sich gerade die Marienerscheinungen im letzten Jahrhundert und sind buchstäblich über den ganzen Erdball verbreitet. Am bekanntesten sind sicher La Salette, Lourdes und Fatima; für Lateinamerika haben die Erscheinungen in Guadalupe/Mexiko die ganze Missionsgeschichte dieses Kontinentes beeinflusst. In unseren Tagen ist Medjugorje im Kriegsgebiet von Bosnien-Herzegowina in die Reihe der großen und wirkmächtigen Erscheinungsorte eingerückt.

*Nicht die totale
Säkularisierung –
Vielfalt religiöser
Ausdrucksformen*

*Schillernde Sensibilität
für alles Wunderbare*

*Kriterien für eine
«Unterscheidung der
Geister»*

Wie soll man sich diesen Phänomenen gegenüber einstellen? Die Bandbreite der Reaktionen reicht von leidenschaftlicher Bejahung und unkritischer Faszination bis zu kühler Ablehnung. «Unterscheidung der Geister» war vielleicht noch zu keiner Zeit notwendiger als heute. Aber nach welchen Kriterien kann und soll eine solche Unterscheidung vorgenommen werden? Die landläufige Seelsorge hat sich weitgehend unfähig erwiesen, den Christen solche Unterscheidungsmerkmale überzeugend und hilfreich an die Hand zu geben. Aber auch die Theologie ist oft weit weg vom wirklichen Leben und in ihre rationalen Entwürfe verstrickt. Seit der Welle der «Entmythologisierung» und der Ausrichtung auf eine «Wortreligion» entglitt ihr die Rolle eines Korrektivs für eine vitale Volksfrömmigkeit, die zwar nahe am Leben und der Erfahrung, aber auch anfällig ist für Aberglauben. Das Ergebnis ist die oben beschriebene Situation – eine Herausforderung an die Seelsorge und die Theologie der Kirche.

*Hilfen aus der
Schönstatt-Spiritualität*

In diesem Heft von REGNUM möchten wir versuchen, die Einstellung und Hilfen eines geistlichen Meisters unserer Zeit zu skizzieren. Pater Kentenich hat mit seiner geistlichen Familie und ihrer Spiritualität gerade auf diesem Gebiet eine Zeitsendung gesehen.

1. Grundhaltung: lebendiger, warmer Vorsehungsglaube

Grundlage ist die gläubige Voreinstellung, daß Gott ein «Gott des Lebens und der Geschichte» ist. Daß Gott eingreift in das Leben des Menschen, in den Ablauf der Geschichte, daß er zu uns spricht durch Ereignisse, Dinge und Menschen, daß er uns darin seinen Wunsch und Willen kundtut – und wir als gläubige Christen deswegen uns um die Haltung eines «konkreten» Glaubens mühen, das ist das fundamentale Anliegen Pater Kentenichs. Er war sich bewußt, daß wir als Erbe der Aufklärung weithin eine sehr rationale Form des Glaubens an Gott und Christus kennen und üben, die im Ernst nicht damit rechnet, daß Gott hier und jetzt spricht und wirkt. Dazu kommt das naturwissenschaftlich-technische Denken, das mitverantwortlich ist für eine deistische Grundhaltung, die zwar festhält daran, daß Gott existiert, ihm aber keinen direkten Einfluß auf das praktische Leben einräumt.

Demgegenüber sieht Pater Kentenich eine Hauptaufgabe der Seelsorge heute darin, durch Erziehung zu einem warmen, persönlichen und praktischen Vorsehungsglauben die urbiblische Glaubenshal-

tung wiederzugewinnen. Der protestantische Exeget Gerhard von Rad charakterisiert sie so: «Die alles bestimmende und durchdringende theologische und religiöse Grundüberzeugung des Alten Testaments ist: Gott lebt, Gott wirkt.» Deshalb kann Pater Kentenich sagen: «Das Eingreifen Gottes in unser Leben ist eigentlich die große, urgewaltige Funktion, die heute unsere religiöse Erziehung nachvollziehen muß. Der Gott des Lebens will heute wieder neu kennengelernt und -gelehrt werden.»

*Biblischer Glaube:
Gott lebt, Gott wirkt*

2. Einstellung zu Erscheinungen

Gerade weil Pater Kentenich mit dem lebendigen Gott rechnet und ihm in demütiger Gläubigkeit keine Vorschriften machen will, ist er grundsätzlich offen für die Möglichkeit des wunderbaren Eingreifens Gottes – ob durch Erscheinungen, Visionen, Prophetien o.ä. Ob im Einzelfall das hier und jetzt tatsächlich so ist – das bleibt immer eine sehr ernste und schwer zu entscheidende Frage.

*Erscheinungen,
Visionen und
Prophezeihungen sind
möglich*

Es ist bekannt, daß Pater Kentenich in Dachau mit den Ereignissen in Fatima näher bekannt wurde. Ohne Schwierigkeiten konnte er sich dem Urteil des portugiesischen Episkopates anschließen, der darin ein wirkliches, gnadenhaftes Eingreifen des Himmels sah. In den Fastenpredigten des Marianischen Jahres 1954 stellte er die Erscheinungen der Gottesmutter in La Salette, Lourdes und Fatima vor und verglich ihre Botschaften mit der Botschaft Schönstatts. Wenn man sich in seine Denkweise eingeübt hat, fällt es nicht schwer sich vorzustellen, daß er in der gleichen Weise heute auch die Botschaft der Gottesmutter in Medjugorje ernstgenommen hätte.

3. Trotzdem: große Reserve allem «Außergewöhnlichen» gegenüber

Wie kommt es dann aber, daß er allen außergewöhnlichen Formen des Eingreifens Gottes vorsichtig distanziert gegenüberstand? Bei Bekanntwerden mystischer Phänomene, die sich in irgendeiner Weise auf Schönstatt bezogen, konnte er recht schroff erklären: lassen wir das auf sich beruhen, darauf sind wir nicht angewiesen. In seiner Schwesterngemeinschaft hat er eingeführt, daß über eine lange Zeit des Hineinwachsens in die Geistigkeit Schönstatts keine im eigentlichen Sinn «mystische» Literatur gelesen werden soll. Bis zu seinem Tod wachte er darüber, daß keine außergewöhnlichen Erkenntnisse,

die über die normale Glaubenserfahrung hinausgingen, für die Einsicht in Gottes Wunsch und Willen für uns maßgebend wurden. Nur als Bestätigung bereits erkannter göttlicher Weisungen wollte er solche Erkenntnisse auch für sein eigenes Handeln gelten lassen.

Warum?

*Große Zurückhaltung
wegen menschlicher
Täuschungsmöglichkeit*

Mit ruhiger, gleichbleibender Sicherheit hat er stets als Grund angegeben: wegen der nicht auszuschaltenden großen Täuschungsmöglichkeit von unserer menschlichen Seite aus. Als Kenner der menschlichen Seele hatte er die Suggestibilität und Verführbarkeit des Menschen vor Augen, und als gläubiger Realist rechnete er auch mit dem Einfluß dämonischer Kräfte. Aus der Geschichte der Mystik weiß man nur zu gut, daß auch große Heilige dadurch oft verwirrt wurden. Aus eigenen Erfahrungen hat zum Beispiel der hl. Ignatius seine «Regeln zur Unterscheidung der Geister» entwickelt.

*Aufgewühlter
seelischer Tiefengrund –
irregeleitete Sehnsucht
nach Erlösung*

In unserer apokalyptischen Zeit mit ihren äußeren und mehr noch inneren Erschütterungen hat sich diese suggestive Verführbarkeit noch erheblich gesteigert. Im Einklang mit anderen großen Seelenkennern sieht er in unserem Jahrhundert den seelischen Tiefengrund des Menschen aufgewühlt und darum leicht beeinflussbar – von welcher Seite auch immer. Diese «vielgestaltige, aus tiefsten Seelengründen hervorquellende Verängstigung» entwickelt nach ihm eine «schöpferische Kraft», die sich in vielerlei Bildern, Visionen und Erscheinungen äußert. So erklärt er sich die Flut aller nur denkbaren Formen religiöser Sehnsüchte: sie «entschleiern eine metaphysisch verankerte, tief religiöse, wenn auch irregeleitete Sehnsucht nach Erlösung aus unerträglicher Sklavenschaft». In solchen Aussagen spürt man eine große Ehrfurcht vor der menschlichen Seele und ihren geheimnisvoll schöpferischen Kräften – auch wenn dann seine Konsequenz heißt: kritische Distanz zu vielen Erscheinungsformen religiöser Sinn- und Halt-Suche.

4. Seine Zeitsendung: nüchtern-warmer Vorsehungsglaube

Auf diesem Hintergrund und mit dieser Voreinstellung kann einsichtig werden, daß er mit seiner Spiritualität der Kirche in einer aufgewühlten Übergangszeit einen Dienst leisten wollte. Er sah seine Sendung darin, einen Menschentyp erziehen zu helfen, der inmitten einer erregten Umwelt eine Glaubenshaltung ausprägt, die den spezifischen Herausforderungen unserer Zeit entspricht. Es ist auf der

einen Seite ein warmer, persönlicher Glaube im Zusammenspiel mit dem lebendigen, wirksamen Gott – auf der anderen Seite ein überaus nüchterner Glaube, der nur Ernst machen will mit den Wahrheiten und Wirklichkeiten unseres Christentums. Entscheidend wichtig war ihm dabei das Aufnehmen der Vaterbotschaft Jesu und die dazugehörige Haltung des Kindseins: «Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder...». Der andere originelle Akzent seiner Frömmigkeit kam aus der Erfahrung, daß solche Wärme personalen Glaubens und solche kindlich-einfältige Haltung gerade in der Verbundenheit mit Maria geschenkt wird. In diesem Sinn sprach er gerne von einem «Charisma» der Gottesmutter, die diese Glaubensgeneigtheit und Glaubenswärme schenkt.

Eine solche Kombination von Glaubenseigenschaften ist heute – gerade in unseren europäischen Breiten – alles andere als selbstverständlich.

Mit diesem Typ zeitnaher und zeitüberwindender Frömmigkeit ist Pater Kantenich zu seinen Lebzeiten in weiten Kreisen der Kirche gar nicht wahrgenommen worden. Oft stellte man ihn in die «rechte Ecke» «übertriebener Marienverehrung». Das «Spiegel»-Bild von Schönstatt als frommer, weltfremder, auf «Wunder» spekulierender Sondergruppe ist nur eine Neuauflage solcher Verzerrung. Aber es liegt auch an den Mitgliedern der Schönstattbewegung selbst, ob sie durch ihr Leben allmählich die unverwechselbare Stimme ihres Gründers hörbar machen im Gewirr der vielen Stimmen. Wenn Gott damit eine Sendung für unsere Zeit verbunden hat, kann es der Kirche nur zum Besten sein.

*Ein neuer Glaubentyp:
warmer und doch
nüchterner Glaube*

GMB

Marienerscheinungen

Herbert King

1. Bedeutung des Themas

Marienerscheinungen spielen im heutigen Frömmigkeitsleben eine große Rolle.

Im Hintergrund meines Beitrags steht die Überzeugung, daß es nicht um die Frage geht, ob Maria bei Erscheinungen und Visionen direkt und unmittelbar sich zeigt, während sie sich in der sonstigen marianischen Erfahrung nur indirekt und zweitursächlich-vermittelt kundtut und «erscheint» bzw. es in dieser eine solche Kundgabe überhaupt nicht gibt, es sich also dort nur um subjektive Erfahrung handelt. Beide Arten der Marienbegegnung sind zweitursächlich vermittelt, sind objektiv *und* subjektiv. Nur daß im Fall der Visionen und Erscheinungen uns nicht so ohne weiteres bekannte psychische Faktoren mitwirken. Die Erscheinungen bekommen dadurch den Stempel des Außergewöhnlichen. So können Erscheinungen besonders wirkmächtig auf Maria hinweisen, weil es ja tatsächlich etwas Außergewöhnliches ist, wenn Maria sich zeigt. Das Außergewöhnliche kann aber auch wieder auf eine falsche Spur führen, so als gäbe es Bekundung Marias nur im Außergewöhnlichen.

Ich bin der Meinung, daß ich damit die Einstellung Pater Kentenichs wiedergebe. Diese zu reflektieren ist Ziel des vorliegenden Artikels. Bezogen auf seine Marienbegegnung am 18. Oktober 1914 in der Friedhofskapelle in Schönstatt, und daran anschließend in der Folgezeit immer wieder, behauptet er mit stets neuem Nachdruck, daß es sich um keine Erscheinung oder Vision handelt und daß es doch eine echte Bekundung Marias war, ein echtes Sprechen, Sichzeigen, Sichbekunden Marias, daß er sie gehört, gesehen, ihr Handeln beobachtet hat: Damals 1914 und ein Leben lang immer wieder. Sein Wort für diesen Sachverhalt ist «marianischer Vorsehungsglaube».

Ja, er sieht eine Sendung darin, dafür einzutreten, daß Maria so wie zu ihm zu jedem sprechen kann, auch wenn unterschiedliche Aufträge damit verbunden sein können, daß es also nicht außergewöhnliche Bekundungen zu sein brauchen,

Dieser Beitrag geht auf ein Referat des Autors bei der Tagung der deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie im Jahr 1994 zurück. Erstveröffentlichung in etwas anderer Form in: Anton Ziegenaus (Hrsg.): Marienerscheinungen. Ihre Echtheit und Bedeutung im Leben der Kirche. Pustet, Regensburg 1995.

daß aber auch die außergewöhnlichen Bekundungen nicht mehr sind als die «gewöhnlichen»:

«Daß die Gottesmutter sich aber in Schönstatt nicht weniger deutlich entschleierte und sich und ihre spezielle Tätigkeit der heutigen Zeit nicht weniger faßbar und verständlich angeboten hat» (als in Lourdes oder Fatima).¹

Pater Kentenich ist frei genug, Marienerscheinungen anzuerkennen und darüber auch zu reden. Doch sein eigentliches Interessengebiet sind sie nicht.

Die Grundüberzeugung der folgenden Ausführungen meines Beitrags ist, daß bei Marienerscheinungen in außergewöhnlicher Weise etwas erfahren wird, was in der «gewöhnlichen» Ordnung des marianischen Glaubens ebenfalls erfahren wird. Das realisieren Pilger zu Erscheinungsorten ganz spontan: Sie erfahren, daß Maria sie sieht, sie hört, daß sie da ist, sich bemerkbar macht, zu ihnen spricht und sich zeigt, ihnen «erscheint», ohne daß sie Erscheinungen im engen Sinn des Wortes haben.

So ist das eigentlich Wichtige bei den verschiedenen Erscheinungen nicht so sehr, ob sie echt sind. Vielmehr wollen sie als Anstoß für den gewöhnlichen Umgang mit Maria verstanden werden. Man kann sogar manches großzügig offenlassen, wenn man im Vollzug der Frömmigkeit beherzt genug den Weg der Normalität und Gewöhnlichkeit beschreitet.

In der um die Erscheinungen herum entstandenen Spiritualität wird etwas formuliert, was theologisch nicht aufgearbeitet ist: Maria spricht, zeigt sich, greift ein, handelt. Die spontane Frömmigkeit der Jahrhunderte hat dies zwar immer behauptet und lebt ein Stück weit davon. Sie fühlt sich von Maria gehört, erhört, angesprochen, angeregt, gesandt, beauftragt, ermutigt. Die Theologie weiß es aber nicht richtig zu formulieren. Sie beschwichtigt: Es sei ja eigentlich nicht so gemeint. Es sei lediglich ein Bild, eine Art zu sprechen, eine Art sich etwas sehr menschlich vorzustellen, da man im Bereich des Religiösen nun einmal keine anderen Möglichkeiten der Sprache habe. Es sei eine Personifizierung von allgemein Gültigem.

Bei den Erscheinungen steht Außergewöhnliches für etwas, was in der «gewöhnlichen» Ordnung des marianischen Glaubens wichtig ist. Das ist nicht so ungewöhnlich, wenn man bedenkt, daß noch vor wenigen Jahrzehnten die Fundamentaltheologie und die Begründung des christlichen Glaubens ihre wichtigsten Argumente aus Erscheinungen und Wundern bezogen. Auch in der Heiligen Schrift begegnen wir Wundern und Erscheinungen (Verkündigung an Maria, Auferstehung, Bezeugung des Auferstandenen, Pfingsten...). Erscheinungen stehen

1 Zwanziger-Brief (1954), 109. Vergl. Herbert King: Marianische Bundesspiritualität. Vallendar-Schönstatt 1994, 24-27.

am Anfang der «gewöhnlichen», der «ordentlichen» Begegnung mit dem weiterlebenden Jesus, um welche es dann eigentlich geht. Die außergewöhnlichen Phänomene wollen für diese lediglich eine Art Initialzündung und Starthilfe sein. Das Sich-Bekunden des auferstandenen Jesus in der Eucharistie und den verschiedenen Vorgängen des christlichen Lebens der Erstzeit bis heute ist sogar wichtiger als es seine Erscheinungen sind. Analog verhält es sich beim Verhältnis von Marienerscheinungen und dem gewöhnlichen Sich-Bekunden Marias.

2. Charisma

Ich will für das Gebiet der Marienerscheinungen und ihre primären Auswirkungen und Gestaltungen den Begriff «Charisma» benutzen. Charisma weist in die Richtung des Unamtlichen, des von unten Entstehenden. Charisma ist oft verbunden mit Aufbrüchen, die etwas «Chaotisches» an sich haben, jedenfalls etwas nicht Geklärtes, (theologisch) nicht Vorgesehenes. Es kann sogar mit Irrtümern vermischt sein. Es ist wie Rohmaterial, das noch geformt werden muß und in dem verschiedene Materialien erst geschieden werden müssen. Die Liebe ist größer als die Klarheit, die Überzeugung mächtiger als die Klugheit. Charisma meint etwas Originäres, Urtümliches, erst sekundär zu Reflektierendes. Es rechtfertigt sich mit dem Hinweis, daß Gott es so will und der Mensch eben schweigen muß.

Typisch für die Träger von Erscheinungen ist, daß sie in Konflikt kommen mit staatlichen und kirchlichen Autoritäten, sowie mit ihrem Umfeld insgesamt. Sie müssen Widerstand leisten, dem Priester widersprechen, vor den Bischof treten. Kleine, arme und ungebildete Menschen nehmen auf einmal Kräfte, speziell religiöse Kräfte in sich wahr und eine Helligkeit des Geistes, die niemand in ihnen suchen würde. Sie nehmen zu religiösen Fragen Stellung, was doch Sache der kirchlichen Autorität ist.

Um die Erscheinungen und ihre Träger entsteht ein Volk als religiöses Subjekt. Die Pilger sind, wie vielfach die Seher und Seherinnen, sozial, seelisch, geistig gesehen zumeist «kleine» Leute, Leute in Not. Maria und ihre Verheißungen sind ihnen «ein Gerüst zum Aufrichten». Auch hier gilt, daß Gott oft das Törichte erwählt. Es entsteht hier etwas von der Kirche der Armen, ganz in der Sichtweise des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Die Glaubenserfahrung einzelner wird bedeutend für andere, für eine mehr oder weniger große Zahl. Man kann von ausgesprochenen Basisberufungen reden. Menschen werden auf einmal religiös-missionarisch lebendig. Aus eigenem Antrieb nehmen sie die Sache des Glaubens selbst in die Hand.

Zulehner sieht in Medjugorje und den anderen Wallfahrtsorten seine «Leute-religion» verwirklicht. Es entsteht und artikuliert sich echte Volksfrömmigkeit.

Diese ist repräsentiert und motiviert durch Leute, die vielfach als heiligmäßig gelten. Es sind oft solche Gestalten, wie sie van Gogh malte: Einfache, arme, vom Leben gekrümmte Menschen, die aber vor einem goldenen Hintergrund stehen, wie er für die Ikonen typisch ist. Gestalten, die er heiligsprechen will als Sprecher der Schichten des christlichen Volkes, das am Rand steht, das keine Stimme hat.

Arme und Kleine werden zu Propheten. In den Sehern und Seherinnen sieht sich das christliche Volk vertreten. Es solidarisiert sich mit diesen. So entstehen immer wieder verschworene Gemeinden, die geradezu von einem Messianismus beseelt sind. So ähnlich muß das Sendungsbewußtsein der ersten Christengenerationen gewesen sein. Hier reden die Gebildeten nicht mit, speziell nicht die Theologen. Theologen haben keine Erscheinungen (von Balthasar). Hier ist das Volk unter sich und selbst Protagonist der Sache, an der Theologie vorbei, eine Art religiöser Untergrund. Am Beginn solcher Vorgänge steckt immer die Auseinandersetzung von Charisma und Amt. Ebenso zwischen Charisma und Theologie. Dies bleibt ein Stück weit. Wer kann einer Pilgerführerin ins Handwerk pfuschen! Wer kann an den Überzeugungen derer, die es einmal «gepackt» hat, etwas ändern!

Der Aspekt religiöser Subjektwerdung scheint mir besonders wichtig zu sein. Es ist allerdings eine oft sehr originelle und eigenwillige Subjektwerdung. Das Eigenwillige, Irrationale und Einseitige gehört aber ein Stück weit zu solchen Prozessen. Doch soll es natürlich nicht bei der religiösen Subkultur bleiben oder gar zur Abspaltung führen. Es kommt sehr darauf an, daß ein solches Charisma sich religiös und soziologisch in die Kirche einbringt und von dieser auch rezipiert wird, ganzheitlich oder wenigstens partiell. Auch gehört dazu, daß es geprüft und theologisch geklärt wird. Welcher Art muß die Theologie aber sein, um solchen Phänomenen gerecht zu werden? Mehr als um die kirchenamtliche Anerkennung geht es letztlich um Aufnahme in das Gefüge des kirchlichen Lebens.

3. Außergewöhnliches als Zentrum des Charismas

a) Einpflanzung in üblicherweise nicht wirksame Seelenkräfte

Es handelt sich bei Erscheinungen um eine sehr spezielle Art des Charismas. In seinem Mittelpunkt steht etwas Außergewöhnliches. Der innere «heiße Kern» ist eine Himmelsunmittelbarkeit ganz einzigartiger und eigenartiger Art. Es ist ein Charisma, das sich in Seelen- und Glaubenskräfte einpflanzt bzw. aus diesen hochsteigt, die üblicherweise nicht bekannt sind und keine Rolle spielen.

Ich nenne zunächst eine Reihe von Vorgängen und sprachlichen Formulierungen, die den hier zu besprechenden Erscheinungen zugeordnet werden können. Zu nennen sind wunderbare Zeichen, Visionen, visionäre Erlebnisse, Gesichte. Eine bekannte Seherin ist z.B. Anna Katharina Emmerick von Dülmen. Sie sieht in

minutiösen Details die Orte und Stationen des Wirkens Jesu und Marias in Palästina. Ihre Bücher haben eine große Wirkungsgeschichte. Weiter ist zu nennen Maria von Agreda. Ebenso sind zu nennen die kosmischen Visionen und mystischen Weltenbilder der heiligen Hildegard von Bingen. In unserem Jahrhundert ist wichtig Adrienne von Speyr. Ein Theologe vom Format eines Hans Urs von Balthasar stellt sich in den Dienst der Begleitung und Reflexion dieses Charismas. Wichtige Teile seiner Theologie inspirieren sich an ihr. Aus dem protestantischen Bereich nenne ich Swedenborg (Lehrerhaupt der «Neuen Kirche») und Joseph Smith (Gründer der Mormonen). Ebenso darf auf die Heilige Schrift verwiesen werden, vor allem auf Apokalypse 12. Was sieht der Seher: Eine Personifizierung Israels, der Kirche? Hat er gar eine Marienerscheinung?

Zu nennen sind weiter Auditionen, Eingebungen, Privatoffenbarungen. Aber auch Zungenreden, wie es im Neuen Testament vorkommt und von heutigen charismatischen Strömungen wieder belebt wird. Wunderbare Heilungen, besondere Träume (Don Bosco). Weiter: Kosmische Phänomene, Tränenfluß, Durchbohrung, Wundmale, Erfahrungen von Farbe und Licht, mystische Phänomene aller Art. Die Erscheinungen sind oft in Licht leuchtender Farbe eingetaucht. Hunderttausend sahen 1917 das Sonnenwunder in Fatima. Merkwürdige Lichtphänomene werden von Medjugorje berichtet.

Ich nenne weiter das Phänomen des «Spökenkiekers», des «Zweiten Gesichts», des Hellsehens. Oder die Tatsache, daß jemand seinen Bruder in hellem Licht sieht in der Nacht, in der er im Krieg fällt. Welchen psychologischen Stellenwert haben die Erfahrungen des Spiritismus? Wie verhalten sich diese Phänomene zu den durch Drogen erreichten Bewußtseinerweiterungen und Bilderfahrungen? Wie zu Halluzinationen? Oder zur Fata Morgana in der Wüste?

Was ist Einbildung, Phantasie, Parapsychologie, Telepathie? Wo sind die Grenzen zum Kranken? Was ist überhaupt Krankheit in einem solchen Fall?

b) Subjektive und objektive Komponente

Was ist in solchen Vorgängen subjektiv, was objektiv? Ist es nur dann eine Erscheinung der Gottesmutter, wenn es um etwas eindeutig Objektives geht? Gibt es das eindeutig Objektive in einem solchen Zusammenhang überhaupt? Inwieweit ist die entsprechende Erscheinung in der Seele entstanden, an Stellen der Seele, die normalerweise in unserer Kultur nur ganz selten aktiv sind, vielleicht ein bißchen in der Phantasie? Inwieweit ist sie also im kollektiven Unbewußten entstanden mit seinen national, regional, volksmäßig, kontinental, epochal geprägten Schichten und Ausprägungen, die in einem bestimmten Moment und in einem bestimmten Menschen durchbrechen können?

Was ist im Bilderreservoir des Menschen gespeichert? Welche Schichten und Tiefen hat dieses? Woher kommen die Bilder? Inwieweit sind sie angeboren? Welche Prägungen hat die Seele aufgenommen? Was ist kulturell verdrängt worden, speziell in der das Spontane und Außergewöhnliche sehr kontrollierenden abendländischen Kultur? Man vergleiche die Erfahrungen anderer Kulturen, wie der tibetischen. Man kennt diese Bereiche immer noch sehr wenig. In der Gegenwart bricht aus dem erwähnten Bilderreservoir ganz insgesamt ungeheuer vieles auf und durch. Ich erinnere an die Bilderwelt des heutigen Films, an die Neuentdeckung der Mythologie und die weite Verbreitung von esoterischen Vorstellungen. Wir brauchen dabei nicht gleich an Parapsychologie zu denken, so sehr diese auch Wirklichkeiten des Menschen beschreibt, verdrängte, selten vorkommende. Das «Funktionieren» dieser Bilder ist weitgehend unbekannt. Wie tief ist die Tiefenseele und was enthält sie in den verschiedenen Tiefen?

Das Erscheinungsthema hat m. E. jedenfalls mit dieser im Menschen liegenden Bilderwelt zu tun. Das bedeutet auch, daß es nicht nur ein konfessionell-katholisches Thema zu sein braucht. In der gemischt-konfessionellen Landschaft Mitteleuropas sind wir daran gewöhnt, Erscheinungen als konfessionelles Thema zu sehen. Wahr daran ist, daß die protestantische Theologie und Spiritualität hier einen viel massiveren Riegel vorlegt als die katholische. So erwartet und beobachtet man ein Wuchern solcher Vorgänge eher in katholischen Ländern und Gegenden (auch in Deutschland), interessanterweise oft auch und gerade bei Menschen, die der im Gottesdienst sich versammelnden Kirche eher ferne stehen. Ist es dann etwas Konfessionelles oder Mythologisches oder Parapsychologisches? Jedenfalls kommen solche Phänomene (auch) aus einer Schicht der Seele bzw. sind dieser zugeordnet, die jenseits aller Konfessionen liegt. Das schließt konfessionell-katholische Prägungen und Vorbedingungen natürlich nicht aus. So wird verständlich, daß sich auch nicht-konfessionelle, ja nicht-christliche Publikationen eines solchen Themas annehmen.²

c) Zweitursächlich vermittelte Einwirkung Marias

Solche Tiefen und Seiten der Seele werden im Fall der Erscheinungen von Maria benutzt, um zu erscheinen. Jedenfalls pflanzt sich ihre «objektive» Anwesenheit und Sichtbarkeit in solche Fähigkeiten ein und weckt sie. Gott benutzt durch Maria Subjektives, benutzt aus der Tiefe Aufsteigendes, benutzt die Schicht, aus

2 Ich nenne aus dem deutschen Sprachraum: Rainer Holbe, Elmar Gruber: Magie, Madonnen und Mirakel. Unglaubliche Geschichten aus Italien. RTL Edition. Knauer TB 3869, München 1987. Erich von Däniken: Erscheinungen. Phänomene, die die Welt erregen. Heyne Sachbuch 132, München ⁹1990. Kevin McClure: Beweise: Erscheinungen der Jungfrau Maria. Knauer TB 3780, München 1987. Angus Hall: Kultismus – Geheimnisvolle Sitten und Gebräuche. Ullstein TB 3713, Frankfurt/M. 1979.

der Visionen kommen, rationale und nicht rationale Bilder. Maria steigt so aus der Tiefe der Seele auf, aus der Tiefe einer Landschaft, einer Kultur, eines Volkes, einer Sprache, einer bestimmten religiösen Kultur und Ausprägung. Die entsprechenden Schichten brechen auf und zentrieren sich um das Bild «Maria». Sie können aber nicht aktiv hervorgebracht werden. Sie lassen sich nicht auf Kommando wiederholen. Sie brechen auf.

Und gleichzeitig werden sie «von oben» benützt. Es ist also eine zweitursächlich vermittelte Einwirkung. Auch in dieser Tiefe wirkt der Heilige Geist, kann er wirken (nach Röm 8). Allerdings haben das biblische Christentum und die Tradition der Kirche auch die Erfahrung, daß auch der Teufel sich dieser Tiefen bedienen kann. Ebenso, daß es Krankhaftes dort gibt. Es gilt also zu unterscheiden.

Als Zusammenfassung stehe folgende Aussage von Laurentin: «Aus dem gleichen Grund muß die strenge Unterscheidung abgelehnt werden, die die klassischen Theoretiker der Spiritualität zwischen Erscheinung und Vision machten. Erscheinung ist eine objektive Begegnung, sagen sie, Vision ein subjektives Bild. Kann man das Subjektive und das Objektive so streng voneinander trennen? Wohl weit weniger als es auf den ersten Blick aussieht. Jedes objektive Erkennen ist die Handlung eines Subjekts, die von dessen Subjektivität durch Eindrücke oder Informationen unterschiedlicher Art beeinflusst ist. Sogar im bewußten Erkennen ist ein subjektives Element vorhanden.»³

Die entscheidende Frage ist demnach: Hat Maria die hier benannte Schicht im Menschen in einem Fall tatsächlich benützt, so wie sie auch Vorstellungen, Gefühle und Gedanken benützt? Wann ist ein Gedanke, Gefühl oder eine Vorstellung ein Bild und eine Wahrnehmung Marias?

4. Maria zeigt sich

Im Folgenden sollen drei Aspekte herausgestellt werden, die für die Marienerscheinungen konstitutiv sind: Maria zeigt sich und wird gesehen. Maria spricht und wird gehört. Maria handelt.

Daß Maria sich zeigt und daß sie gesehen wird, ist die Grundaussage aller Seher und Seherinnen, der eigentliche Inhalt der entsprechenden Ereignisse. Zunächst heißt dies, daß ein Bild Marias gesehen wird (subjektiv/objektiv). Dieses wird – den Angaben der Seher und Seherinnen folgend – dann künstlerisch gestaltet. Dabei gibt es immer wieder den Kommentar: Sie ist in Wirklichkeit – das innerlich

3 R. Laurentin: Marienerscheinungen. In: W. Beinert und H. Petri (Hrsg.): Handbuch der Marienkunde. Regensburg 1984, 535.

gesehene Bild ist gemeint – viel schöner. Und doch bleiben auch die Seher bei dem gefertigten Marienbild. Meistens erfahren solche Bilder eine ungewöhnliche Verbreitung.

Damit ist die Frage nach dem «richtigen» Marienbild gestellt, dem adäquaten Marienbild, der «vera effigies matris Jesu». Eine solche Frage kann Menschen tatsächlich beschäftigen, bis hin zu blutigen Auseinandersetzungen. Ist es das ästhetisch schöne, das schönste Bild? Manche meinen, El Greco habe das schönste Marienbild gemalt. Oder Michelangelo habe in seiner Pietà die schönste Statue Marias geschaffen. Raffaels Sixtinische Madonna wird von vielen als das Stimmigste betrachtet.⁴ Wie verhält es sich mit der Tatsache, daß solche Bilder frömmigkeitsmäßig oft überhaupt keine Bedeutung haben? Wie ist das Verhältnis von Kitsch und Kunst? Sind es die Bilder, vor denen besonders viel gebetet wird? Warum wird so viel gerade vor diesen gebetet? Sind es die altehrwürdigen Ikonen, die weitverbreiteten Marienbilder, die Bilder von Gnadenorten, Bilder wie die «kleine Madonna aus Ostrov» (Dorothee Sölle)?⁵ Sind es einfach die Bilder, die sich durchsetzen, die nicht mehr «weggehen», aus dem Sinn gehen, die sich unterbewußt festsetzen?

Eine Grundaussage der ostkirchlichen Ikonenmaler ist, daß Maria im Bild gegenwärtig ist. Sie fasten und beten, um das Bild in ihrem Geist und in ihrer Vorstellungskraft gleichsam zu empfangen und das äußere Bild nach diesem inneren Bild zu gestalten. Bild ist für sie Offenbarung. Nach der Tradition hat der heilige Lukas das «wahre» Marienbild gemalt. Auch hier das Bemühen um das wahre Marienbild, um eine besondere Autorisierung für ein Bild. Manche Bilder sind besonders durch Heilige entsprechend geheiligt und autorisiert. Ordensgründer haben ihr Marienbild ihrer geistlichen Gemeinschaft weitergegeben. Pater Kentenich hat auf dem Weg des «praktischen Vorsehungsglaubens» sein Marienbild empfangen und es, als von Gott ihm geschenkt, gegen alle Kritik festgehalten.

Tatsache ist, daß bestimmte Bilder besonders verehrt werden, daß sie «Gnadenbilder» sind, daß sie gleichsam einen übernatürlichen Überschuß haben. An manchen Bildern «klebt» mehr, als psychologisch, künstlerisch und historisch beschreibbar ist. Es sind vom Himmel autorisierte Bilder. Sie besitzen eine Art konkrete Absolutheit, eine subjektive (individuelle, regionale, kontinentale, epochale) Absolutheit. Maria kann dabei viele Gesichtszüge annehmen: asiatische, indianische, west- und nordeuropäische, schwarze, weiße... Es gibt eine Ordnung

4 Vergl.: Michael Ladwein: Raffaels Sixtinische Madonna. Zeugnisse aus zwei Jahrhunderten deutschen Geisteslebens. Stuttgart 1993. Sowie: Donat de Chapeaurouge: Raffaels Sixtinische Madonna. Fischer Taschenbuch-Verlag, Frankfurt/M. 1993.

5 Dorothee Sölle: Die kleine Madonna. In: Johannes Thiele (Hrsg.): Die andere Maria. Neue Zugänge. Freiburg 1987.

der Bilder. Ebenso besondere Berufungen für ein Bild. Immer geht es dabei um die Frage, in welchem Bild Maria besonders anwesend ist. Anwesend! Und wenn Kuschel will, daß Maria aus ihren Bildern tritt, dann nur, um doch wieder ein Bild von ihr zu entwerfen, das sie darstellt, in dem sie anwesend ist.⁶

Ist es wirklich Maria? Sehen die Seher Maria so wie sie ist, nicht (nur) so wie sie sie sich ausdenken und vorstellen? Zeigt sie sich ihnen wirklich? Ist Maria im Bild anwesend? Daß dies so sei, ist die Aussage der Seher. Die ihrem Wesen nach unsichtbare Maria hat sich ihnen sichtbar gemacht, ist erschienen: in einem Bild.

Das ist dann die Frage nach der theologischen Wirklichkeit der Erscheinungen, nach ihrem übernatürlichen Charakter und nach der Legitimität ihrer kirchenamtlichen Anerkennung als «echt». Sie hat ein bestimmtes Bild benützt, um sich zu zeigen. Sie ist also in diesem Bild wirklich gegenwärtig geworden. Ein solches Bild ist natürlich damit besonders autorisiert. Und es ist sehr naheliegend, daß es möglichst getreu auch gemalt und dargestellt wird.

Ist sie aber auch gegenwärtig, wenn Menschen sie in einem Bild verehren? Im Zusammenhang mit den Bildern will ich noch einmal hervorheben, daß gerade die Erscheinungen auf außergewöhnliche Weise lehren, was auf gewöhnliche Weise sein kann und ist. Die Menschen gehen z. B. nach Lourdes, weil sie dort *heute* Maria sehen und doch keine Erscheinungen im engen Sinn des Wortes haben. Lourdes bestätigt ihnen etwas und fördert etwas, was zu ihrem «gewöhnlichen» christlich-marianischen Leben gehört. Sie begegnen Maria, erleben sie jetzt, hier, «sehen» sie. Sie leuchtet in ihrem Geist auf.

Welches Bild einen besonderen Kontakt mit Maria herstellt, sie im Herzen aufleuchten läßt als ein übernatürliches Geschehen, ist Frage des individuellen Weges jedes einzelnen. Entsprechende Kulturen und menschliche Gruppierungen haben aber auch vielfach ein intuitives Wissen darüber, welche Bilder dies normalerweise sind. Daß wir ganz «gewöhnlich» und alltäglich Maria im Bild begegnen können und daß das für uns Gnade bedeuten kann, ist eine wichtige Lehre und Erfahrung der christlichen Tradition, die in den Erscheinungen – noch einmal sei es gesagt – auf außergewöhnliche Weise anzutreffen ist. Dabei hat jedes äußere Bild höchstens eine Anregungsfunktion für das innere Bild. Dieses ist die entscheidende «Erscheinung». In dieses pflanzt sich die eigentliche «Erscheinung» ein, in diesem leuchtet einem Menschen Maria auf.

Sicher besteht die Aufgabe, die entsprechenden Bilder auch immer wieder zu reinigen. Dies ist aber nicht gleichbedeutend mit Kunstgeschmack, erst recht nicht mit genereller Entbildlichung. Es braucht vielmehr eine Reinigung der im

6 Karl-Josef Kuschel (Hrsg.): Und Maria trat aus ihren Bildern. Freiburg 1990.

Herzen wirkenden und leuchtenden Bilder von allem allzu Egoistischen und Gottwidrigen. Es ist Reinigung auf dem Weg zu einem immer wahreren Gnadenbild, einem Bild, das tatsächlich Gnade für den Menschen ansagt und bedeutet. Und da ist das äußere Bild, dem lediglich eine Anregefunktion zukommt, sehr relativ. Durch dieses hindurch, in unterschiedlichen Graden *in* diesem, leuchtet das wahre innere Bild Marias auf. Aber auch an diesem vorbei. Denn letztlich ist der Mensch, die Frau das eigentliche Gnadenbild, nicht jede schlechthin, sondern die, in der und durch die einem Menschen Maria erscheint.

In unserer Theologie gibt es keine eigentliche Theologie des Bildes. So entstehen Leerräume, die mit um so größerer Vitalität gefüllt werden, als sie nicht betreut sind oder gar in ihren Ansprüchen gelehnet werden.

5. Maria spricht

Etwas Ähnliches gilt von der Erfahrung, daß Maria spricht. Hier ist der Vorgang als solcher schon von größter Bedeutung und Faszination. Erst recht natürlich der Inhalt. Wissen wollen, was die Gottesmutter denkt und zu sagen hat, ist sicher eine wichtige Frage. Vielerlei Erscheinungen sind mit Botschaften verbunden bis hin zur «Offenbarung» von langen Texten.

Auch hier mischen sich Subjektives und Objektives. Ebenso auch Zeitbedingtes und Überzeitliches. Es ist jedenfalls Botschaft inmitten von Menschlich-Allzumenschlichem. So wie Maria nur in einem Bild sich zeigen kann, so ähnlich verhält es sich auch mit ihrer Stimme. Das ist aber beim Gotteswort in der Heiligen Schrift nicht anders. Und doch bleibt die eigentliche Aussage: Maria spricht und äußert ihre Meinung. Der Mensch, manche Menschen können sie hören.

Und auch hier gilt wieder: Durch Erscheinungen wird auf außergewöhnliche Weise darauf hingewiesen, daß Maria spricht, sprechen kann, daß sie sich an den Menschen wendet. Daß der Mensch sie hören kann. Das geschieht auf «gewöhnliche» Weise in der Gebetserfahrung, in Gebetserhörungen, in inneren Inspirationen, in äußeren Zeichen, die man als Willensbekundung Marias gläubig deutet. Wenn wir glauben, daß Maria in der gnadenhaften Beziehung zwischen Gott und den Menschen eine Bedeutung hat, muß es eine Erfahrbarkeit auch des marianischen Aspektes dieser Beziehung geben. Genau hier wieder hat Pater Kantenich seine Akzente gesetzt.

Ähnlich wie beim Erscheinen und Sehen ist auch beim Sprechen und Hören theologisch wenig bis gar nichts erarbeitet, obwohl die traditionelle marianische Spiritualität und die Frömmigkeit der Menschen hier ganz eindeutige Erfahrungen und Aussagen machen, nicht nur im Bereich der grobkörnigen Volksfrömmigkeit,

sondern ebenso im Leben von Heiligen, von Novizen, Theologiestudenten, Ordensschwestern und gebildeten Katholiken. Aber auch hier ist das Glaubensbewußtsein noch nicht genügend theologisch reflektiert. Um so mehr wird man Erscheinungen bewerten. Es käme darauf an, eine Kriteriologie zu entwickeln, die für das Hören Marias im «gewöhnlichen» Glaubensalltag gilt.

6. Maria handelt

In eine ähnliche Richtung weist ein dritter Aspekt, der zum Grundbestand der Erscheinungen und ihrer Botschaften gehört: Maria handelt, stellt sich als geschichtsmächtig dar.

Wir haben heute vielfach insgesamt Schwierigkeiten zu glauben, daß Gott in die Geschichte eingreift. Wenn wir auch allgemein in unserem gläubigen Denken davon ausgehen, daß dies so ist, wird es dennoch sofort schwierig, wenn solches Eingreifen konkret festgemacht wird. Und doch gehört das Einbrechen des Übernatürlichen, nicht nur in Wundern und Erscheinungen, zum eigentlich Grundlegenden des christlichen Glaubens. Nicht nur das Handeln Gottes in der Liturgie ist ein solcher Ort, auch nicht nur das in vergangenen (biblischen) Zeiten Erfahrene. Sehr recht hat der Altkanzler Schmidt, wenn er, an seine Kirche gewendet, sagt, daß er keine Kirche brauche, wenn ihre Theologen ihm nicht etwas über das Eingreifen Gottes in der Geschichte sagen können. Und hier noch einmal nicht einfach das Eingreifen Gottes überhaupt, sondern ein durch Maria vermitteltes. Wieviel Irrtum riskiere ich bei solchen Deutungen? Wieviel Agnostizismus nach der anderen Seite?

Jedenfalls scheint man in Lourdes, Fatima und anderen Erscheinungsorten einiges dazu zu wissen, sehr genau zu wissen, allzu genau zu wissen. Von der fatimaschen Geschichtstheologie leben z.B. Bücher wie die von Johannes Maria Höcht. So sein umfassendstes: Fatima und Pius XII.⁷ El Alamein, Stalingrad, der Krieg im Pazifik werden mit der Welt-Marienweihe in Zusammenhang gebracht. Ähnlich macht es Friedrich Opitz bezüglich der Vereinigung Deutschlands 1989.⁸

Es ist eindeutig, daß sich auch hier Subjektives und Objektives mischen. An dieser Stelle sitzt oft die eigentliche Problematik der Marienerscheinungen. Gleichzeitig will aber auch hier gesehen werden, daß auf außergewöhnliche Weise etwas im kirchlichen Leben und Denken festgehalten wird, was für den gewöhn-

7 Johannes Maria Höcht: Fatima und Pius XII. Maria Schützerin des Abendlandes. Der Kampf um Rußland und die Abwendung des dritten Weltkrieges. Credo-Verlag, Wiesbaden 1957.

8 Friedrich Opitz: Klopfeichen Gottes: Die Wende im Ostblock. Theodor Schmitz Verlag, Münster 1992.

lichen Glauben größte Bedeutung hat. Es ist sehr bedenkenswert, daß bis heute kein eigentlicher theologischer Gesichtspunkt entwickelt worden ist, der versucht hätte, das Dritte Reich, den Weltkrieg, die Judenverfolgung, die Greuelthaten der kommunistischen Systeme theologisch zu deuten, nicht nur ethisch. Da waren die alttestamentlichen Propheten handfester, und eben auch wieder die Erscheinungstheologien. Ebenso gab es kein theologisches Argument im Zusammenhang mit der Vereinigung Deutschlands. Außer eben wieder solche, die sich an Fatima und Ähnlichem inspirieren.

Für Pater Kentenich ist Maria schlechthin die Handelnde. Ich meine, daß dies sogar der eigentlich harte Kern seiner Marienerfahrung ist. Aber es ist immer wieder der «gewöhnliche» Weg – als wenn der so gewöhnlich wäre! – des marianisch-zweitursächlich vermittelten göttlichen Handelns, der ihm wichtig ist.

7. Der Gott Jesu Christi zeigt sich in Maria

Den meisten Erscheinungen ist gemeinsam, daß Maria erscheint. Der Gott Jesu Christi drückt sich durch sie aus, benützt sie als seine Botin. Sie dient als Bild Gottes. Es ist ein lebendiger, realer Mensch. Ein besonders vollkommener und gelungener Mensch, ein in Gott vollendeter Mensch, ein Mensch, der denkt, will, spricht, handelt. Dies alles will mit dem Wort «Bild» gemeint sein. Maria ist ein weibliches Bild des Gottes Jesu Christi. In einer Zeit, die nach den weiblichen Anteilen im Bild Gottes sucht, ist dies von Bedeutung.

Der Mensch ist um so mehr Gottesbild, je mehr er selbst wirkt, selbst Ursache ist *in* der Ursache Gott, Zweitursache *in* der Erstursache. Wenn Gott erscheint, braucht der Mensch nicht zu verschwinden oder gar vernichtet zu werden. Ja, er kann im Menschen besonders gut und deutlich sich zeigen. Er ist geradezu an Geschöpfliches gebunden in all dem, was er für den Menschen tut.

Zusammenfassend kann ich sagen: Die Bedeutung der Marienerscheinungen sehe ich darin, daß sie auf außergewöhnliche Weise etwas hervorheben und festhalten, was es auf dem «gewöhnlichen» Weg des Alltagsglaubens zu verwirklichen gilt. Es sind vielfach Aspekte, die gerade heute leicht verlorengehen. Erscheinungen und ihre Botschaften sind in dem Maß bedeutend und fruchtbar für die Kirche und den einzelnen Christen, als der Weg ihrer Veralltäglichung beschritten wird und dieser gelingt. Im selben Maß werden sie aber auch relativiert.

Nüchterner Vorsehungsglaube als Zeitsendung

Pater Joseph Kentenich

Der Glaube an die besondere Wirksamkeit der Gottesmutter in Schönstatt ist in der Bewegung ganz allgemein verbreitet. Daß er sich nicht stützt auf Wunder und wunderbare äußere Heilungen, nicht auf Weissagungen und Erscheinungen, ist allgemein bekannt. Im Gegenteil. Gleich von Anfang an haben wir auf diese Dinge unsererseits verzichtet, jedenfalls keine Sehnsucht danach gehabt. In einer Zeit entstanden, wo Rationalismus und Mystizismus üble Wirkungen zeitigten, wo Erziehung und Seelsorge starke Erschütterungen durchmachten und die ersten Anzeichen des kommenden Bolschewismus von ferne spürbar wurden, wollte die Bewegung bewußt *eine stark übernatürliche* – darum die Betonung des Marianischen –, *aber auch gleichzeitig eine recht nüchterne*, dogmatisch, psychologisch und pädagogisch orientierte *geistige Strömung*, eine ausgeprägte Erzieher- und Erziehungsbewegung, eine zeitgemäße Verkörperung des Grundgesetzes der harmonischen Verbindung von Natur und Gnade sein.

(25. März 1935, in: Texte zum Verständnis Schönstatts, S. 28 f.)

Die Auseinandersetzung ist Schönstatt höchst willkommen. Es sucht schon länger die Gelegenheit, der kirchlichen Behörde in sein Sein, Werden und Wollen ohne jeden Vorbehalt Einblick zu geben, um als lebendiges und einflußreiches Glied der Kirche von dieser nicht nur gekannt und geduldet, sondern auch nach genauerer Prüfung positiv anerkannt und gesegnet zu sein. Sodann ist es aufgebaut auf Grundlagen, die erfahrungsgemäß fähig sind, eine tiefergehende Erneuerungsbewegung zu tragen und bestimmte Menschentypen innerlich zu gewinnen und dauernd zu binden. Ein *Vergleich zu Fatima* bringt das erneut und lichtvoll zum Bewußtsein. Im Zusammenhang mit unserem Glauben an Schönstatt als Gotteswerk hebe ich hier nur *einen Vergleichspunkt* hervor: *die Erkenntnisquelle* hüben und drüben. Es gibt viele Menschen, die – besonders *in einer Zeit des triumphierenden Irrationalismus und Mystizismus, in einer Zeit des schwindsüchtig gewordenen Glaubens und Glaubenslebens* – für innere Umstellung angewiesen sind auf außergewöhnliche, weithin sicht- und greifbare Wunder und Zeichen. Gott scheint in seiner Güte und Weisheit ihnen Rechnung getragen zu haben durch Fatima.

Andere haben Kraft und Gnade, *mit den gewöhnlichen, soliden Glaubenswahrheiten Ernst zu machen*, um das Leben auch in den schwierigsten Situationen meistern zu können. Sie dürften eine starke Stütze an Schönstatt finden, das sich nirgendwo und -wann auf außergewöhnliche Erscheinungen – weder auf Visionen und Weissagungen noch auf Wunder in der physischen Ordnung – berufen hat. Alles fußt dort auf Gottes Wunsch und Wirken, wie es jedem vorsehungsgläubigen Christen im Alltagsleben und Weltgeschehen leicht zugänglich ist.

Kirchliche Anerkennung von *Grundlage, Umfang und Auswirkung eines solchen ausgeprägten Vorsehungsglaubens* dürfte sich als geeignet erweisen, *seine vielfach unterschätzte Bedeutung für das christliche Leben der Gegenwart* weiteren Kreisen wieder zum Bewußtsein zu bringen und unverlierbar wirkungsvoll einzuprägen. (...)

So entsprach und entspricht es der *Zentralaufgabe Schönstatts*, die sich fortlaufend klarer und immer klarer herausstellte: *einer glaubensschwachen, atheistisch, pantheistisch und deistisch angekränkelten Zeit und Welt Kraft und Macht eines tief verwurzelten, erleuchteten, marianisch gefärbten Vorsehungsglaubens vorzuleben.*

(Schönstatt als Gnadenort, 1944, in: Texte zum Verständnis Schönstatts, S. 102 ff.)

Das große Zeichen am Himmel der Zeit: das Weib, mit der Sonne umkleidet, von zwölf strahlenden Sternen umgeben, mit dem Mond unter den Füßen, ist nicht nur in Fatima und Lourdes, sondern auch in Schönstatt in nähere Verbindung mit der heutigen Welt getreten, um ihre mütterliche Besorgtheit zum Ausdruck zu bringen und Wege zur Lösung der gigantisch anwachsenden Zeitkatastrophe zu weisen und bei ihrer Behebung wirksam behilflich zu sein. Sie tat es in Schönstatt, will heißen in ihrem Heiligtum in Schönstatt, unter einem *dreifachen originellen Gesichtspunkte.*

Originell ist zunächst – wie uns allen geläufig ist – *die Erkenntnisquelle*, durch die die Gottesmutter auf sich und ihre Botschaft aufmerksam gemacht hat. Daß die Dreimal wunderbare Mutter und Königin von Schönstatt sich hier in besonderer Weise niedergelassen hat und in ihrer Art tätig sein will, wissen wir lediglich auf dem Wege über das Gesetz der geöffneten Türe und der schöpferischen Resultante. Keineswegs jedoch – weder direkt noch indirekt, weder mittelbar noch unmittelbar – mittels einer Vision im eigentlichen Sinne des Wortes. Ich weiß nicht, ob noch ein zweites Mal in der Geschichte dieser Weg von beiden Partnern so eindeutig, so rassenrein und bewußt beschritten worden ist, wie das in unserem Falle geschehen ist.

Originell ist ferner die Gnadenstätte wegen *Eigenart ihrer Konstituierung* durch die Weise der dabei schöpferisch wirkenden göttlichen und der mitwirkenden

menschlichen Kräfte. Wir pflegen ja, wie bekannt ist, von der lokalen Gebundenheit der MTA in Schönstatt und von ihrer universellen Fruchtbarkeit von Schönstatt aus zu sprechen, und führen beides auf freiwirkende originelle göttliche und menschliche Mitwirkung zurück. Originell sind zunächst *die göttlichen Kräfte*: nach Gottes Plan und Bestimmung wirkt die Dreimal wunderbare Mutter und Königin von ihrem Heiligtume aus in ganz besonderer Weise als Erzieherin zum Gipfel der Werktags-, Werkzeugs- und Bündnisfrömmigkeit sowie als Gründerin und Leiterin einer organisatorisch durchgegliederten weltweiten Erziehungs- und Erneuerungs-, Gnaden- und Lebensbewegung. Originell nennen wir sodann auch *die menschliche Mitwirkung*. Wir wollen dadurch zum Ausdruck bringen, daß alle Gnadenorte mehr oder weniger auf irgendwelche menschliche Mitwirkung angewiesen sind. Das gilt selbst dort, wo die Gottesmutter sich durch Erscheinungen im eigentlichen Sinne des Wortes niederläßt und ihre besondere Wirksamkeit ankündigt und entfaltet. Und wenn diese Mitarbeit auch nur in gläubiger Aufnahme und mutvoller Verkündigung einer empfangenen Botschaft bestände. Bei uns besteht sie aber – wie aus Vorgründungs- und Gründungsurkunde ersichtlich ist – von Anfang an in ersten Opfern der liebebeseelten Selbsterziehung und in apostolischer Werkzeugsarbeit im Sinne der großen Zielsetzungen bis zum Gipfel der Blankovollmacht und Inscriptio, teils als Voraussetzung und Vorbedingung für Besitzergreifung, teils als Frucht der dauernden erziehlichen und führenden Gnadenwirksamkeit der Gottesmutter von ihrem Heiligtum aus. Von Anfang an war deshalb die Überzeugung lebendig, daß wegen dieser Eigenart der geforderten menschlichen Mitwirkung der Gnadenstrom versiegt, wenn die Beiträge zum Gnadenkapital der MTA längere Zeit aufhören; und daß er um so reichlicher fließt und flutet, je schwunghafter, allseitiger und ununterbrochen die Beiträge gebracht werden. Hier liegt ein Grund für die außergewöhnliche Dynamik, von der die Familie allezeit wachsend getragen und durchbebt war, solange sie ihre Werde- und Seinsgesetze in Lebensgesetzen sich auswirken ließ. (...)

Nach dem bisher Gesagten sprechen wir mit demselben Recht, womit man von «*Unserer lieben Frau von Fatima*» redet, von «*Unserer lieben Frau von Schönstatt*». Anders ausgedrückt: wie man im einen Fall den besonderen Familiennamen der Gottesmutter – von Fatima – nicht absonderlich findet, sondern ihn mit Vorliebe gebraucht, so legen auch wir Gewicht, ja wir sind stolz auf den Titel «Dreimal wunderbare Mutter und Königin von Schönstatt». (...) Wenn man also Bedenken gegen den Ausdruck «Neu-Schönstatt» oder «Schönstatt» für Landeszentralen im Ausland mit Schönstattheiligtum und Schulungsstätten anmeldet und den Hinweis – etwa auf Lourdes und Lourdesgrotten oder auf Fatima und Fatimaheiligtümer – mit der Entgegnung zu entkräften sucht, in Schönstatt sei die Gottesmutter nicht erschienen – so sei darauf aufmerksam gemacht, daß dem zwar so ist

und von uns alle Jahre hindurch festgehalten und gelehrt wird, daß die Gottesmutter sich aber in Schönstatt nicht weniger deutlich entschleierte und sich und ihre spezielle Tätigkeit der heutigen Zeit nicht weniger faßbar und verständlich angeboten hat. Überzeugendes Zeugnis dafür legt die Spannungseinheit zwischen dem Gesetz der geöffneten Tür und der schöpferischen Resultate in Schönstatt ab. Der formelle Gesichtspunkt ist also nicht die Erkenntnisquelle für die besondere Wirksamkeit der Gottesmutter, sondern diese Wirksamkeit selbst. Und diese «Besonderheit» ist hüben und drüben im Kerne dieselbe, wenn auch einzelne Unterschiede nicht verkennbar sind, wie aus der Geschichte der einzelnen Gnadenorte nachzuweisen ist. (...)

(Brief vom August 1954)

Visionen und Erscheinungen

Unter «wunderbaren Vorgängen» sind hier vor allem die Begleiterscheinungen echter mystischer Begnadigung: Visionen zu verstehen.

Es ist an sich schon *schwer, die wahren Visionen von den falschen*, d.h. von den krankhaft eingebildeten und vom Teufel verursachten *zu unterscheiden*. Darum ist die Kirche in ihrer Beurteilung und Behandlung sehr vorsichtig. Sie weiß aus Erfahrung, wie oft sogar Heilige der Täuschung zum Opfer gefallen sind. Selbst dort, wo sie sich zu einem positiven Urteil herbeiläßt, «versichert sie nicht» – wie Pius X. in der Modernismus-Enzyklika erklärt –, «eine solche Tatsache sei wahr, sondern sie beschränkt sich darauf, nicht zu verbieten, daß daran geglaubt wird, wenn menschlich glaubwürdige Argumente vorliegen». Ja, wenn die Echtheit einer Erscheinung durch Wunder erhärtet ist und das Wunder sogar authentisch von ihr anerkannt wird, verpflichtet sie niemals zum Glauben an eine nach dem Tode der Apostel geschehene Offenbarung. So stark hält sie an der grundlegenden Lehre fest, daß die amtliche und allgemein verbindliche Offenbarung mit dem Tode der Apostel abgeschlossen ist.

Diese *vorsichtige Haltung der Kirche* läßt sich zu allen Zeiten feststellen. Sie ist aber *besonders in der heutigen Situation* am Platze. Der Teufel, der Affe Gottes, ahmt Gott täuschend nach. Er kennt aber auch wie kaum jemand die Bruchstelle im Charakter eines Menschen und einer Zeit und weiß sie für seine Zwecke zu mißbrauchen. Wir leben in einer *Epoche des alles beherrschenden Irrationalismus*, d.h. in einer Zeit, in der die Menschheit außerordentlich stark empfänglich für alles ist, was nicht kontrollierbar und beweisbar ist... Darum ist es verständlich, weshalb der Teufel diese Situation sorgfältig ausnützt und mit unechten, imaginären Visionen in weitestem Ausmaß sein Unwesen treibt.

Andererseits läßt sich feststellen, daß Gott mit mystischen Begnadigungen nicht

kargt. Ohne *Gabe der Unterscheidung der Geister* dürfte es ob solcher Tatsachen unmöglich sein, Wahres vom Falschen oder die Werke Gottes von den Werken des Teufels zu unterscheiden.

So wird verständlich, daß Pius X. – wie von ihm erzählt wird – eine gewisse Not ausstand, wenn es sich in Kanonisationsprozessen um außergewöhnliche Begleiterscheinungen der Beschauungsgnade handelte.

Lehrreich ist auch die Art, wie die Kirche sich gegenwärtig der *ständig anschwellenden Flut angeblicher Erscheinungen und Wunder* gegenüber einstellt. Als vorzügliche Kennerin der menschlichen Seele weiß sie um die *Erschütterung aller Verhältnisse* und deren Rückwirkung auf Herz und Sinn der Menschheit: um *vielgestaltige, aus tiefsten Seelengründen hervorquellende Verängstigung*. Sie weiß um die schöpferische Kraft solch quälender Angst und Not in religiösen, aber nicht genügend erleuchteten und geschulten Menschen. Sie weiß aber auch um Interesse, Schliche und Methoden des Lügners von Anbeginn. Darum stellt sie sich stärker als sonst bewußt auf den *Boden heiliger Nüchternheit des Glaubens*. Und alle, die es mit ihr tun – dazu gehören auch wir –, dürfen das *sentire cum Ecclesia* (das Fühlen mit der Kirche) in hervorragender Weise für sich in Anspruch nehmen. (...)

Die Wunder und Zeichen mögen noch so absonderlich sein, dem Tieferblickenden entschleiern sie *eine metaphysisch verankerte, tief religiöse, wenn auch irregeleitete Sehnsucht nach Erlösung* aus unerträglicher Sklavenschaft. (...)

Aufgabe der Kirche ist es, den sich in solchen Äußerungen aussprechenden religiösen Sinn aufzufangen, ihn vor Entgleisungen zu bewahren und ihm die rechte Richtung und Zielsetzung zu geben. Ihre bewahrende Tätigkeit entfaltet sie durch Wachsamkeit und authentische Beurteilung solcher Lebensäußerungen; ihre aufbauende und emporbildende Wirksamkeit besteht in *sorgfältiger und erleuchteter Erziehung zum Leben aus dem Glauben*, vornehmlich aus dem Vorsehungsglauben.

Richtunggebend ist dabei, was Paulus mit den beiden Merkwörtern sagen will: *Justus autem meus ex fide vivit* – mein Gerechter lebt aus dem Glauben (Röm 1,17) – *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum* – Denen, die Gott lieben, gereicht alles zum Guten (Röm 8,28). Damit ist – wie allgemein bekannt ist – gleichzeitig das Kernstück unserer Lebensform herausgestellt. Und abermals können wir das «*sentire cum Ecclesia*» in vorzüglicher Weise für uns in Anspruch nehmen. In ihr und mit ihr versuchen wir so, Gottes Eigenschaften – wie sie sich in der Regierung der heutigen Welt offenbaren – zu rechtfertigen, vor allem seine Liebe, Gerechtigkeit und Allmacht in das rechte Verhältnis zu rücken und einen Beitrag zur Theologie der Geschichte zu liefern, um die brennendsten Zeitfragen lösen zu helfen. Wir machen Ernst mit dem Gedanken, daß Gott lebt, daß er die

Zügel des Weltgeschehens auch heute noch in seiner allweisen, gütigen, gerechten und allmächtigen Hand hält und alles planvoll und zielsicher lenkt und leitet.

Es fällt uns nicht schwer, mit Edith Stein zu bekennen:

«Was nicht in meinem Plane lag, das hat in Gottes Plan gelegen. Lebendiger wird in mir die Glaubensüberzeugung, daß es – von Gott her gesehen – keinen Zufall gibt, daß mein ganzes Leben bis in alle Einzelheiten im Plan der göttlichen Vorsehung vorgezeichnet und vor Gottes allsehendem Auge ein vollendeter Sinnzusammenhang ist. Dann beginne ich mich auf das Licht der Glorie zu freuen, in dem auch mir dieser Sinnzusammenhang entschleiert werden soll.»

(...)

So verbinden wir im Sinn der Kirche warme übernatürliche Lebensauffassung mit heiliger Nüchternheit: wir ringen um das Ideal vorsehungsgläubiger Werktagsheiligkeit.

(Aus dem Brief an P. General Turowski vom Februar 1952)

Ich denke an die *Bedeutung des praktischen Vorsehungsglaubens besonders für den germanischen Kulturkreis*. Wegen der bekannten Reserve, womit man dort allen mystischen Begleiterscheinungen gegenübersteht, spielt dieser Vorsehungsglaube dort als Erkenntnisquelle göttlicher Wünsche und Pläne im erschütterten Weltgeschehen und als Mittel zur Meisterung der heutigen vielgestaltigen Glaubensproben und Lebenskrisen eine ganz hervorragende Rolle, die nicht hoch genug eingeschätzt werden kann... Auf diesem Hintergrunde leuchtet *Schönstatts Eigenart und Sendung gerade für die heutige Zeit im germanischen Sprachkreis* weithin sichtbar auf. Das Ja zu Schönstatt ist erfahrungsgemäß eine wirksame Legitimierung und eine kraftvolle Sicherung für das wagemutige Ja zum Gott des Lebens und dem Herrn der Geschichte in engster Verbindung mit seiner Dauergefährtin und Dauergehilfin... Man verwundere sich aber auch nicht darob, daß die MTA von ihrem Heiligtum aus vornehmlich das Charisma des Vorsehungsglaubens zu vermitteln bereit ist und die Botschaft vom Vorsehungsglauben aller Welt mit Wärme künden läßt.

(Aus dem Brief an P. General Möhler vom Mai 1956)

Identitätsbildung

Pater Kenterich und die Identitätstheorie von E. H. Erikson

Angelika Schulz

Die Frage nach der menschlichen Identität, ihren Bedingungen und Möglichkeiten, die bewußte Suche nach ihr, gehört sicher zu den zentralen Themen der Gegenwart. Wohl kaum ein anderer ursprünglich rein philosophischer Begriff hat sich so rasch in der aktuellen Diskussion etabliert und diverse Wissenschaftszweige beschäftigt wie der Identitätsbegriff.

Besondere Bedeutung und Resonanz gewann dabei das Werk des 1994 verstorbenen deutsch-amerikanischen Psychologen E. H. Erikson. Aus der Perspektive der Psychoanalyse – diese gleichwohl überschreitend – untersuchte Erikson Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit in unterschiedlichen Kulturen. Seine Studien zeigen, daß das Erleben, ein beständiges, unverwechselbares Individuum zu sein, dessen Dasein für sich und andere Sinn hat, zum unverzichtbaren Grundbestand seelischer Gesundheit gehört. Er kommt zu dem Schluß, daß in unserer anonymen Massengesellschaft das Studium der Identität eine genauso strategische Frage ist wie das Studium der Sexualität zur Zeit Sigmund Freuds. «Denn im sozialen Dschungel der menschlichen Existenz gibt es ohne ein Gefühl der Identität auch kein Gefühl, lebendig zu sein» (Erikson 1988, S. 125).

Seine Brisanz bekommt das Thema durch den rasanten Wandel und die wachsende Diskontinuität in unserer Gesellschaft, die es dem einzelnen immer schwerere machen, Identität auszuprägen. Ihre Möglichkeit und Notwendigkeit werden deshalb von postmodernen Denkern in Frage gestellt (Stichwort: Patchwork-Identität; multiphrene Persönlichkeit).

Das pädagogische Konzept von Pater Kenterich zeigt demgegenüber Wege, der *conditio humana* auch heute gerecht zu werden. Der Erosion personaler Identität stellte er die Vision des *neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft* gegenüber: eines individuell wie sozial vollentfalteten Menschseins, getragen von der Kraft des christlichen Glaubens.

Die vorliegende Studie geht der Frage nach:

Wie trägt die Erziehungsweise Pater Kenterichs zur Identitätsbildung bei?

Als Bezugspunkt wähle ich die Identitätstheorie von Erikson, die es deshalb näher zu beleuchten gilt.

Das Identitätskonzept von E. H. Erikson

Erikson geht bei seinen anthropologischen Grundannahmen davon aus: «Ein menschliches Wesen ist in jedem Augenblick Organismus, Ich und Mitglied einer Gesellschaft und in allen drei Organisationsprozessen begriffen» (Erikson 1991, S. 29).

Aus allen drei gemeinsam erwächst seine Ich-Identität, das heißt die subjektive Wahrnehmung einer inneren Kontinuität und Konsistenz, die auch von anderen anerkannt wird. Identität ist also bei Erikson im wesentlichen ein psychosozialer Begriff, denn er drückt eine wechselseitige Beziehung aus zwischen innerem Mit-sich-selbst-Übereinstimmen und der adaptiven Teilnahme an äußeren, vor allem sozialen Realitäten. Identität bedeutet: «man selbst zu sein, in Ordnung zu sein, auf dem besten Wege zu sein, das zu werden, wofür andere Menschen einen in den glücklichsten Momenten halten» (Erikson 1991, S. 29).

Familie, Bezugsgruppen, Institutionen stellen dem einzelnen eine gemeinschaftliche Identität, Rollenangebote, Ideale, Identifikationsobjekte zur Verfügung, aus denen er die Perspektiven für seine eigene Existenz gewinnt. Andererseits wird eine Gesellschaft durch ihre neuen Mitglieder immer wieder auf die Überzeugungskraft ihrer Identität und deren tragende Fundamente hin kritisch geprüft und zur Erneuerung gezwungen. Das gemeinschaftliche Bewältigen von Aufgaben, die Erfahrung von Gebrauchtsein, Zugehörigkeit und Anerkennung sowie soziale Ritualisierungen und gemeinsame, geschichtlich verbürgte Deutungsmuster des Daseins sind wichtige Bausteine des Identitätserlebens. Aus der Teilnahme an einer kollektiven Identität schöpft das Individuum unentbehrliche Kraft für seine Ich-Identität.

Erikson hat Entwicklung und Pathologien der Identität im gesamten Lebenszyklus verfolgt und acht Entwicklungsphasen postuliert (vgl. z.B. Erikson 1991, S. 241-270). Dabei wird deutlich: Identität ist kein Luxus, kein hehres Ideal, sondern entspricht der psychischen Notwendigkeit von innerer Kohärenz im Menschen.

Über weite Strecken hinweg bleibt die Ich-Identität als solche meist un- oder vorbewußt. Ausnahmen bilden besondere Sternstunden oder konfliktrträgliche Krisensituationen, die eine stolze bzw. schmerzliche Identitätsbewußtheit schaffen.

Vergleicht man die Grundannahmen über den Menschen von Pater Kantenich und Erikson, so wird – unbeschadet der Unterschiede im Ansatz: einerseits das christliche Menschenbild auf der Grundlage der Offenbarung, andererseits die psychoanalytische Persönlichkeitstheorie – eine Ähnlichkeit in den wesentlichen Strukturlinien deutlich:

Die Persönlichkeit des Menschen, seine Identität wächst aus der Wechselseitigkeit endogener Entwicklungsgesetze und soziokultureller Einbindung. Sie artikuliert

sich durch eine Art personaler Mitteninstanz – für Erikson das Ich, für Pater Kentenich der Persönlichkeitskern. Sie hat die Funktion, die individuellen Kräfte in Leib und Seele des Menschen, seine bewußten wie unbewußten Bedürfnisse, Beziehungen, Ziele zu einer sinnvollen, kontinuierlichen Einheitlichkeit zu integrieren.

Mit größter Wahrscheinlichkeit haben Pater Kentenich und Erikson nie voneinander Kenntnis erhalten. Bei Pater Kentenich taucht «Identität» als systematischer Begriff überhaupt nicht auf. Mit Blick auf O. Marquard¹ möchte ich behaupten, daß Pater Kentenich mit seinem metaphysischen Hintergrund dieser Begrifflichkeit auch nicht unbedingt bedurfte.

Aber seine Erziehungslehre impliziert psychosoziale Identität, wie Erikson sie beschrieben hat, und ist deutlich funktional hinsichtlich ihrer Herausbildung.

Pädagogisches Handeln von Pater Kentenich in der Frühzeit Schönstatts unter dem Gesichtspunkt der Förderung von Identitätsbildung

Die Frühzeit seines pädagogischen Engagements dokumentiert – zwar in nuce, dennoch exemplarisch – den gesamten Erziehungsentwurf Pater Kentenichs. Die näheren Umstände dieser Epoche sind uns bekannt². Ebenso Pater Kentenichs Antrittsvortrag als Spiritual 1912 im Studienheim Schönstatt mit dem Kernsatz: «Wir wollen lernen, uns unter dem Schutze Mariens selbst zu erziehen zu festen, freien priesterlichen Charakteren.»

Unter dieser einfachen Formel, dem Fassungsvermögen der Schüler angepaßt, verbergen sich die zentralen Themen seines pädagogischen Bemühens. Er sagte später, daß «aus dem Atem der Zeit heraus» (Kentenich 1972, S. 96) auf diese besonderes Gewicht zu legen sei, nämlich:

-
- 1 O. Marquard ist in einer philosophiegeschichtlichen Analyse des Identitätsbegriffs der Entwicklung nachgegangen, die dieser Begriff erlebt hat, bis er in unseren Tagen solch eine Schlüsselrolle spielt. Dabei zeigt er auf: Die Rede von der Identität des Menschen erlangte von da ab ihr besonderes Gewicht, als sich die Fragen nach Ursprung, Sein und Sinn der Wirklichkeit von den Antworten der Ontologie und Theologie emanzipiert hatten. Aus der Absage an den metaphysischen Wesensbegriff und das Entelechie-Denken entstand eine Lücke in der Daseinserklärung, die durch die Identität wieder in etwa geschlossen werden konnte. «Der Identitätsbegriff macht modern seine Karriere als Ersatzbegriff für essentia und als Begriff des Ersatzpensums für Teleologie. Anders gesagt: Der neuzeitliche Verlust des Wesens verlangt als sein Minimalsurrogat die Identität, und der neuzeitliche ‚Teloschwund‘ etabliert als Schwundtelos die Identität» (Marquard 1979, S. 358).
 - 2 vgl. die ausführlichen Schilderungen in: D.M. Schlickmann: Die Idee von der wahren Freiheit. Eine Studie zur Pädagogik Pater J. Kentenichs. Vallendar-Schönstatt 1995.

- « 1. auf kraftvolle Persönlichkeitspflege,
2. auf tiefgreifenden Gemeinschaftsgeist ...,
3. auf übernatürliche Gottverbundenheit» (ebd.).

Diese drei Bereiche besitzen größte Relevanz für die Identitätsbildung. Sie entsprechen den Grundbezüglichkeiten des Menschen: dem Ich-, Du- und Transzendenzbezug.

Auf die ersten beiden – die *Persönlichkeitsbildung*, zu der Pater Kntenich die Jungen anregte und den *sozialen Bezug*, den er ihnen durch die Marianische Kongregation ermöglichte, kann im hier zur Verfügung stehenden Rahmen nicht eingegangen werden³. Der dritte, die *religiöse Bindung*, soll an dieser Stelle exemplarisch auf die darin stattfindende Identitätsbildung hin reflektiert werden.

Religiöse Bindung

a) Grundsätzliches

Pater Kntenichs Erziehungspraxis war als Ganzes auf ein pastoral-pädagogisches Anliegen ausgerichtet. Die christliche Weltanschauung bildete den normativen Horizont seines Erziehungsengagements und gab der dort stattfindenden Identitätsentwicklung den entscheidenden Kontext.

Es ging Pater Kntenich darum, junge Menschen auf dem Weg zu begleiten, auf dem sie Persönlichkeiten werden können, «die fähig und bereit sind, ihr Leben selbsttätig und selbständig zu meistern aus der großen Idee der Gotteskindschaft heraus» (Kntenich 1978 a, S. 20). Damit ist gelebtes Christentum gemeint – als Inbegriff personaler wie sozialer Kompetenz und Reife. Es bezieht seine wesentliche Motivation und Stärke aus der gläubigen Bindung an Gott, an die christliche Lebensphilosophie und Wertwelt, wie sie durch eine Sozietät vermittelt wird.

In dem menschlichen Bedürfnis nach letztgültigem Sinn und Erkennen, nach Einssein und Geborgenheit sah Pater Kntenich ein naturhaftes Verlangen nach Gott, das den Menschen als ein auf Gott hin erschaffenes Wesen ausweist. Er setzte sich damit deutlich von der psychoanalytischen Auffassung ab, die die Religion als Fiktion oder Projektion der menschlichen Bedürfnisstruktur interpretiert. „Wir sehen in dieser Tatsache, wie beide so haarscharf aufeinanderpassen – die persönliche Wertempfänglichkeit und der Reichtum Gottes –, wir sehen darin nicht den Beweis, daß die Religion nicht existiert, sondern die wundersame Harmonie zwischen Gott und allem, was er geschaffen hat» (Kntenich 1971, S. 68).

³ ausgeführt in: A. Schulz: Identitätsbildung. Der Pädagoge P.J. Kntenich und die Identitätstheorie von E.H. Erikson. Vallendar-Schönstatt 1995. S. 69-108.

Pater Kenterich präsumierte darum so etwas wie ein Anschlußmotiv oder einen sozialen Trieb auch dem göttlichen Du gegenüber, registrierte aber auch die schwindende Fähigkeit der Zeitgenossen, ein lebendiges Bewußtsein der Transzendenz zu entwickeln, das eine tatsächliche Stütze bei der Lebensbewältigung und für die Persönlichkeitsstärke wäre.

Nach Erikson sind die horizontale und vertikale Dimension des Lebens so etwas wie die Koordinaten, durch die die Identität bestimmt wird. Der Mensch als psychisches und metaphysisches Wesen braucht eine raum-zeitlich definierte Identität in einer konkreten Welt ebenso wie eine unvergängliche, von einem Jenseits abgeleitete⁴.

Erikson hat religiöse Bindungen als ein ubiquitäres Kulturphänomen untersucht und ihr typisches Zentrum, den Glauben an eine transzendente Identität, so erklärt: «Ihr entlehnen die Menschen den Teil ihrer eigenen Identität, den wir als existentiell bezeichnen können, da er durch den Bezug der Seele auf ihre reine Existenz bestimmt ist» (Erikson 1989, S. 194 f.).

Dies vermag sich in vielfach verschiedener Hinsicht zu vollziehen. Ich greife den Bereich der Sinngebung und der Bestätigung des Unvertrauens heraus, weil diese beiden identitätsbildenden Momente bei der religiösen Erziehungsweise von Pater Kenterich besonderes Gewicht haben.

b) Identität durch Sinnstiftung

Erikson hat die Identitätssuche des Jugendlichen analysiert als leidenschaftliches Ausschauhalten «nach Menschen und Ideen, an die er glauben kann» (Erikson 1988, S. 124). «Es ist tatsächlich das ideologische⁵ Potential einer Gesellschaft, das am deutlichsten zu dem Jugendlichen spricht, der so begierig ist, von Gleichaltrigen bestätigt, von Lehren bekräftigt und von Lebensformen inspiriert zu werden, die der Mühe wert sind» (S. 125).

Erikson konstatiert «ein universelles psychologisches Bedürfnis nach einem System von Ideen..., das ein überzeugendes Weltbild bietet» (S. 27). Eine solche

4 Erikson ergänzt, daß dieses Bedürfnis heute für weite Teile der Menschheit von funktionalen Äquivalenten der Religion beantwortet wird, die dem Individuum auch eine Art von Unsterblichkeit, ein Unvergessenbleiben zusichern. Es gibt viele Menschen, «die ihren Glauben aus anderen Quellen als den religiösen Glaubenssätzen schöpfen, z.B. aus der Kameradschaftlichkeit, aus produktiver Arbeit, sozialer Tätigkeit, wissenschaftlicher Forschung und künstlerischem Schaffen» (Erikson 1980, S. 74).

5 Ideologie in Eriksens Verständnis bedeutet «die dem religiösen, wissenschaftlichen und politischen Denken zugrundeliegende Tendenz, zu gegebener Zeit Tatsachen für Ideen und Ideen für Tatsachen verantwortlich zu machen, um ein Weltbild zu schaffen, das den kollektiven und den individuellen Sinn der Persönlichkeit überzeugend verteidigt» (Erikson 1989, S. 23).

gemeinschaftlich geteilte Theorie der Lebensprozesse gehört zum Grundbestand einer kollektiven Identität, von der die individuelle getragen ist. Dem Erwachsenen kommt dabei eine wichtige Vermittlerrolle zu: «Es ist Sache der erwachsenen Menschen, der bereitwilligen Loyalität der Jugend Inhalt zu geben und geeignete Objekte für ihr Bedürfnis nach Ablehnung anzubieten» (Erikson 1966, S. 114).

Die Reifung der adoleszenten Ich-Stärken sieht Erikson in innerem Konnex mit den Chancen, die ein junger Mensch bekommt, «sich selbst zu finden, indem er sich an irgendein ihn ganz in Anspruch nehmendes gesellschaftliches Problem verliert» (Erikson 1988, S. 25).

Die christliche Weltanschauung, wie sie Pater Kentenich den Jungen im Studienheim nahebrachte⁶, bot ihnen eine solche Sinnstiftung, auf die sich ihre Identität beziehen konnte⁷.

Indem er besonders die dem Christentum immanente Aufforderung zur aktiven Mitgestaltung der Lebenswelt betonte (vgl. Kentenich in Kastner 1952, S. 178), eröffnete er dem jugendlichen Zug zu Totalengagement und Größe ein weites Feld, im Dienst an etwas sich selbst zu finden. Der Einsatz für eine als wichtig und bedeutsam erlebte Sache – die Kongregation als konkreter, jugendlicher Beitrag zur christlichen Weltgestaltung – vermittelte einen Zuwachs an Selbstwertbewußtsein und weckte neue Kräfte (vgl. S. 217).

Den inneren Vorgang kennzeichnete Pater Kentenich später so: «Große Ziele, große Ideen müssen wir haben. Der Mensch, der nur kleine Ideen hat, wird selbst kleinlich. Große, klar geschauten Aufgaben geben ihm aber auch große Kräfte zu der Durchführung» (Kentenich 1971, S. 41). «Die Religion muß mich anleiten, auf der ganzen Linie eine selbständige Verantwortung zu tragen» (Kentenich 1978 b, S. 130).

Die Jungen erlebten sich an einem überpersönlichen Sinngehalt von histori-

6 Für religiöse Inhalte mit ihrem traditionellen Charakter zeigten sich auch die Jugendlichen im Studienheim zunächst einmal nicht sonderlich interessiert. Pater Kentenich aber sah psychologisch tiefer, wie er es 1931 bei einer Tagung für Lehrerinnen zum Ausdruck brachte: „Täuschen Sie sich nicht: Der moderne Mensch ist viel mehr empfänglich für Göttliches, als wir meinen. Wir dürfen nur nicht mit Formelkram kommen» (Kentenich 1972, S. 100). Bei der Vermittlung knüpfte er darum durchweg an der Wertskala der Jugendlichen an und erarbeitete mit ihnen die altbekannte religiöse Praxis völlig neu unter dem Gesichtspunkt und «dem Begriff der Steigerung oder Bereicherung der eigenen Persönlichkeit» (S. 331). So ermöglichte er ihnen einen jugendgemäßen Zugang zum religiösen Vollzug.

7 Interessantes Vergleichsmaterial bietet in dem Zusammenhang die empirische Längsschnittuntersuchung von H. Fend zur Identitätsentwicklung in der Frühadoleszenz (Fend 1991). Im Kapitel: «Weltanschauliche Identität im Modus der Religion» (S. 243-251) zeigt er auf, daß praktizierte Religiosität signifikant mit stabileren Persönlichkeitsprofilen (z.B. geringere Anfälligkeit für Konsumverführungen, aktiveres Freizeitverhalten, ausgeprägtere Leistungsorientierung) korreliert.

scher Kontinuität teilhabend, wenn Pater Kentenich mit ihnen daranging, in jugendgemäßer Weise Grundlinien christlicher Geschichtsbetrachtung zu erarbeiten (vgl. z.B. Kentenich in Kastner 1952, S. 32-43). Das gewöhnliche, alltägliche Tun – die Schulpflichten, das soziale Miteinander, die Selbsterziehung etc. – stand dadurch in einem globalen Rahmen und einer ernsthaften Mitverantwortung für das Allgemeinwohl im Sinne der christlichen Zukunftsvision.

Die christliche Lehre vom Gott des Lebens und der Geschichte, der alles Weltgeschehen lenkt und gleichzeitig ganz dem Individuum zugewandt ist, ja auf dessen freie Mitarbeit wartet, vermittelte den Jungen jenes Bewußtsein, auf das Erikson als einen Markstein des Identitätserlebens aufmerksam gemacht hat: Der Mensch muß «im Mittelpunkt seiner Lebenssphäre und nicht an ihrer Peripherie stehen, wo man ihn ignorieren würde; ... vor allem muß er erwählt und bestätigt werden, statt daß man ihn übergeht oder verläßt» (Erikson 1978, S. 41).

Pater Kentenich lenkte den Blick der Jungen auch immer wieder auf herausragende christliche Persönlichkeiten – die Heiligen – und ihre oft spannungsgeladenen Biographien (vgl. Kentenich in Kastner 1952, S. 27-32, 217-222). Er zeigte, wie gerade der beherzte Umgang mit den Schwierigkeiten, in die sie gestellt waren, sie zu großen Menschen hatte reifen lassen. Das ermunterte zu Identifikationen und Rückschlüssen auf den Sinn von Problemen und Hindernissen auch im eigenen Leben.

Das Aufwachsen im Internat⁸ und dann später noch viel massiver und existentieller das Soldatenleben und der Kriegsalltag forderten von den Jungen zahlreiche Triebverzicht und Entbehrungen. Die religiöse Bindung unterstützte die Ich-Synthese insofern, als sie den Einschränkungen und Opfern über den situativen Kontext und die diesseitige Zweckrationalität hinaus eine transzendente Bedeutung gab: vor Gott ist nichts umsonst; was aus Liebe zu ihm ertragen wird, bringt vielmehr Segen.

Pater Kentenich förderte diese Glaubenshaltung in den Jungen durch sein Wort und Beispiel und gab ihrer psychischen Gesundheit damit einen starken Rückhalt. Denn wie Erikson aufweist, sind es nicht Entbehrungen als solche, die neurotisierend wirken, sondern der Mangel oder Verlust an Sinnhaftigkeit dieser Versagungen (vgl. Erikson 1991, S. 243).

c) Identität durch Bestärkung des Urvertrauens

Erikson hat auf das Gefühl eines Urvertrauens als Grundstein der vitalen Persönlichkeit aufmerksam gemacht. Es ist Thema und Krise der frühesten psychosozia-

8 Abgesehen von allem, was mit der Einordnung in die strenge Internatsdisziplin und der Ferne von zu Hause verbunden war, herrschten im Studienheim seit Kriegsbeginn empfindliche Lebensmittelknappheit und Mangel an Heizmaterial.

len Entwicklungsphase, wo sich an der Qualität der Mutter-Kind-Beziehung entscheidet, ob im werdenden Ich Mißtrauen oder ein Gefühl des Sich-verlassen-Dürfens dominiert, und zwar «in bezug auf die Glaubwürdigkeit anderer wie die Zuverlässigkeit seiner selbst» (Erikson 1980, S. 62).

«Das Grundvertrauen in eine Gegenseitigkeit ist jener ‚Uroptimismus‘, jene Annahme, daß ‚jemand da ist‘, ohne den wir nicht leben können» (Erikson 1989, S. 129). Hier liegt Erikson zufolge die ontogenetische Basis der Religion. Denn die Religion bestätigt und rekonstruiert die frühesten Erfahrungen von Verlässlichkeit und Einssein. Indem sie an diesem allerersten Identitätserleben anknüpft, ermöglicht sie auch auf höherer Ebene Vertrauen in andere und sich selbst. Die Ich-Stärke der Hoffnung bezieht daraus ihre wesentliche Kraft. Die Religion «bietet dem Menschen durch Rituale eine periodische, kollektive Wiederherstellung des Vertrauens, die beim Erwachsenen zu einer Kombination von Glaube und Wirklichkeitssinn heranreift» (Erikson 1988, S. 78).

Bei seiner Arbeit mit den Jungen praktizierte Pater Kentenich besonders eine spezifische Art der Gottverbundenheit: den Anschluß an Maria. Seine theologische Basis dabei war das allgemeine katholische Glaubensgut, das in der Mutter Christi die Mutter aller Christen ehrt und in ihr, der ersten und einzigartigen Christin, das Leitbild jeder christlichen Existenz anerkennt. Er nahm wahr, wie diese Stellung Marias in der Glaubenswelt sich mit psychologischen Vorgängen verbindet. Er machte die Entdeckung, daß die Marienverehrung pädagogische Relevanz besitzt und einen eigenen Lebens- und Erziehungswert darstellt.

Wie Erikson gezeigt hat, baut die Stabilität einer wachsenden Identität auf der gesicherten Gewißheit einer ursprünglichen Polarität des Selbst mit dem mütterlichen Urgrund auf (vgl. Erikson 1989, S. 128). Er zieht seinerseits die Parallele zur Marienverehrung: «Das innere Licht der Mutter-Kind-Welt, das die Madonnendarstellungen als so ausschließlich und sicher vermittelt haben ..., darf tatsächlich nicht aufhören, durch das Chaos vieler Krisen hindurch zu leuchten, seien es zufällige oder Reifekrisen» (Erikson 1966, S. 106).

Im Sinn der beschriebenen Harmonie zwischen Gott und Mensch kann man sagen: Maria bestätigt als Muttergestalt tiefliegende Grunderfahrungen und bindet sie quasi an die Transzendenz an. Pater Kentenich beobachtete, wie den Jungen die Immanenz Gottes dadurch erfahrbar wurde. Als menschliche Veranschaulichung des mütterlichen Prinzips in Gott verhindert Maria, daß der Gottesgedanke sich in Abstraktheit und Ferne verflüchtigt (vgl. Kentenich 1978 b, S. 76).

Die Hinführung zu Maria, wie Pater Kentenich sie vollzog, bedeutete zudem für die Jungen mit defizitären Primärerfahrungen eine Chance, Grundvertrauen nachzuerleben und – über die personale Vermittlung von J. Kentenich – an der Gottes-

mutter Maria einen gefühlsmäßigen Begriff von Vertrauenswürdigkeit, Geborgen- und Bejahtsein zu bekommen.

Für die älteren Jungen, die entwicklungsgemäß vor allem nach Ablösung von Bevormundung und nach Erwachsensein strebten, wurde die himmlische Mutter in der kleinen Kapelle zur stillen Anlaufstelle in inneren Nöten und Hilflosigkeiten, die man coram publico natürlich nicht so gern merken lassen wollte (vgl. Kentenich in Kastner 1952, S. 208 f.).

Erikson hat auf die erneuernden und stärkenden Kräfte aufmerksam gemacht, die in einer solchen partiellen Regression wirksam werden können (vgl. Erikson 1989, S. 292).

Auch auf den Vorbildcharakter Marias legte Pater Kentenich großen Wert. Wie er gern hervorhob, bezeugen die biblischen Szenen Maria als persongewordene vertrauende wie tatkräftige Hingabe an Gott und als die Ansprechbarkeit des Menschen dem Göttlichen gegenüber schlechthin (vgl. Kentenich 1978 a, S. 252). In der Identifikation mit ihr geschieht «Lebensübertragung» (Kentenich 1978 b, S. 56) von Maria auf den Christen, und dies vermag Wege zu urpersönlichem Vertrautwerden mit Gott zu bahnen. Darin liegt Pater Kentenich zufolge eine spezifische «Kraftentfaltung» (Kentenich 1971, S. 174) für das Individuum.

Auch nach Eriksons Analyse ist dem Religiösen ein Potential immanent, das Lebensangst erlösen und Raum für positive Lebensbejahung schaffen kann, weil es Hoffnung und Zuversicht über die diesseitige Existenz hinaus auch in den Bereich des Unwißbaren aktiviert (vgl. Erikson 1989, S. 130).

Die persönliche Beziehung zu Gott durch Maria, die sich in den Jungen über die Begleitung von J. Kentenich und die Gruppenarbeit der Kongregation entwickelte, wurde für etliche in der Tat ein starker Halt in Konfliktsituationen ihres Lebens.

Bei der Tagung 1931 gab Pater Kentenich anhand von Briefmaterial aus den Kriegsjahren (vgl. Kentenich 1972, S. 335-351) einen Einblick, wie einige der jungen Leute zum Beispiel unvermeidbare persönliche Kontingenzerlebnisse bewältigten: wo die Ideale und das Selbstvertrauen Schiffbruch erlitten hatten, Enttäuschungen an sich selbst, Schuld und Versagen das seelische Gleichgewicht ernst zu erschüttern drohten, stärkte die Anlehnung an Maria die integrierenden Ich-Kräfte. Das aufgebrochene Minderwertigkeitsgefühl und Ohnmachtserleben fand in ihr ein gütiges und mächtiges Gegenüber, dem man sich kindlich anvertrauen darf, vor dem man sein Gesicht nicht zu verstecken braucht, dessen barmherziges Verstehen und Zugeneigtsein Scham und Selbstzweifel heilen. Das Bewußtsein, von einer höheren Macht, die gerecht sowie gut ist, gehalten und bejaht zu sein, schafft ein inneres Klima, in dem Grenzerfahrungen nicht verdrängt zu werden brauchen. Ein angstfreierer Umgang mit Schuld wird ermöglicht.

In dem ehrlichen Anerkennen und Aussprechen von eigener Schuld und Schwäche hat Pater Kentenich eine wichtige Bedingung für die seelische Gesundheit gesehen (vgl. Kentenich 1978 a, S. 179). Erikson bestätigt: «Das Leugnen des Unvermeidlichen kann nur ein Gefühl von geheimer, unkontrollierbarer Schlechtigkeit vertiefen. Die Antwort liegt im Vermögen des Menschen, eine Ordnung zu schaffen, die seinen Kindern ein diszipliniertes *und* tolerantes Gewissen ermöglicht, und eine Welt zu errichten, in der sie bejahend handeln können» (Erikson 1989, S. 291).

Indem der numinose Bezugspunkt Maria einerseits als Leitbild unumstößliche Normen und Wertmaßstäbe repräsentiert, andererseits als Mutter die göttliche Liebe und Barmherzigkeit veranschaulicht, vermag die Identifikation mit ihrer Person jene seelische Atmosphäre zu schaffen, die Erikson als disziplinierten wie toleranten inneren Lebensraum postuliert.

Literaturverzeichnis

(Die Zahlen in Klammern geben das Entstehungsjahr an)

- Erikson, E. H.: Einsicht und Verantwortung. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse (1964). Stuttgart 1966.
- Erikson, E. H.: Kinderspiel und politische Phantasie. Stufen der Ritualisierung in der Realität. Frankfurt/M. 1978.
- Erikson, E. H.: Identität und Lebenszyklus (1959). Frankfurt/M. ⁶1980.
- Erikson, E. H.: Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel (1968). München 1988.
- Erikson, E. H.: Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie (1958). Frankfurt/M. ⁴1989.
- Erikson, E. H.: Kindheit und Gesellschaft (1950). Stuttgart ¹⁰1991.
- Fend, H.: Identitätsentwicklung in der Adoleszenz. Bern 1991.
- Kastner, F.: Unter dem Schutze Mariens. Untersuchungen und Dokumente aus der Frühzeit Schönstatts 1912-1914. Limburg ⁴1952.
- Kentenich, J.: Marianische Erziehung. Pädagogische Tagung (1934). Bearb. v. F. Lüttgen. Vallendar/Schönstatt 1971.
- Kentenich, J.: Ethos und Ideal in der Erziehung. Wege zur Persönlichkeitsbildung. Vorträge der jugendpädagogischen Tagung (1931). Bearb. von M. E. Frömbgen. Vallendar/Schönstatt 1972.
- Kentenich, J.: Grundriß einer neuzeitlichen Pädagogik für den katholischen Erzieher. Vorträge der pädagogischen Tagung 1950. Bearbeitete Nachschrift. Bearb. v. M. E. Frömbgen. Vallendar/Schönstatt ²1978 a.
- Kentenich, J.: Daß neue Menschen werden. Eine pädagogische Religionspsychologie. Vorträge der pädagogischen Tagung 1951. Bearbeitete Nachschrift. Bearb. v. M. E. Frömbgen. Vallendar/Schönstatt ²1978 b.
- Marquard, O.: Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz – Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion. In: Marquard, O., Stierle, K. (Hg.): Identität. München 1979, S. 347-369.

«Atme in mir!»

Ein Gebet als Wegskizze

Das dem hl. Augustinus zugeschriebene Gebet «Atme in mir, du Heiliger Geist» reiht nicht nur fünf Bitten aneinander, sondern zeigt einen inneren Weg auf.

*Atme in mir, du Heiliger Geist,
daß ich Heiliges denke.*

Der Atem fließt in uns Tag und Nacht. Ganz unterschiedlich kann das Atmen sein: befreit oder beengt, leicht oder beschwert, lichtvoll oder dunkel, wie von selbst strömend oder mühsam ziehend, sanft oder keuchend. Mit welchen Gedanken und Gefühlen schlafe ich ein oder wache ich auf? Lebt in mir Bitterkeit oder Fröhlichkeit, wohnen in mir finstere Gedanken oder fließt da eher Licht? Tag und Nacht, bewußt und unbewußt möge der gute Geist Gottes in uns atmen und die innere Atmosphäre bestimmen. Aus dem Innern kommen die Gefühle, die Anregungen und Gedanken, die unser Denken und Handeln bestimmen. Nicht von außen, sondern von innen kommt Gutes oder Böses, Heiliges oder Gottfeindliches. Nur Gottes Geist kann diese Tiefen erreichen und läutern.

*Treibe mich, du Heiliger Geist,
daß ich Heiliges tue.*

Der gute Wille und die guten Gedanken allein sind nicht genug. Viele denken und sagen: Man müßte, man sollte! Aber nichts geschieht. Auch fromme und gute Gedanken bleiben wirkungslos, wenn sie nicht umgesetzt werden. Der Schritt vom Gedanken zur Tat ist groß. Dazu braucht es eine starke Kraft, eine Entschiedenheit, die wir von Gott erbitten: Treibe mich, heiliger Geist! Es ist die Dynamik und Schöpferkraft Gottes selbst, an der wir Anteil erbitten. Durch diese Kraft wurde das Wort Gottes leibhaftig Mensch. Der Schritt vom Denken zum Tun ist schöpferisch. Oft braucht es vor allem den ersten Schritt, den Anfang. Das Gute und Heilige will getan werden, wenigstens in einem konkreten Zeichen.

*Locke mich, du Heiliger Geist,
daß ich Heiliges liebe.*

Das Tun kann noch äußerlich und mürrisch sein. Solange es nur vom Willen und Bemühen bestimmt ist, fehlt noch die Freude daran. Viele Menschen bemühen sich um das religiöse Leben, aber sie finden oft nicht wirklichen Geschmack daran. Locke mich, heiliger Geist, daß ich Heiliges liebe! Wir bitten Gottes Geist, daß wir tiefer entdecken, worum es wirklich geht. Er weckt dann eine Vorliebe für das Gute und das Geistliche, eine Sympathie für alles, was von Gott kommt. Solches Christsein macht Freude, es ist von Freiwilligkeit und Großzügigkeit geprägt. Es ist Geschenk des Geistes, der lockt und wirbt, bis wir den Ruf der Liebe gehört haben und Liebhaber des Heiligen geworden sind.

*Stärke mich, du Heiliger Geist,
daß ich Heiliges hüte.*

Manche Begeisterung und Liebe sind wie ein Strohfeuer. Noch ist die erste Liebe nicht durchgehalten und bewährt. Das Durchtragen braucht eine Kraft, die unser eigenes Vermögen oft zu übersteigen scheint. «Stärke mich, du Heiliger Geist, daß ich Heiliges hüte.» Es geht nicht um ein starres Festhalten, sondern um ein liebendes Bewahren, um ein Bleiben in der Liebe. Der Geist Gottes schenkt diese Stärke, zum Beispiel wenn es um die Treue zum Durchhalten in einer Lebensentscheidung oder Berufung geht. Die unverratene Treue gehört zum Größten, wozu ein Mensch von Gott befähigt wird.

*Hüte mich, du Heiliger Geist,
daß ich das Heilige nimmer verliere.*

Wer steht, sehe zu, daß er nicht falle. Kein Mensch kann sicher sein, daß er nicht alles, was ihm heilig ist, eines Tages verrät. Hüte mich, du Heiliger Geist, daß ich das Heilige nimmer verliere! Die eigenen Verunsicherungen könnten zur Versuchung werden. Ich brauche die starke Hand, die mich hält, um nicht alles, ja mich selbst zu verlieren. Auch Jesus mußte gestärkt werden, um in der Stunde der Versuchung zu bestehen. Er nimmt Zuflucht zum Vater, als er am Kreuz zerbrochen wird. Im Vater ist seine Stärke. In der Verlässlichkeit dieser Hand sind auch wir wunderbar behütet.

R. Birkenmaier

Eine Gott-Vater-Kirche in Argentinien

Die argentinische Provinz der Marienschwestern hat 1990 beim nationalen Schönstattheiligtum in Florencio Varela eine Kirche gebaut, die Gott dem Vater geweiht ist. Das kühne Bauwerk hat von Anfang an große Aufmerksamkeit auf sich gezogen, sowohl wegen seiner Architektur wie wegen des ungewöhnlichen Weihe-Titels.

Die Architekten Serra-Valera haben *architektonisch* versucht, die Tradition der mittelalterlichen Kathedralen aufzugreifen, das aber mit modernen Stilmitteln und im Stilgefühl unserer Zeit. Das zentrale Mittelschiff mit den beiden Seitenschiffen ist ganz auf den großen Chorraum ausgerichtet, in dem sich die liturgischen Feiern um den beherrschenden Altar frei entfalten können. Die beiden Querschiffe nehmen die Kreuzform der romanischen Dome auf und verstärken den Charakter des weiten und hellen Raumgefühls. Äußerlich ist die Kirche durch einen großzügig angelegten Umgang mit dem Tagungshaus «Solaz de Maria» verbunden. Der 40 m hohe «Campanile» seitlich der Kirche gibt dem wuchtigen Gebäude einen himmelanstrebenden Charakter. Die verwendeten Baumaterialien – grauer Stein und Bänder von rosa Schiefer – geben dem Ganzen eine gewisse Leichtigkeit und nehmen gleichzeitig die Farbgebung der Umgebung auf.

Schon 1992 wurde das Bauwerk auf dem «Internationalen Forum für Religion, Kunst und Architektur» in Chicago preisgekrönt. In der Begründung heißt es: «Die Jury fand den architektonischen Komplex in zweifarbigem Stein absolut außerordentlich. Sowohl das Innere wie das Äußere beeindruckten. Das Bauwerk besticht durch seine Zeitgemäßheit, und doch besitzt es eine Monumentalität, die an die Tradition anknüpft. Das Gefühl einer großen Kathedrale stellt sich ein, aber in einem durchaus modernen Sinn.»

Ebenso auffallend ist der *Titel*, auf den die Kirche geweiht ist – es ist eine *Gott-Vater-Kirche*. Das ist liturgisch und in der Tradition christlicher Kirchenbauten ganz ungewöhnlich.

Wohl ist das Stilgesetz des liturgischen Betens in der Kirche von Anfang an patrozentrisch ausgerichtet, die Gebete richten sich an den Vater «durch Christus unseren Herrn». Gleichzeitig ist der liturgische Festkalender fast ausschließlich heilsgeschichtlich orientiert: der Weihnachtsfestkreis feiert und meditiert das Geheimnis der Menschwerdung, der Osterfestkreis die Höhepunkte des Paschamysteriums

unserer Erlösung: Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu und die Ausgießung des Heiligen Geistes. So erklärt es sich, daß es weder ein liturgisches Gott-Vater-Fest gibt noch die Praxis der Kirchweihe auf den Titel des Vatergottes.

Wie kommt es dann zu der kühnen Neuerung der Gott-Vater-Kirche? Ein Blick auf *die innere Werdeggeschichte der Schönstatt-Spiritualität* kann zeigen, wie diese Idee langsam reifen konnte. Am Anfang des originellen Heiligkeitsweges in Schönstatt stehen das Liebesbündnis mit Maria und das Marienheiligtum. Noch zu Beginn des Zweiten Weltkrieges versprach die Schönstattfamilie der Gottesmutter, als Dankesgabe für Schutz in den Kriegswirren ihr einen großen Mariendom zu bauen. Aber die Reflexion über den geistlichen Weg, den Gottes Geist die Schönstattfamilie geführt hat, bewirkte eine gewisse Umorientierung. Pater Kentenich verstand, daß in dem Weg vom ganzheitlich gelebten Liebesbündnis mit Maria zu einem Liebesbündnis mit allen drei Personen der Heiligsten Dreifaltigkeit eine Botschaft und eine Sendung beschlossen liegen. Darum wurde aus der ursprünglich geplanten Marienkirche ein Dreifaltigkeitsdom. Er sollte weithin Zeugnis geben davon, daß recht verstandene und gelebte Marienfrömmigkeit nicht – wie immer wieder befürchtet – vom echten christlichen Leben weg, sondern gerade in ein ganzheitliches christliches Leben hineinführt.

Auf einem solchen Hintergrund wird auch der ungewöhnliche Weihetitel der Gott-Vater-Kirche eher verständlich. Die unmittelbare Vorgeschichte hängt mit den ausgedehnten Reisen Pater Kentenichs durch die einzelnen Länder Südamerikas zusammen, in denen Provinzen der Marienschwestern und eine langsam wachsende Schönstattfamilie existierten. Er faßte die drei Schwesternprovinzen zu einer «Dreifaltigkeits-Assistenz» zusammen: in Argentinien war es das Vaterideal, in Brasilien stand Christus im Mittelpunkt, während in Chile der Heilige Geist im Coenaculum besonders verehrt wurde. Natürlich ging es immer um das Ganze unserer Schönstattspiritualität, aber so, daß organisch einzelne Aspekte dabei beherrschend wurden. In Argentinien war es also ganz stark die patrozentrische Ausrichtung, die dem Leben und Streben der Schwestern, aber dann auch der wachsenden nationalen Schönstattbewegung ihr Gepräge gab. Das kam besonders deutlich in der Suche nach der Landessendung zum Ausdruck, die im Aufnehmen kultureller und sozialer Prägungen der einzelnen Gliederungen schließlich formuliert wurde: „Mit Maria – Familie des Vaters“. So wird verständlich, daß die *Titelgebung der Kirche* nichts Zufälliges darstellt, sondern *aus der inneren Lebendigkeit gewachsener Glaubenserfahrung herausgewachsen* ist.

Dazu kommt, daß auf dem skizzierten Glaubensweg in Schönstatt diese Akzentuierung des Vaters sich als besonders zeitgemäß herausgestellt hatte. Parallel zur Entwicklung der Bibeltheologie, die in der Vaterbotschaft Jesu und seiner «Abba-Erfahrung» ganz neu das unverwechselbar Eigene seiner Verkündigung entdeckte,

verlief in Schönstatt die schrittweise Entdeckung ihrer geistlichen Aktualität. Schon immer hatte es die unterschiedliche Akzentuierung der einen christlichen Glaubenswelt und Frömmigkeit gegeben: in einzelnen Zeitepochen oder verschiedenen Regionen. Man denke nur an den romanischen Christus der Dome und Apsiden zum Unterschied vom gotischen Schmerzensmann, an die östliche Liturgie und Frömmigkeit zum Unterschied von unserer westlich-europäischen usw. In diesem Sinn erkannte Pater Kentenich *eine besondere Zeitaktualität der Vaterbotschaft Jesu* für unsere von vielerlei Ängsten geschüttelte Zeit «auf dem Weg in eine vaterlose Gesellschaft». Er sah darin eine besondere Herausforderung an die christliche Verkündigung. 1952 schrieb er: «In unserer Familie hat die Gottesmutter diese Aufgabe glänzend gelöst. *Der Vatergedanke* ist in ihr so stark lebendig, daß Strömungen am Werk sind, überall in unseren Heiligtümern *das Vaterauge* anzubringen und sich für *Einführung eines Gott-Vater-Festes* in der Weltkirche einzusetzen.»

In diesem Licht ist die Gott-Vater-Kirche in Argentinien ein Stein gewordenes Zeugnis und eine sprechende Botschaft.

Günther M. Boll

Buchbesprechungen

MEDJUGORJE

René Laurentin, der bekannte französische Mariologe, hat sich seit langem wissenschaftlich mit Erscheinungen, so auch mit Medjugorje befaßt (vgl. 61). 1995 hat er für alle Glieder der Kirche eine kleine Zusammenfassung des bisherigen Geschehens dort vorgelegt unter dem Titel «14 Jahre Erscheinungen».

Man erfährt, was aus den Seher-Kindern geworden ist. Der Leser wird orientiert über persönliche positive Urteile von Pilger-Bischöfen aus aller Welt und deren Ermunterung durch den Papst, der Medjugorje persönlich als Fortsetzung von Fatima versteht (vgl. 55) und als einen «Ort der Erziehung, der geistlichen Wiedererweckung für die Kirche» (108). – Sehr deutlich kommen aber auch die Gegner der Erscheinungen zu Wort, vor allem der frühere Bischof von Mostar, dessen Nachfolger im Amt und sein Generalvikar.

Den größten Raum nehmen in dem Büchlein die Berichte über die «guten Früchte» von Medjugorje ein: Wandlungen in der Pfarrei, überzeugende Bekehrungen unter den inzwischen an die 16 Millionen Pilgern, zahlreiche geistliche Berufungen, die Entstehung neuer Gemeinschaften und unzähliger Gebetsgruppen. In diesen geht es darum, daß die Pilger auch in ihren Heimatländern den Geist und die Aufträge der Gottesmutter, die sie in den Botschaften gibt, in Treue zu leben versuchen: vor allem das beharrliche Gebet um Frieden und die Verwirklichung echter Versöhnungsbereitschaft. Laurentin legt dafür bewegende Beispiele aus dem von Haß und Gewalt zerrissenen Land vor. Man erfährt von Heilun-

gen geistiger und leiblicher Art, von den weltweiten humanitären Hilfsaktionen, die über Medjugorje als Oase des Friedens mitten im Krieg möglich waren und sind. In einem Anhang sind persönliche Zeugnisse, Dokumente und Interviews mit einzelnen Seherinnen, einigen Franziskaner-Seelsorgern von Medjugorje und anderen «Beteiligten» wiedergegeben.

Da einerseits die Erscheinungen und Botschaften andauern und andererseits aufgrund der politisch vorgesehenen neuen Struktur des ehemaligen Jugoslawiens auch eine eigene Bischofskonferenz für Bosnien-Herzegowina entsteht, ist vorläufig keine Entscheidung in Sachen Medjugorje zu erwarten. Noch gilt der offizielle Text der Bischöfe vom 10.4.1991, in dem es heißt: «... Auf der Grundlage von bisher durchgeführten Befragungen kann man nicht bestätigen, daß es sich um übernatürliche Erscheinungen und Offenbarungen handelt...» (41). Das läßt vermuten, daß die Beobachtungen und Untersuchungen zu gegebener Zeit weitergehen werden. Die Franziskaner am Ort sind ebenso wie Laurentin (und viele andere Kenner der Vorgänge) der festen Überzeugung, daß der Ausgang positiv sein wird, wenn nur die Pilger den Inhalt der Botschaften überzeugend leben. Und das beginnt in der Familie. «Eure erste Gebetsgruppe ist die Familie», so sagte die Gospa (77). Das wird in Schönstatt besonders gut verstanden.

Angesichts dieses schlichten, aber instruktiven Büchleins drängen sich jedoch auch Fragen auf. Wie ist es möglich, daß der Parvis-Verlag eine derart schlechte deutsche Übersetzung (von Anny Pauli) durchgehen

läßt? Schon mit dem Zwischentitel auf dem Deckblatt beginnt die Verwunderung. Dort ist von «humanitärer Hilfe» die Rede. Und warum so viele Druckfehler im Text? Nur, um noch schneller «Letzte Nachrichten aus Medjugorje» auf den Büchermarkt zu werfen? Und das alles zum hohen Preis von 27 DM! Wie kann man von seiten des Verlages einem Theologen wie R. Laurentin eine so mangelhafte Ausführung seines kleinen Werkes zumuten?

René Laurentin: 14 Jahre Erscheinungen. Letzte Nachrichten aus Medjugorje (Parvis-Verlag) Hauteville/Schweiz 1995, 202 S., 27,- DM

Barbara Albrecht

IDENTITÄTSBILDUNG

Dies ist das Thema, unter dem Angelika Schulz aus der Perspektive eines pädagogischen Vergleichs Bezug nimmt auf den «Pädagogen Pater Josef Kentenich» und die Identitätstheorie von Erik Homburger Erikson. Letztere bildet die Ausgangsbasis für Vergleichsaspekte, die mit der frühen Tätigkeit Pater Kentenichs als Jugenderzieher, und hier speziell in der Marianischen Kongregation, in Beziehung gesetzt werden, d.h. in den Jahren 1912 bis 1918.

Einleitend wird kurz die «Identitätsproblematik» umrissen, wie sie sich derzeit sowohl in der Lebenswirklichkeit wie in der sozialwissenschaftlichen Diskussion zu Wort meldet. Hier zeigt sich, daß die Frage nach der Identitätsgenese seit den 60er Jahren zunehmend an Aktualität gewonnen hat. Ausschlaggebend dafür ist die Erweiterung des entwicklungspsychologischen Forschungsradius, der sich nicht mehr auf die Kinder- und Jugendzeit beschränkt, sondern den Gesamtlebenslauf einbezieht. Unter dieser Prämisse bleibt auch die Frage nach der Identitätsfindung und -bildung über die «Jugend-

krise" mit ihren Primärkennzeichen der «Ichverwirrung» und «Ichentdeckung» hinaus aktuell. Einer der ersten, der das lebensumspannende Thema der Identität intensiv bearbeitet hat, war E. H. Erikson.

Als Psychotherapeut in den USA und nicht zuletzt aufgrund der dortigen sozio-kulturellen Bedingungen für Individuum und Gesellschaft erkannte er, daß die gesellschaftliche Pluralität einerseits und die Mobilität des heutigen Menschen andererseits das existentielle Thema der Ich-Identität in der Personwerdung mit der Adoleszenz nicht zum Abschluß bringen. Bereits in den 50er Jahren erweiterte er die Frage nach der Identitätsfindung im Jugendalter zur Frage nach der Ich-Integrität in den sich fortsetzenden Lebensphasen über die gesamte Lebenskurve bis ins «Greisenalter». Ansätze zu dieser Sichtweise lassen sich auf die Ich-Es-Über-Ich-Theorie bei Sigmund Freud, auf die Individuationstheorie bei C.G. Jung und die theoretische Aufarbeitung der mehrdimensionalen Minderwertigkeitskomplexe bei Alfred Adler, also auf die tiefenpsychologischen Klassiker, zurückführen. Sie ergeben sich als Folgerung aus der Methode der Psychoanalyse, die Ichschädigungen im Erwachsenenalter auf vorausliegende traumatische Erfahrungen bis ins Kindesalter zurückführt.

Auf diesem voraussetzungsvollen Hintergrund hat Erikson die praktische und theoretische Frage nach der Ich-Identität und Ich-Integrität zum Hauptthema seiner Forschung gemacht, und das über die Distanz von mehr denn 40 Jahren wissenschaftlicher Diskussion auf internationalem Niveau.

A. Schulz bringt aus der Erfahrungsdichte, die das Spätwerk von Erikson kennzeichnet, in einem eigenen Kapitel einige wesentliche konzeptionelle Grundzüge zur Darstellung, die ihr für einen Vergleich mit der pädagogischen Konzeption Pater Kentenichs geeignet erscheinen. Durch die

Beschränkung auf das Erziehungskonzept Pater Kantenichs im Rahmen der Mariani-schen Kongregation zu Beginn der Grün-dung Schönstatts ergibt sich mit Blick auf das Identitätskonzept bei Erikson in der weiteren Bearbeitung des Themas eine Gegenüberstellung von sehr ungleichen Vergleichsaspekten. Offensichtlich ging es der Autorin zunächst und primär um eine Darstellung jugendgemäßer Identitätsfin-dung und deren wertorientierter pädagogi-scher Unterstützung, wie aus gelegentli-chen Hinweisen auf das eigene pädagogi-sche Umfeld in der Schönstattjugend zu entnehmen ist.

Erst auf der Meta-Ebene kommt es zu einer Vergleichsskizze, die eine kongeniale Gegenüberstellung von Pater Kantenich und E. H. Erikson ermöglicht. Dabei gehen die Aussagen bei Pater Kantenich selbstver-ständlich über die vorgegebene Vergleichs-spanne von 1912 bis 1919 und erst recht über den Erfahrungsradius als Jugendpäd-agoge weit hinaus. Dadurch zeigt sich, wie stark die Frage nach der Ich-Identität und erst recht nach der Ich-Integrität ein zentra-les Thema in der Frage nach dem «neuen Menschen» und der «neuen Gemeinschaft» und als solches der pädagogischen Konzep-tion Schönstatts ist. Das spezifische Ver-gleichszentrum liegt hier in der Idealpäd-agogik, die weder primär noch ausschließ-lich das Jugendalter betrifft, sondern – wie das Identitätskonzept bei Erikson – die gesamte Lebenszeit. Ferner kommt nach Pater Kantenich der Idealpädagogik als ori-gineller Wertepädagogik eine über das Gesamtkonzept der Schönstattpädagogik hinausreichende kulturelle Allgemeingül-tigkeit zu. Ein Vergleich der Werteskala im Identitätskonzept von Erikson zugunsten einer sich wandelnden und zugleich stabi-len Ich-Integrität über die gesamte Lebens-distanz mit dem religiös-sittlichen Werte-konzept bei Pater Kantenich läßt Überein-stimmungen von besonderer Dichte

erkennen, die durch die thematische Ver-kürzung der Studie zu wenig in den Blick kommen. Wo Pater Kantenich von einer unverzichtbaren Basisorientierung im Sinne von «Leitsternen» und «Grundsätzen» in sei-nem Erziehungs- und Bildungskonzept spricht, findet sich bei Erikson die Hervor-hebung von «Ichstärken» und «Grundtugen-den» als Sollvorgaben für eine gesunde Per-sönlichkeitsentwicklung, konkret: Vertrauen und Hoffnung, Hingabe und Treue, Bin-dung und Liebe, Generativität (b. Erikson) anstelle von priesterlicher Väterlichkeit oder Mütterlichkeit (b. Kantenich), Entsa-gung und Weisheit. Insofern verbleibt eine gewisse Diskrepanz in der angebotenen Vergleichsanalyse, weil der Vergleichshin-tergrund zu unterschiedliche Voraussetzun-gen aufweist. Der kongeniale Vergleichsbe-zug bei Pater Kantenich wäre der prakti-sche wie theoretische Forschungsradius auf der Ebene der Erwachsenenbildung, der neben den pädagogischen auch bedeut-same psychotherapeutische Erfahrungswerte einschließt, die annähernd zeitgleich mit Erikson und – wie seinerseits – sowohl auf multikulturelle Vergleiche wie auf Langzeitstudien im Erwachsenenalter bezo-gen sind. Das heißt, hier wäre die Studie noch ausbaufähig.

Die Begrenzung akademischer Prüfungsar-beiten (hier die Magisterarbeit an der Uni-versität Mainz) läßt jedoch in der Regel eine Ausweitung des Themas über den durch die Prüfungsordnung festgelegten Rahmen, erst recht über den eigenen Fach-bereich, hier der Pädagogik, nicht zu. Eine kurze Gesamtschau auf das Leben Pater Kantenichs innerhalb der Studie wie auch die Literaturhinweise im Text und im Anhang geben dem über Werk und Wirken des Gründers Schönstatts noch nicht infor-mierten Leser einen Hinweis, daß Pater Kantenich mehr war und ist als ein Internatpädagogie im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts.

Angelika Schulz: *Identitätsbildung. Der Pädagoge Pater J. Kentenich und die Identitätstheorie von Erik H. Erikson, Schönstatt-Verlag, Vallendar 1995, 144 S. 19,80 DM*

M. Erika Frömbgen

DIE IDEE VON DER WAHREN FREIHEIT

Unter diesem Titel legt Dorothea M. Schlickmann ihre Dissertation als «eine Studie zur Pädagogik Pater Josef Kentenichs» vor.

In Abgrenzung zum philosophiegeschichtlichen Kontext, in den die Freiheitsidee innerhalb der abendländischen Kultur eingebunden ist, kommt es der Autorin primär darauf an, «Grad, Intensität und Tragweite dieser Freiheit» in der pädagogischen Konzeption des Gründers Schönstatts näher zu beleuchten. Dabei geht sie den Fragen nach: «Wie sieht J. Kentenich wahre Freiheit und wogegen grenzt er sie ab? – Wie hat sich das Konzept der Freiheitserziehung in ihm entfaltet? – In welcher Form – verglichen mit anderen kontemporären Entwürfen – wird Freiheit gesehen und vermittelt?» Nicht zuletzt geht es auch um die Frage, «welcher Freiheitsbegriff dem Edukanden im Zuge eines solchen Erziehungsprozesses nahegebracht wird». Dieser Fragenkomplex führt folgerichtig in eine Problemstellung, die den «Zusammenhang zwischen Wahrheit und Freiheit» wie auch «zwischen anthropologischen Normen des Seins und eigenständigem, individuellem Selbstkonzept des Menschen» zu hinterfragen hat. Die «Verknüpfung von christlicher Religion und Pädagogik» im Erziehungskonzept Pater Kentenichs verweist zudem auf einen «Spannungsbereich zwischen überzeitlichen Werten und zeitverhafteten Wertungen, zwischen transzendenten Wahrheiten und subjektivem Erkennen und Beurteilen, zwischen verpflichtenden Geboten und Autonomie als angestrebter Selbst-

gesetzgebung des Menschen». Diesem «Spannungsbogen» sucht die Autorin mit der «Frage nach dem Verhältnis von normativer Pädagogik und Freiheitserziehung» Rechnung zu tragen.

Für die angezeigte Thematik wählt sie einen dreigliedrigen «Forschungsweg»: 1. Präsentation der Freiheitserziehung bei Pater Kentenich anhand von Quellentextanalyse und Interpretation, schwerpunktmäßig eingegrenzt auf die Jahre 1912 bis 1919; 2. Geneseforschung des Bildungsweges von Pater Kentenich in Kindheit und Jugend bis zur Priesterweihe; 3. synchronischer Vergleich mit kontemporären Erziehungsauffassungen, speziell mit den «Hamburger Versuchsschulen», also ein erstmaliger Vergleich von zwei Reformprojekten, die bislang keine direkte Berührung miteinander hatten. In einer kurzen Reflexion zum Forschungsstand der Schönstattpädagogik nennt die Autorin die bereits vorliegenden Studien von A. Menningen (1936), M. Bleyle (1965), M.E. Frömbgen (1973), H.M. Czarkowski (1973) und L. Penners (1983), distanziert sich aber davon für ihre eigene Arbeit, um ihren epochal begrenzten Forschungsradius auf die Jahre 1912 bis 1919 zu begründen.

Der erste Hauptteil (41-150) beginnt mit einer Quellentextanalyse zum Antrittsvortrag von Pater Kentenich als Spiritual 1912, der als «Vorgründungsurkunde» in den Geschichtsdaten Schönstatts markiert ist. Freiheit wird hier auf dreifache Weise thematisiert: durch den Imperativ zum freien personalen Dialog, zur freien Persönlichkeit und zur Selbsterziehung. Methoden und Termini in der Frühzeit des erzieherischen Wirkens Pater Kentenichs legen es nahe, nach der «Herkunft dieser neuen pädagogischen Impulse» zu fragen. Für die Antwort werden zahlreiche aspektbezogene Literaturvergleiche von pädagogisch und philosophisch bedeutsam gewordenen Autoren unseres Jahrhunderts erläuternd einbezo-

gen. Zudem enthält die Quellenanalyse eine ganze Anzahl von Vergleichshinweisen zu späteren, pädagogischen Aussagen Pater Kentenichs, insbesondere in seinen Pädagogischen Tagungen, so daß der enge Zeitrahmen von 1912 bis 1919 interpretativ gesprengt wird. Verweise auf Archiv- und Bildmaterial, aus denen die konkreten Bedingungen für die erzieherische Praxis in dieser Zeit erkennbar werden, geben Einblick in den pädagogischen Umbruch, von dem diese Jahre bereits gekennzeichnet sind.

Unter systematischem Aspekt wird der freie Dialog zunächst nach den Kriterien der Gleichheit und Ungleichheit gesichtet, um dann die «pädagogische Qualität des freien Dialogs» wie auch die Bedeutung desselben herauszustellen. Die Erläuterungen zur «freien Persönlichkeit» gehen von einer Begriffsklärung und «Rezeption bei J. Kentenich» aus. Bei der «pädagogischen Realisierung des Persönlichkeitsbegriffs» unterscheidet die Autorin in «Hinführung (1) zu objektivem Wertbewußtsein und (2) zu subjektivem Wertbewußtsein», um abschließend die «Bedeutung der Persönlichkeitserziehung» zu kommentieren. Dem «Primat der Selbsterziehung» wird der «Vorrang der Fremderziehung im historischen Umfeld» gegenübergestellt. Eine Erörterung der Gründe, Motivierung und Bereiche der Selbsterkenntnis und Selbsterziehung belegt zudem das «Primat der Selbsterziehung bei J. Kentenich».

Der zweite Hauptteil der Studie (151-306) entwickelt ein Porträt von Pater Kentenich, das auf die ihm von Jugend auf innewohnende Freiheitsidee bezogen ist. Dabei werden zum Teil inzwischen bekannte biographische Fakten und Details berücksichtigt wie auch zeit- und kulturbedingte Einfluß- bzw. Entwicklungsfaktoren hervorgehoben, welche die hier gewählten Zeiteinheiten wesentlich mitbestimmen haben: «Frühe Kindheit in Gymnich und Straßburg (1885-1894)», «Im Waisen-

haus in Oberhausen (1894-1899)» und «Der Bildungsgang in Ehrenbreitstein und Limburg (1899-1911)». Die Kommentierung und Bebilderung mit Zeitdokumenten und Archivmaterialien geben dem Leser einen anschaulichen Zugang zu einer pädagogischen Epoche, aus der das aktuelle Denken und Handeln auch heute noch mitbestimmt wird, ohne daß die wirkmächtigen Details immer zu erkennen sind. Die Erläuterungen dieser Genesebeschreibung mit späteren Selbstaussagen des Gründers, auch noch nicht edierten, erweitern dem Leser den Zugang zu seiner Persönlichkeit und die ihn umgebenden Enkulturations- und Individuationsbedingungen.

Unter dem Aspekt «Profilierung der Freiheitsidee» zeichnet die Verf. ihrerseits ein spezielles Porträt als «Resümee» aus dieser Entwicklungsanalyse, indem sie gleichsam auf der Beta-Ebene die Dimensionen der Freiheit anspricht, die Pater Kentenich selbst zur Präzisierung seines Freiheitsverständnisses (vor allem nach 1919) aufzeigt. Hier geht es um Freiheit als Wertbegriff und Lebensideal, als Entscheidungs- und Durchsetzungsfähigkeit, als «innere» Freiheit und um Freiheit in der Relation zu Wahrheit und Liebe. Der biographisch angelegte Hauptteil führt in einem fünften Schritt zur «Pädagogischen Umsetzung der Freiheitsidee», hier bezogen auf die Jahre seiner Tätigkeit als Spiritual im Studienheim der Pallottiner in Schönstatt (1912-1919). Als Beschreibungskategorie wählt die Autorin die der «Beziehung». In der Beziehungsstruktur läßt sich gewährte und gelebte Freiheit aufzeigen: so in der Beziehung zur Gemeinschaft, zum Erzieher, zu Gott und zum Ich. Auch in diesem Zusammenhang gewinnt der Leser Einblick in ein geschichtsträchtiges Quellenmaterial, das in dieser Weise bislang noch nicht zugänglich war oder zugeordnet wurde. Ein Aufriß der «Divergenzen im Erziehungsverständnis zwischen J. Kentenich und den

Lehrern des Studienheimes» beschließt die Dokumentation der Frühphase des pädagogischen Wirkens von Pater Kentenich, historisch markiert durch die «Hörder Tagung» 1919 und seiner Entbindung vom Amt des Spirituals zugunsten Schönstatts als wandernder Erzieher- und Erziehungsbewegung.

Der dritte Hauptteil der Dissertation (307-390) konzentriert sich auf einen «synchrone Vergleich mit dem Hamburger Reformprojekt (1919-1925)», indem zunächst das «Hamburger Modell» in seinen Grundzügen vorgestellt wird. Es geht um ein «Experiment an vier Hamburger Volksschulen mit je über sechshundert Schülern, beginnend 1919». Der für die Studie wesentliche Vergleichspunkt ist das in diesem Reformprojekt ausdrücklich erklärte Selbstverständnis von Seiten der Schule, «den Kindern viel Freiheit zu gewähren» und in der «Forderung nach einem neuen, freiheitlicheren Lehrer-Schüler-Verhältnis».

Zur Beschreibung des Hamburger Modells steht ein vielfältiges Quellenmaterial zur Verfügung, das hier bibliographisch aktualisiert und selektiv genutzt wird. Der anschließende Vergleich zum erzieherischen Wirken Pater Kentenichs kann sich letztlich nur auf die pädagogischen «Grundpostulate» beziehen, weil die konkreten Rahmenbedingungen beiderseits unterschiedlich sind. «Die wirtschaftlich arme Zeit, die schlechten materiellen Arbeitsbedingungen, die teilweise behelfsmäßige Unterbringung» wie auch die Bewährung «in der Auseinandersetzung mit ihrem unmittelbaren pädagogischen Umfeld» sind nur bedingt als «synchrone» Vergleichsansätze zu werten. Die schulpädagogischen Bedingungen einer Volksschule mit 600 Schülern, zudem in einer Großstadt wie Hamburg, und demgegenüber die elitäre Internatspädagogik im Rahmen einer gymnasialen Klosterschule zur Vorbereitung auf den Priesterberuf am Rande einer Kleinstadt lassen nur ausgewählte

Ideen- und Handlungsvergleiche mit Blick auf die Freiheitsidee zu. Dabei zeigt sich, daß «in der Gewichtung von personaler Bindung im erzieherischen Prozeß» beiderseitig «eine starke Ähnlichkeit» besteht. Dadurch kommen erstmalig deutlicher auch die konzeptionellen Aspekte der Bindungspädagogik als Ergänzung zur Freiheitspädagogik bei Pater Kentenich zur Sprache, nicht zuletzt im Sinne der Liebespädagogik, wie er sie in seinen Pädagogischen Tagungen der 30er und 50er Jahre dargelegt hat. Bei dem sich anschließenden Vergleich der anthropologischen Prämissen zeigen sich dann sehr deutlich Gleichheiten und Ungleichheiten in der Wertung des Menschen und der ihm zugesprochenen Freiheit. Bezogen auf das Freiheitsverständnis bei Pater Kentenich, werden diese «Unterschiede im Grundansatz von Freiheitspädagogik und Reformverständnis» in einer «Schlußdiskussion» nochmals präzisiert und hinterfragt. Die daraus abgeleitete definitive Schlußthese lautet: «*Unantastbare, transzendente Normen und Selbstbestimmung sind aufeinander bezogene Pole. Nur in diesem Spannungsfeld kann sich Freiheitserziehung realisieren und auf Zukunft hin tragfähig sein*» (424).

Folgt man der Autorin in ihren Ausführungen bis hierhin, so gewinnt man den Eindruck, daß die Studie mit großem persönlichem Engagement und vielen sachdienlichen Hilfen zur Quellenerschließung erarbeitet wurde. Inhaltlich gehört sie einerseits ergänzend und bereichernd in die Reihe der biographischen Arbeiten zu Leben und Wirken des Gründers Schönstatts, andererseits in die Reihe der wissenschaftlichen Studien zur Disposition seiner pädagogischen Konzeption. In der Reihe der letzteren könnte sie gleichsam als Prolog gelten, weil hier erstmalig die frühen Enkulturations- und Individuationsbedingungen für die Persönlichkeitsentfaltung des Gründers als indirekte Voraussetzungen

für sein eigenes Erziehungsverständnis ausführlich beschrieben werden, thematisch begrenzt auf den Freiheitsaspekt. Zudem bezieht sich die Studie primär auf die Entstehungsphase der pädagogischen Konzeption des Gründers Schönstatts, die aus der Retrospektive in diese eingegangen ist (vgl. Ferdinand Kastner, Alexander Menningen). Erst nach dem Eckdatum der Studie (1919) verläßt Pater Kentenich den engen Radius der spirituellen Betreuung des Studienheimes und widmet sich ausschließlich dem Auf- und Ausbau einer sich ständig ausweitenden und schließlich internationalen Erzieher- und Erziehungsbewegung im Dienste christlicher Lebensgestaltung. Hier mußte sich die Idee von der wahren Freiheit vor allem auf der Ebene der religiös-sittlichen Erwachsenenbildung entfalten und bewähren, vor allem in den Jahren des Nationalsozialismus (1933-1945) wie in der Exilszeit (1951- 1965). Die Erfahrungen aus dieser Zeit der bedrohten und verkürzten Freiheit, vom Gründer selbst jeweils neu reflexiv bedacht, fortschreitend präziser erklärt und dokumentiert, gingen kontinuierlich in die pädagogische Konzeption Schönstatts ein. Insofern ist die hier vorgelegte Dissertation eine fundierte Antwort auf die Frage: Was steht am Anfang der geschichtlichen Entwicklung der pädagogischen Konzeption Schönstatts? Sie hilft zudem das Wort des Gründers entschlüsseln, wenn er von «tragenden Ideen und treibenden Kräften» spricht, die Schönstatt in seiner Werdegeschichte bestimmt haben.

Dorothea M. Schlickmann: Die Idee von der wahren Freiheit. Eine Studie zur Pädagogik Pater Josef Kentenichs, Schönstatt-Verlag, Vallendar 1995, 481 S., 45,- DM

M. Erika Frömbgen

HEILIGE UND RELIQUIEN

Sie haben heute Hochkonjunktur. Nachdem man auch im katholischen Raum jahrzehn-

telang meinte, von ihnen schweigen zu müssen, wird jetzt in zahlreichen Publikationen und akademischen Tagungen von ihnen gesprochen und neu über sie nachgedacht. Arnold Angenendt, Professor für Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, liefert für die in der Tat notwendige Neubestimmung auf das, was der Christ eigentlich tut, wenn er selbst nach Heiligkeit strebt und Heilige sowie Reliquien verehrt, das unverzichtbare historische Material. Tatsächlich bedarf ja die theologische Reflexion immer wieder der Historie und der kritischen relecture ihrer eigenen Geschichte, will sie im aktuellen Diskurs um die Gestaltung der Zukunft nicht ihre Stimme verlieren und ihre Hoffnung preisgeben.

Angenendt holt weit aus. Was er bietet, ist die religionsgeschichtliche Rekonstruktion einer Welt, in der der heilige Mensch nicht außerhalb jeglicher Realität gesehen, sondern zu ihrem Grundbestand gerechnet, ja als die Ur- und Zielgestalt des Menschlichen selbst erfahren und ersehnt wird. Auf diesem religionsgeschichtlichen Hintergrund sucht er sodann die christliche Heiligkeit zu charakterisieren und schließlich den christlichen Heiligen selbst zu skizzieren (348-353). Dabei geht er chronologisch vor: von der Antike bis in die Gegenwart hinein.

Insgesamt weist das Buch 27 Kapitel auf. Nach einer allgemeinen Einführung, in der mittels der Fragestellung «Was ist heilig?» ein erster «religionsgeschichtlicher Aufriß» geboten wird (9-14), werden zunächst die biblischen Grundlagen für das christliche Verständnis von «Heiligkeit» erarbeitet. Doch bevor der Vf. das Neue Testament selbst aufschlägt und – erstens – nach dem neutestamentlichen Verständnis von «vollkommen», «selig» und «heilig» sowie – zweitens – nach der «Gestalt und Überlieferung Jesu» fragt (24-32), wirft Angenendt noch einen kurzen Blick auf das

antike Umfeld, um darzustellen, was denn die «Griechen, Israeliten, Lateiner und Germanen» jeweils unter «heilig» verstanden haben und wie denn bei ihnen der als «Heros» und «Gottesmensch» auftretende «Heilige» gesehen und angesehen wurde (15-23). Dabei interessieren den Autor vor allem die Gemeinsamkeiten zwischen der Person und Gestalt Jesu Christi und dem hellenistischen Verständnis vom «Gottesmenschen», dem «theios anér». Die Einzigartigkeit Jesu, die darzustellen und zu verkünden sich ja gerade das Neue Testament von Anfang an bemüht, bleibt dagegen weitgehend unberücksichtigt. Aus den Gemeinsamkeiten, so eine der Hauptthesen des vorliegenden Buches, lasse sich nicht nur die «strukturelle Verwandtschaft» zwischen dem antiken und christlichen Heilgenkult erklären, sondern auch die «gemeinsame Religionslogik» verstehen, die sich ins Mittelalter hinein fortgesetzt habe und erst in der Aufklärung verlorengegangen sei (32). Vergleichend stellt der Autor schließlich fest, daß «die Gestalt Jesu, wie sie im Neuen Testament gezeichnet wird..., die Grundgestalt des Heiligen» ist: «In ihm (Jesus) zeigt sich der Gottesmensch in gesteigerter Form» (32). Doch gerade an dieser Stelle hätte man sich von einem Theologen genauere Auskunft gewünscht, zumal hier – fast ganz nebenbei – ins Zentrum der aktuellen Auseinandersetzung um christologische Neuansätze gegriffen wird. Der Autor beruft sich hauptsächlich auf den im RAC 1983 erschienenen Artikel von H.-D. Betz, erwähnt aber nicht, daß der Begriff «theios anér» im Neuen Testament ebensowenig vorkommt wie in der Antike die Bezeichnung «Sohn Gottes» für die «Gottmenschen». Allerdings vermag der Autor mit wenigen Strichen auch dem Nicht-Theologen plausibel zu machen, was denn den antiken Menschen an Jesus so faszinierte und wie sehr die im Neuen Testament gezeichnete Heiligkeit

Jesu der allgemeinen Welt- und Gottesauffassung entgegenkam, ja als ihre «letzte Zuspitzung» (32) bezeichnet werden muß.

Nach dieser knappen biblischen Fundierung christlicher Heiligkeit und ihrer Situierung in der Religionsgeschichte wird ausführlich ihre Fortentwicklung in der christlichen Geschichte dargestellt. Dabei zeigt es sich u.a., daß in der Alten Kirche keineswegs schon alle «typoi» des christlichen Heilgenkultes auszumachen sind, daß vielmehr das Mittelalter mit seiner rund tausendjährigen Geschichte noch etliche Überraschungen bereithielt und insgesamt eine Formenvielfalt aufwies, die selbst den Kenner dieses Zeitalters zwischen Antike und Neuzeit immer wieder ins Staunen versetzt. So gibt es von Anfang an die «Gemeinschaft der Heiligen», den Blut- und den Wortzeugen (33-54), den Bekenner und Asket (55-68), dann aber auch den «vir Dei» und die «famula Dei» (69-88), die «Guten und die Besseren» (89-101), die «Doppelexistenz: im Himmel und auf Erden» (102-122), heilige Orte und heilige Zeiten (123-137) und nicht zuletzt die Hagiographie (138-148). Gerade die moderne Forschung habe sich mit diesem literarischen Genre lange Zeit schwergetan (vgl. dagegen die immer noch lesenswerte Studie W. v. Steinens über «Heilige als Hagiographen», 1967). Was sollte die kritische Forschung z.B. von den zahlreichen Wundern und Visionen der Heiligen halten? Manche Ausgaben der «Monumenta Germaniae Historica» schreckten nicht einmal davor zurück, die Wundererzählungen schlichtweg auszulassen: Doch «wir können nicht von vornherein ausschließen, daß im Umkreis der Heiligen sich Ereignisse abspielten, die über den Rahmen des üblichen Geschehens und vielleicht auch dessen, was der ‚aufgeklärte‘ Mensch heute im allgemeinen für möglich hält, hinausgingen und eben den Ruf der Heiligkeit und Auserwähltheit begründet haben», wie der

195
f., Friedrich Lotter zitierend, betont (143). Während im Mittelalter die Symbiose von allgemein Religiösem (in seiner mehr archaischen Form) und Christlichem herrscht und die «Dialektik der Hierophanie», wie Eliade es formulierte (auf den Angenendt rekurriert), den profanen Bereich unaufhörlich zurückzudrängen und schließlich aufzuheben scheint, komme es zu Beginn der Neuzeit zu einem «Bruch». Als im Spätmittelalter die Humanisten eine historische Kritik einleiteten und die Theologen einen schärferen Blick für die neutestamentliche Heiligkeit zurückgewannen, erfolgte in der Reformation ein theologischer Bruch, der sich dann in der Aufklärung zum ‚garstigen Graben‘ vertiefte.» So steht die Geschichte der christlichen Heiligkeit in dieser Zeit vornehmlich unter der Signatur von «Kritik, Ablehnung, ja Zerstörung, aber auch Selbstbehauptung» (14). Doch liegt hier wirklich ein «Bruch» vor, oder ist nicht vielmehr genau das zu beobachten, was nach der von Angenendt angeführten dialektisch verlaufenden «Religionslogik» für den Prozeß der Hierophanie gerade konstitutiv ist: Daß nämlich die ganze Religionsgeschichte, wie ja Eliade prognostizierte, in die «völlige Verschleierung des Heiligen» mündet, eine Verschleierung, die sich aber letztlich als eine «Identifikation» des Heiligen «mit dem Profanen» erweise (Ideen I,10). Diese Identifikation des Heiligen mit dem Profanen, ist sie nicht geradezu Bestandteil der Botschaft von der Inkarnation des göttlichen Logos in einem bestimmten Menschen? Könnte, so betrachtet, sich die Religionslogik nicht als «Christo-Logik» erweisen, die, wie H. U. v. Balthasar nicht müde wurde zu betonen, «für die sich nicht verschließende menschliche Einsicht wahrhaft einsichtig» ist (H. U. v. Balthasar, *Theologie der Geschichte*, 1959, 18)? In dieser Christo-Logik bedient sich ja die absolute Einmaligkeit Gottes der durch das Menschsein gege-

benen relativen Einmaligkeit, um zu erscheinen. Pater Kentenich sprach vom Parusie- oder Apparitiocharakter des Heiligen, den es wahr- und aufzunehmen und im eigenen Leben, in Kirche und Welt immer neu zum Durchbruch zu verhelfen gelte. «Letztlich wird man sagen müssen, daß Art und Möglichkeit des christlichen Heiligenbildes engstens mit dem personalen Theismus verknüpft sind: Sofern sich Gott als Herr der Welt und Freund der Menschen offenbart und über Tod und Leben hinausführt, gibt es auch seine Heiligen» (349).

Arnold Angenendt: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München (Beck) 1994, 470 S. mit 8 Abbildungen im Text und 21 auf Tafeln, 68,- DM

Manfred Gerwing

KARL LEISNER (1915-1945)

«Wie Gold im Feuer geläutert», so lautet der Titel der Biographie von René Lejeune über jenen jungen deutschen Diakon vom Niederrhein (Bistum Münster), der am Gaudete-Sonntag, am 17. Dezember 1944 – schwer lungenkrank – im KZ Dachau von einem Mithäftling, dem französischen Bischof Piquet von Clermont-Ferrand geheim zum Priester geweiht wurde. Nach der Befreiung des Lagers Ende April 1945 durch die Amerikaner kam K. Leisner nach 5 ½ Jahren schwerster Haft ins Sanatorium Planegg bei München. Dort starb er 30jährig am 12. August 1945. Am 23. Juni dieses Jahres (1996) soll er in Berlin von Papst Johannes Paul II. unter dem Titel eines Märtyrers seliggesprochen werden.

Ein Vorwort vom derzeitigen Bischof von Münster, Reinhard Lettmann, und eines von dem damaligen jungen Mithäftling Leisners, dem polnischen Diakon und späteren Bischof von Stettin, Casimir Majdanski, lei-

ten die Biographie ein. Die Fülle an Texten, die sie durchziehen, sind zumeist dem Tagebuch Leisners (geschrieben mit nur wenigen Unterbrechungen von 1927-1945) sowie seinen Briefen entnommen.

In einem 1. Teil schildert der Vf. den Jugendführer Karl Leisner; in einem 2. Teil geht es um seinen spirituellen Kampf, in dem ihm Orientierung und Hilfe zuteil wird einerseits durch den damaligen Generalpräses der katholischen Jugend Deutschlands, Ludwig Wolker in Altenberg und andererseits durch die geistlich und pädagogisch geprägte Welt Schönstatts. Hier entzündet sich seine Liebe zu Maria, die ihn nie mehr losläßt und mit Christus verbindet. In einem 3. und 4. Teil ist vom Kreuzweg Leisners und seiner Läuterung bis zum Ende die Rede.

In einem Nachwort entfaltet der Vf. in äußerster Dichte die Sendung Karl Leisners für unsere Zeit. Es ist eine Sendung geprüften Glaubens und durchgehaltener, gewinnender Freude am Glauben im Dienst der Jugend, erfüllt von Liebe zur konkreten Kirche (mit ihren vielen Wunden, die Karl Leisner klar erkannt und kritisch diagnostiziert hat). Seine Sendung ist geprägt von einem wahrhaft existentiellen Ringen um seine Berufung. Leisner läßt sich – damit verbunden – in einem ehrlichen selbstkritischen Bemühen um Heiligkeit mit Hilfe einer in Schönstatt kennengelernten festen geistlichen Tagesordnung ein auf ein Christenleben, das den Menschen organisch-ganzheitlich prägt, keine Trennung von profaner und sakraler Welt kennt (vgl. 56, 68, 104) und also alle Bereiche des Lebens umfaßt: die Liebe zu Eltern und Geschwistern, zur Heimat, zur Natur, zu Deutschland, Kontakt mit Freunden und Jugendlichen, die er in den Jahren des beginnenden NS-Regimes begeistert und begeisternd verantwor-

tungsvoll führt... Bis in die schlimmsten Zeiten im KZ bewahrt der schwerkranke Diakon seinen Vorsehungsglauben, sein inneres «Ja, Vater!» und wird doch zugleich, wie sein Tagebuch dokumentiert, zum Hiob-ähnlichen Ringer mit Gott (vgl. 193 ff.).

R. Lejeune, französischer Christ und Europäer, Lehrer und Leiter von internationalen Schulen in Straßburg, São Paulo und Genf, hat dieses Buch in brennender Nüchternheit geschrieben: angesteckt vom Feuer jenes Geistes, der diesen jungen Deutschen und Zeugen Jesu Christi erfüllt hat. Er hat dabei besonders die Christusleidenschaft Karl Leisners aufgezeigt und seinen Willen, sich immer tiefer von ihm – mit Hilfe der Gottesmutter – wandeln zu lassen zu einem brauchbaren «Instrument» (278), das die Jugend Europas anregt, zu Christus umzukehren und sich so einer neuen Evangelisation zu öffnen. Es ging Karl Leisner, wie der Vf. überzeugend heraushebt, um die «Wiedereroberung der Menschen für Christus» (287); und dies in einem Europa, das er insbesondere in der letzten Phase seines Lebens, in Dachau, als «gemartertes Europa», als «Europa der Schmerzen» inmitten der gefangenen Priester aus ganz Europa kennengelernt hat (287, 277).

Dieses Buch gehört in die Hand und inhaltlich in das Herz aller jungen Christen, die sich mühen, im Lärm und Sog unserer neuheidnischen Welt ihre Berufung zu finden und durchzuhalten. Auch für die junge Priestergeneration in ganz Europa ist diese einzige größere Leisner-Biographie eine echte Hilfe.

René Lejeune: Wie Gold im Feuer geläutert. Karl Leisner (1915-1945). Parvis-Verlag, Hauteville/Schweiz 1991, 301 S., 24,80 DM

Barbara Albrecht