

WECHSEL IN DER REDAKTION

Nach sechzehn Jahren vollzieht sich ein Wechsel in der Redaktion von REGNUM. Grund genug zum Dank. Das bisherige Redaktionsteam hat der Zeitschrift in diesen Jahren eine besondere Prägung gegeben. REGNUM versteht sich als Zeitschrift im Dienst der Schönstatt-Bewegung. Der Aufmerksamkeit auf die Zeichen der Zeit und ihrer Relevanz für die geistig-spirituelle Ausrichtung der Schönstatt-Bewegung wusste sich P. Günther M. Boll und sein Team immer verpflichtet. Dazu haben die einzelnen Redaktionsmitglieder in ihrer Weise wesentlich mit beigetragen: Frau Prof. Dr. Herta Schlosser aus ihrer philosophischen Lehrtätigkeit an der Universität Koblenz und ihrem Engagement in der Kantenich-Forschung, Frau Dr. Barbara Albrecht aus ihrer reichen Erfahrung in der theologischen Bildungsarbeit, Direktor Dr. Rainer Birkenmaier aus seiner Tätigkeit im Dienst der Berufungspastoral, P. Angel Strada aus der Perspektive eines seit langen Jahren in Europa arbeitenden Lateinamerikaners und P. Dr. Lothar Penners mit philosophisch-geistreicher Spritzigkeit. Ihnen allen sei an dieser Stelle für die langjährige Arbeit ganz herzlich gedankt.

Mit dieser Nummer beginnt ein neues Redaktionsteam seine Arbeit. Die Kontinuität wird gewahrt durch das weitere Mitdenken von P. Lothar Penners. Dr. Daniela Mohr, Pastoralreferentin im Bistum Mainz, und Dr. Joachim Söder, Mitarbeiter am Albertus-Magnus-Institut in Bonn und Lehrbeauftragter für Philosophie an der Universität Bonn und am Studienseminar Lantershofen, sorgen für den immer wieder notwendigen Generationenwechsel. Die Koordination des Teams ist Aufgabe von P. Dr. Joachim Schmiedl, Professor für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar.

Ein besonderes Anliegen ist uns der Kontakt mit den Leserinnen und Lesern. Wir möchten Sie deshalb einladen, immer wieder auf unserer Homepage (www.patis-verlag.de/regnum) vorbeizuschauen. Dort planen wir die Themen der Zeitschrift fortzuführen und zu vertiefen. Vor allem der Rezensionsteil soll dort ein zweites, aktuelleres Standbein bekommen. Die Diskussion mit Ihnen wird, so hoffen wir, im Internet-Forum einen festen Platz einnehmen. REGNUM soll auch weiterhin eine Zeitschrift bleiben, die im Dienst einer Geistlichen Bewegung steht und von da aus in einen Dialog mit den lebendigen und geistig wirksamen Kräften unserer Zeit eintritt.

Joachim Schmiedl

ZEICHEN DER ZEIT

DER FRIEDENSGIPFEL DER WELTRELIGIONEN

Joachim Schmiedl

Die Resonanz in der Presse war eher verhalten. Doch was sich am 24. Januar 2002 in dem umbrischen Städtchen Assisi ereignet hat, gleicht einer kopernikanischen Wende in der Religionsgeschichte des Planeten Erde. Vertreter von zwölf Weltreligionen und 31 christlichen Kirchen und Gemeinschaften haben eine Erklärung verabschiedet, mit der sie sich zum Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit verpflichten. Auf Einladung von Papst Johannes Paul II. trafen sich Christen, Juden, Muslime, Hindus, Buddhisten, Sikhs und Konfuzianer bis hin zu Vertretern der afrikanischen Naturreligionen, um sich auf einen Weg der Gewaltlosigkeit einzulassen.

Ein solcher Weg ist für die meisten Religionen kein selbstverständlicher. Er bedeutet eine Entscheidung und eine bewusste Weichenstellung. Viele Religionen kennen in ihrer Lehre und in ihrer geschichtlichen Entwicklung eine doppelte Linie: diejenige des Beharrens auf der reinen Lehre und dem absoluten Wahrheitsanspruch, aber auch diejenige der Toleranz und des friedlichen Miteinanders. In der Geschichte des Christentums waren die ersten Jahrhunderte, als die Christen in einem heidnischen Staatswesen in der zumindest potentiell durch Verfolgung bedrohten Minderheitensituation waren, gekennzeichnet durch eine Haltung der Offenheit für die philosophisch-lebensmäßigen Anknüpfungspunkte. Die Herausbildung der eigenen Lehre ging einher mit dem Aufgreifen der „Samenkörner der Wahrheit“ in der antiken Philosophie.

Als das Christentum jedoch zur anerkannten Religion und ab 395 zur Staatsreligion im Römischen Reich wurde, setzte sich eine andere Linie durch. 383 sprach sich der Mailänder Bischof Ambrosius vehement gegen die Wiederaufstellung der Statue der Victoria in der Senatskurie zu Rom aus; der Staat dürfe seine christliche Grundlage nicht verleugnen, Wahrheit und Irrtum könnten nicht nebeneinander Bestand haben. 385 wurde in Trier ein christlicher Bischof, Priszillian von Avila, unter den Anklagen der Ketzerei und Magie hingerichtet. In den donatistischen Auseinandersetzungen in der nordafrikanischen Kirche ließ sich Augustinus zu einer Auslegung von Lk 14,23 hinreißen, in der er das *compelle intrare* als Aufforderung zur Gewaltanwendung gegen Häretiker verstand. Diese Linie setzte sich fort und erreichte ihre traurigen Höhepunkte in den Kreuzzügen, den verschiedenen Formen der Inquisition und der Hexenverfolgung: Der wahre Glaube dürfe, ja müsse auch mit Gewalt durchgesetzt werden.

Parallel dazu entwickelte sich jedoch auch eine gewaltlose Richtung im Christentum. In besonderer Weise steht dafür der „Gastgeber“ des Friedensgipfels, der hl. Franziskus von Assisi. Lange waren es zwar nur von den Großkirchen ausgegrenzte Gemeinschaften, die sich einem solchen Weg verschrieben hatten, wie die Quäker und die Mennoniten, doch im 20. Jahrhundert nahmen, aufgerüttelt durch

die Erfahrungen der beiden Weltkriege, die Anhänger von Friede und Gewaltlosigkeit zu. Erinnerung sei hier nur an Max-Josef Metzger (1887-1944), für den Engagement in der Friedensbewegung und im ökumenischen Zueinander der Konfessionen zwei Seiten einer Medaille waren. Johannes XXIII. mit seiner Friedenszyklika *Pacem in terris* (1963) und vor allem das Zweite Vatikanische Konzil mit den Ausführungen über den Frieden und die Völkergemeinschaft (vgl. GS 77-90), aber auch über ein neues Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen führten diese Lehrentwicklung weiter. Ein entscheidender Satz steht in *Nostra aetate*, der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen: „Deshalb verwirft die Kirche jede Diskriminierung eines Menschen oder jeden Gewaltakt gegen ihn um seiner Rasse oder Farbe, seines Standes oder seiner Religion willen, weil dies dem Geist Christi widerspricht.“ (NA 5) Die Äußerungen der Päpste seit dem Konzil gehen einmütig in dieselbe Richtung: Es gibt eine kontinuierliche Friedensbotschaft des obersten Lehramts der katholischen von Paul VI., der Entwicklung als den neuen Namen für Frieden definierte, zu Johannes Paul II., der konsequent jede Gewalt als Mittel der Politik verurteilt und sich deshalb schon manches Mal gegen den Mainstream der internationalen Diplomatie gestellt hat. Die Friedenserklärung von Assisi ist der vorläufige Höhepunkt dieser Akzentverlagerung in der theologischen Ethik.

Nimmt man die Erklärung als Selbstverpflichtung aller Religionen ernst, so bedeutet es nicht nur für das Christentum, sondern auch für andere Religionen die Wiederentdeckung eigener pazifistischer Traditionen. Einer solchen Erklärung widerspricht sowohl das Talion-Prinzip der jüdischen Religion als auch eine militante und intolerante Anwendung des islamischen Gesetzes, der Scharia, im innerreligiösen und staatlichen Bereich. Auch hier gilt es, in der eigenen Geschichte nach den friedlichen Wurzeln Ausschau zu halten. Es sind vor allem die mystischen Traditionen, in denen gewaltloses Miteinander der Menschen und daraus erwachsende neue Beziehung zu Gott betont werden, im Judentum etwa der Chassidismus und im Islam der Sufismus. Diese religiösen Richtungen, die auch im Christentum in den geistlichen Aufbrüchen unterschiedlicher Art ihr Pendant haben, gilt es neu zu entdecken und als authentische Äußerungen ihrer jeweiligen Religionsgemeinschaft zu verstehen. Dann wird der vom Papst und den Vertretern der christlichen Kirchen und Weltreligionen eingeschlagene Weg fruchtbar. Denn, so die Schlussworte der Assisi-Erklärung, „in einer Welt mit immer offeneren Grenzen und immer kürzeren Entfernungen, in der die Beziehungen durch ein dichtes Netz von Kommunikation immer leichter werden, [können] Sicherheit, Freiheit und Frieden nicht durch Gewalt, sondern nur durch gegenseitiges Vertrauen garantiert werden“.

DIE SCHWERSTE DER KÜNSTE? GEDANKEN ZUR KUNST DES GUTEN STERBENS

Bernhard Sill

Die Kunst des Sterbens in Geschichte und Gegenwart

Wer sind wir Menschen? Wir Menschen sind die, die wissen, dass sie, wie es der Dichter GOTTFRIED BENN (1886-1956) einmal gesagt hat, das „Gen des Todes“ in sich tragen. Umgehen lässt sich diese Tatsache nicht. Doch wie mit dieser Tatsache umgehen? Es ist die Kunst des Sterbens, die uns Menschen dazu befähigen will und kann, einen guten Umgang mit der wirklichen Wirklichkeit unseres Todes zu haben, und über diese Kunst heißt es, sie gewinne in unseren Tagen neue Meister und neue Schüler. Wann und wo sich jedenfalls über diesen oder jenen gestorbenen Menschen sagen lässt, was der berühmteste Dichter Englands, WILLIAM SHAKESPEARE (1564-1616), in seinem Drama „Macbeth“ über die Person des Than von Cawdor sagt: „... he died / As one that had been studied in his death“ - „... er starb / Wie einer, der sich auf seinen Tod geübt“¹ -, bedeutet das: die Kunst des guten Sterbens ist dabei, wieder gekannt und wieder gekannt zu werden.

„Studium“ und „Exercitium“ der Kunst des Sterbens

So schwer sich unsere Zeit damit auch tut, sie muss es mit der schweren Kunst des Sterbens so halten, dass sie sich an diese Kunst hält. Es ist daher zu begrüßen, wenn in jüngerer und jüngster Zeit wieder ein Sinn dafür zu wachsen scheint, die (zu) lange totgesagte und totgeschwiegene Kunst des Sterbens als Kunst, die zu kennen und zu können sich lohnt, zu begreifen.

Wann und wo man sich in der Gegenwart auf das „Studium“ und „Exercitium“ der Kunst des Sterbens besinnt, wird die Frage nach dem „Ort“ dieses „Studiums“ und „Exercitiums“ stets so beantwortet, dass das Leben selbst dieser „Ort“ sei und dass es ganz entscheidend sei, damit auch tatsächlich Ernst zu machen. Wie die Geschichte lehrt, ist diese Sicht der Dinge eigentlich immer üblich gewesen. So empfahl etwa der Reformator MARTIN LUTHER (1483-1546), der sich zu seiner Zeit auch um eine „Reformation“ der Kunst des Sterbens bemühte, in seinem im Herbst des Jahres 1517 geschriebenen „Sermon von der Bereitung zum Sterben“, sich „im Leben mit des Todes Gedanken (zu) üben“, wenn der Tod „noch fern“² sei. Was er

¹ SHAKESPEARE, WILLIAM: Macbeth: Englisch und Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Barbara Rojahn-Deyk, Stuttgart 1983, 26-27.

² „Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben“. LUTHER, MARTIN: Studienausgabe. In Zusammenar-

damit sagen wollte, war, dass die Kunst des Sterbens so „ver-ort-et“ sein muss, dass ihr Sitz das Leben selbst ist.

Wenn der Dichter GOTTFRIED KELLER (1819-1890) eine der Figuren seiner Novelle „Das Fähnlein der sieben Aufrechten“ einmal sagen lässt, es zieme sich, „in kräftiger Lebensmitte zuweilen an den Tod zu denken“³, dann bringt er damit genau das auf den Punkt, was einfach als eine unaufhebbare und unaufgebbare Regel jeder Kunst des Sterbens zu gelten hat. Jemand, der dieser Sicht der Dinge nur beipflichten konnte, ist der Schweizer Psychologe CARL GUSTAV JUNG (1875-1961) gewesen. Dieser Fachmann für die Dinge des Seelischen, der sich auch dem Thema „Seele und Tod“⁴ gewidmet hat, hat immer wieder betont, dass das Reifen der Seele in der zweiten Hälfte des Lebens immer auch ein „Reif werden zum Tode“ (ELISABETH KÜBLER-ROSS) sein müsse.

Gerade unter dem Gesichtspunkt seelischer Reifung – so lautet die These der Psychologie Carl Gustav Jungs – kann und darf die Frage nach dem Leben nicht ohne die Frage nach dem Tod beantwortet werden. Mit Erreichen der Mitte seines Lebens muss der Mensch einfach wissen, dass er künftig nur der Vertraute des Lebens sein kann, wenn er auch der Vertraute des Todes ist.

Damit sagt Carl Gustav Jung auf seine Weise das, was jene, denen die Kunst des Sterbens ein wichtiges Anliegen war, stets auch gesagt haben: Die Zeit der Einübung *ins Sterben* ist nicht die Zeit, da es *ans Sterben* geht. Die eigentliche Lehrzeit der Kunst des Sterbens ist nicht die Stunde des Todes. Die eigentliche Lehrzeit der Kunst des Sterbens sind die Stunden des Lebens, in denen der Mensch „ein Einverständnis ... mit seiner Sterblichkeit“ zu erreichen sich bemüht, wie der österreichische Schriftsteller PETER HANDKE (* 1942) in seinem 1991 in Frankfurt am Main erschienenen Buch „Versuch über den geglückten Tag. Ein Wintertagtraum“ sagt.

„Wenn man es in irgendeiner Kunst zur Meisterschaft bringen will, muss man ihr sein ganzes Leben widmen.“ hat der international bekannte Psychoanalytiker und Sozialpsychologe ERICH FROMM (1900-1980) einmal gesagt. Tatsächlich verhält es sich so, und gerade jene Künste, bei denen es stets ums Ganze geht, sind dafür Beleg genug. Neben der Kunst des Lebens und der Kunst des Liebens ist die Kunst des Sterbens eine dieser Künste. Wo es jeweils ums Ganze geht, empfiehlt es sich, auch aufs Ganze zu gehen und keine halben Sachen zu machen. Es war die 1970 zur Kirchenlehrerin ernannte spanische Mystikerin TERESA VON ÁVILA (1515-1582), die sich auch als eine große Lehrerin der Kunst des Lebens, des Liebens und des Sterbens erweist, wenn sie den geistlichen Rat gibt:

„Sein Leben ganz leben,
seine Liebe ganz lieben,

beit mit Helmar Junghans, Reinhold Pietz, Joachim Rogge und Günther Wartenberg herausgegeben von Hans-Ulrich Delius, 3 Bände, Berlin 1979 / 1982 / 1983, Band 1, 230-243, 234.

³ KELLER, GOTTFRIED: Das Fähnlein der sieben Aufrechten. Novelle, Stuttgart 1984, 21-22.

⁴ „Seele und Tod“. Das C. G. Jung Lesebuch. Ausgewählt von Franz Alt, Olten und Freiburg im Breisgau 31984, 165-179.

seinen Tod ganz sterben.“

Dass diese Frau die Gabe des guten Rates besaß, ist keine Frage. Gut beraten ist daher jeder, der ihrem Rat folgt in einer Zeit, in der guter Rat teuer ist, gerade was die Dinge der Kunst des Sterbens betrifft. Und ihren Rat befolgen heißt: davon ausgehen, dass es gut ist, bei der ebenso wie die Kunst des Lebens und des Liebens schweren Kunst des Sterbens das Prinzip „Ganzheit“ nicht zu übersehen und nicht zu übergehen. Weniger als ganz wäre nicht genug.

Das Interesse an der Kunst des guten Sterbens ist stets das Interesse an der Frage, was uns Menschen dazu befähigt, einen Umgang mit unserem Tod zu haben, der guter Umgang ist. Jemand, dem es offenbar gegeben gewesen ist, einen guten Umgang mit seinem Tod zu haben, ist WOLFGANG AMADEUS MOZART (1756-1791) gewesen. Beleg genug dafür ist ein Brief, den der berühmte Komponist am 4. April 1787 in Wien seinem Vater LEOPOLD MOZART schrieb und in dem auch diese Zeilen zu lesen sind:

„Da der Tod (genau zu nehmen) der wahre Endzweck unsres Lebens ist, so habe ich mich seit ein paar Jahren mit diesem wahren, besten Freunde des Menschen so bekannt gemacht, dass sein Bild nicht alleine nichts Schreckendes mehr für mich hat, sondern recht viel Beruhigendes und Tröstendes! - Und ich danke meinem Gott, dass er mir das Glück gegönnt hat, mir die Gelegenheit (Sie verstehen mich) zu verschaffen, ihn als den Schlüssel zu unserer wahren Glückseligkeit kennen zu lernen. – Ich lege mich nie zu Bette, ohne zu bedenken, dass ich vielleicht (so jung als ich bin) den andern Tag nicht mehr sein werde. - Und es wird doch kein Mensch von allen, die mich kennen, sagen können, dass ich im Umgange mürrisch oder traurig wäre. - Und für diese Glückseligkeit danke ich alle Tage meinem Schöpfer, und wünsche sie vom Herzen jedem meiner Mitmenschen.“⁵

Wolfgang Amadeus Mozart war zum damaligen Zeitpunkt, als er diesen Brief schrieb, 31 Jahre alt und bereits in diesem Lebensalter ein glaubwürdiger Zeuge dafür, dass „Freundschaft“ mit dem Tod nicht „Feindschaft“ mit dem Leben bedeuten muss. Ganz im Gegenteil! Echte Lebensfreude klingt im Brief des Komponisten deutlich an. Für sich und sein Leben hatte der Komponist offensichtlich eine stimmige und gütige Weise gefunden, sein Leben mit dem Tod zu versöhnen, und das ging nicht auf Kosten des Lebens. So stimmt es denn wohl tatsächlich, was der Philosoph WALTER KAUFMANN (1921-1980) einmal bemerkt hat:

„Durch das Gefühl, der Tod sei fern und belanglos, werden Leben verdorben und faul. Man lebt besser, wenn man erwartet, beispielsweise mit vierzig Jahren zu sterben, wenn man sich lange vor dem zwanzigsten Geburtstag sagt: Was immer ich werde tun können, sollte ich bis dahin getan haben, und was ich bis dahin nicht getan habe, werde ich wahrscheinlich niemals tun. Man kann nicht sicher sein, dass man vierzig – oder dreißig – Jahre alt wird, aber man führt ein besseres Leben, wenn man ein Rendezvous mit dem Tod ausgemacht hat. Nicht nur die Liebe kann

⁵ MOZART, WOLFGANG AMADEUS: Briefe. Herausgegeben von Willi Reich (Manesse Bibliothek der Weltliteratur), Zürich ¹⁰1986, 332.

tiefer, inniger und leidenschaftlicher werden, wenn man erwartet, bald zu sterben, das ganze Leben wird dadurch bereichert.“⁶

Es macht doch – so die „Logik“ dieses Textes aus der Hand eines Philosophen – einen erheblichen Unterschied, ob jemand sein Leben so führt, als gäbe es den Tod nicht, oder ob jemand die Rechnung seines Lebens ganz bewusst nicht ohne die Tatsache seines eigenen Todes aufmacht. Wer wie der Philosoph Walter Kaufmann die Dinge sieht, ist jedenfalls davon überzeugt: so oft jemand sein Leben ganz bewusst im Angesicht des Todes lebt, so oft ist das Gewinn für das Leben selbst. Der Gedanke des Menschen an seinen Tod ist – so besehen – nicht nur nicht überflüssig; er ist vielmehr von unschätzbarem Wert für das Gelingen des Lebens, denn die Kraft, die davon ausgeht, ist eine dem Leben Gestalt gebende Kraft.

Todesgedanken als Lebensgedanken

Wenn das so wichtig ist, dass der Gedanke an unseren eigenen Tod kein unge-dachter, da für undenkbar gehaltener, Gedanke ist und bleibt, weil er ein für das Gelingen des Lebens eminent wichtiger Gedanke ist, dann liegt es buchstäblich nahe, darum betend immer wieder zu bitten, es möge uns gelingen, diesen Gedanken tatsächlich auch da, wo es geboten ist, zu denken. Bedienen dürfen wir uns dabei durchaus der Worte eines Psalms, und zwar der des Psalms 90,12, die einfach mustergültig sind. Sie lauten: „Lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen, auf dass wir ein weises Herz gewinnen!“

Jemand, dem sich die Wahrheit dieses Satzes elementar beglaubigt hat, ist PETER NOLL (1926-1982), Professor für Strafrecht an der Universität Zürich und ein Freund des Schweizer Schriftstellers MAX FRISCH, gewesen. Seine „Diktate über Sterben & Tod“, auf Tonband gesprochen in dem Wissen um seinen baldigen Tod sozusagen als „Log-Buch“ (MAX FRISCH) der letzten zehn Monate seines Lebens, sind Blatt für Blatt ein überzeugendes Plädoyer dafür, wie wahr doch der Satz ist, der besagt: so oft wir unsere Sterblichkeit bedenken, so oft erlangen wir auch die Weisheit des Herzens. Welche Weisheit damit gemeint sein könnte, hat sich PETER NOLL selbst wohl etliche Male gefragt. Diktiert hat er das durchaus respektable Ergebnis seines fragenden Denkens bzw. denkenden Fragens unter dem Datum des 6. Februar 1982 in Gestalt dieser Punkte:

„1. Die Zeit wird wertvoller, viel wertvoller als Geld, um auf den dummen Vergleich anzuspielen (Zeit ist Geld). Zeit ist alles, Geld ist nichts. (...)

Du wirst gegenüber den zahllosen Möglichkeiten des Lebens selektiver sein und nicht einfach diejenigen akzeptieren, die konventionell z. B. zur steileren Karriere führen, oder, wenn du schon ziemlich weit oben bist, nicht Amt auf Amt

⁶ KAUFMANN, WALTER: *The Faith of a Heretic*, Garden City – New York 1961, dt.: *Der Glaube eines Ketzers*. Die Übersetzung besorgten Bernhard Mieke und Alfred Zeller; sie wurde vom Verfasser durchgesehen., München 1965, 388.

häufen, nur um überall dabeizusein. Dies ist die vertane, verlorene Zeit, nicht diejenige, die jemand bei einer Frau verbringt oder in Gesprächen mit Freunden. Auf der anderen Seite wirst du weniger Aufgaben auf später verschieben, du wirst nicht ins System passen, nicht übereinstimmen mit dem, was von dir erwartet wird von denjenigen, die das System am Funktionieren erhalten. Zugleich wirst du fragen: Was habe ich vernachlässigt? Was sollte ich mehr pflegen? Was gäbe mehr Sinn? Welche Momente habe ich zuwenig genützt, welche sollte ich mehr nützen? (...)

2. Sehen wir das Leben vom Tode her, werden wir freier, vieles wird leichter, manches intensiver. Etwas zum letztenmal sehen ist fast so gut, wie etwas zum erstenmal sehen. (...)

3. Das Verhältnis zu den anderen wird anders. Daran kannst du so kurz vor dem Tode nicht viel ändern.

Aber vorher. (...)

Geduldiger werden, wo du zu ungeduldig warst, ruhiger, wo du zu unruhig warst, offener und härter, wo du zu nachgiebig und anpassungswillig warst.

Leider finde ich nur banale Sätze: man hört auf, den Dingen nachzurennen; man wird genügsamer, ... man lässt sich nicht mehr einspannen, vermarkten, verterminieren, bis der Terminkalender voll ist.⁷

Was Peter Noll da diktiert hat, will ganz bewusst ein kleiner „exegetischer“ Kommentar sein zur großen Wahrheit des Psalms 90,12, die in die gebetete Bitte „Lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen, auf dass wir ein weises Herz gewinnen!“ gefasst ist.

„Ein Buch ist für mich eine Schaufel, mit der ich mich umgrabe“, hat der Schriftsteller MARTIN WALSER (* 1927) einmal gesagt. So gewiss das nicht für jedes Buch gelten kann, so gewiss gilt es für das Buch, das die „Diktate über Sterben & Tod“ des Schweizer Gelehrten Peter Noll enthält. Denn dieses Buch ist bestens geeignet, dass wir uns damit umgraben und dabei auch jene Wahrheit wieder ausgraben, die den Satz des Psalms 90,12 als Grundsatz einer Kunst begreiflich werden lässt, die dann gleichermaßen Kunst des Lebens und Kunst des Sterbens ist.

Todesperspektive als Lebensperspektive

Es war der Vater des abendländischen Mönchtums, der heilige BENEDIKT VON NURSIA (um 480-547[?]) – er gilt übrigens als Patron für eine gute Sterbestunde –, der in seiner Ordensregel unübersehbar auch den Satz geschrieben hat: „Mortem cotidie ante oculos suspectam habere.“ – „Den drohenden Tod sich täglich vor Augen halten.“⁸

⁷ NOLL, PETER: Diktate über Sterben & Tod mit Totenrede von Max Frisch, Zürich 1984, 81-84.

⁸ Die Benediktusregel. Lateinisch-Deutsch. Herausgegeben von P. Basilius Steidle OSB, Beuron 1980, [RB 4,47] 72-73.

Ein Leben, das sein Ende im Blick hat, – das soll das Leben des Mönchs nach dem Willen des heiligen Benedikt sein. Und weil dem so sein soll, sollen sich die Mönche Tag für Tag darin üben, dem Gedanken an den Tod tagtäglich einen festen „Sitz im Leben“ einzuräumen. Dass da, wo dem Gedanken an den Tod Raum gegeben wird im Leben, dies keineswegs zum Schaden des Lebens erfolgt, war sich der große Ordensgründer unerschütterbar gewiss. Und wer diese Gewissheit teilt, sollte nicht damit warten, die benediktinische Lebensregel, die uns dazu anleiten und anhalten will, den dem Gelingen des Lebens dienlichen Gedanken an den Tod als „regel“-mäßige tagtägliche Übung zu pflegen, zu befolgen.

Dass es dem Leben selbst buchstäblich gut tut, wenn der Gedanke an den Tod uns zur guten Gewohnheit geworden ist, haben die „Meister“ der Kunst des Lebens und des Sterbens immer wieder betont. So ist denn auch die geistliche Substanz dieser Lebensregel, die der heilige Benedikt als eine von jedem Mönch ein- und auszuübende begriffen sehen will, eine Substanz, die keineswegs nur für das Leben benediktinischer Mönche Gültigkeit besitzen sollte. Wem das Gelingen der Kunst des Lebens und des Sterbens nicht gleichgültig ist, der tut jedenfalls gut daran, der aus benediktinischem Geist stammenden Lebensregel gemäß den täglichen Gedanken an den Tod nicht zu unterlassen, ihm einen Stammplatz in der Welt seiner Gedanken reserviert zu halten.

Wer immer es gewesen ist, der den Merkvers „Quidquid agas, bene agas, et in omnibus respice finem!“ – Was immer du tust, tu es gut und behalte bei allem das Ende im Blick!“ –, gedichtet hat, er hat damit einen Maßstab zu Papier gebracht, der sich durchaus in einer gewissen „Wahlverwandschaft“ zur besagten Lebensregel aus der „Regel“ des heiligen Benedikt befindet und als ein echter und wahrer Lebensmaßstab gelten kann, dessen Stimmigkeit und Gültigkeit außer Frage steht. Leben mit dem Ende im Blick – das heißt: gültige – da end-gültige – Maßstäbe für das eigene Leben zu gewinnen. Gültig im Leben kann letztlich ja nur das sein, was auch endgültig sein kann, und so ist auch das kein gültiger Lebensmaßstab, der nicht endgültiger Lebensmaßstab wäre.

Die großen „Lehrer“ der Einheit der Kunst zu leben und der Kunst zu sterben lassen uns immer wieder wissen: einzig das Leben, das den Tod bedenkt, gewinnt Maßstäbe, die als endgültige Maßstäbe das Leben dann gewiss zu seinem Besseren formen. Tatsächlich ordnet sich dem, der den Blick auf sein Leben aus der Perspektive seines Todes wagt, das Leben in einer Weise, die sich früher oder später unbedingt auszahlt. Der freie Blick auf den Tod macht den Blick frei für das, was in unserem Leben als einem Leben gezählter Tage wirklich zählen soll. Die „regel“-mäßige Übung, die Dinge des Lebens nicht ohne den Blick auf den Tod zu sehen, sorgt definitiv dafür, dass manches ein anderes Gesicht und auch ein anderes Gewicht bekommt. Denn nicht nur vielleicht sind die Farben der Wirklichkeit, die sich im Licht des Todes zeigen, die wahren Farben der Wirklichkeit. Die wahre „Hierarchie“ der Dinge unseres Lebens wird uns geschenkt, wenn wir bereit sind, unser Leben im Licht des Todes zu leben.

Wo und wann das Leben so in den Todesbezug gestellt wird, wirkt sich das grundlegend auf die einzelnen Dinge des Lebens aus. Dinge, die bislang Nebensache waren, sind jetzt möglicherweise Hauptsache, und Dinge, die bislang Hauptsache waren, jetzt möglicherweise Nebensache. So wird dafür gesorgt, dass das Primäre auch wirklich das Primäre ist wie das Sekundäre das Sekundäre und das Tertiäre das Tertiäre und so die rechte Reihenfolge der Dinge unseres Lebens – was gehört an die erste, was an die zweite und was an die dritte Stelle usw. usf. – gesichert und gewahrt ist. So kommt es unter dem Blickwinkel der Todesperspektive im Leben dieses oder jenes Menschen so nicht unbedingt zu einer „Umwertung aller Werte“ (FRIEDRICH NIETZSCHE), so doch zu einer Umwertung bestimmter Werte, was dann etwa dazu führt, dass die Werte, die bislang ganz oben auf der Werteskala standen, einen Platz weiter unten einnehmen.

Welche Dinge des Lebens wirklich Gewicht haben und welche nicht, zeigt sich dem, der sie auf die Waagschale des Todes legt. Die Gewichte der Waage des Todes sind so geeicht, dass sie die wahren Wichtigkeiten des Lebens erkennen lassen. Die Waage des Todes schenkt dem, der die Dinge seines Lebens darauf wiegt, den unbestechlichen Blick dafür, ob er sie richtig gewichtet oder nicht. So bietet sich jedem, der sie ergreifen will, die Gelegenheit, die großen Dinge des Lebens wirklich groß und die kleinen Dinge des Lebens wirklich klein sein zu lassen und so die Proportionen des Lebens sich zu stimmigen Proportionen entwickeln zu lassen.

Die Kunst des Lebens gewinnt sich demnach überhaupt erst dann, wenn sie den Gedanken an den Tod nicht ausblendet, wenn sie den „Endpunkt“ des Lebens, der der Tod ist, als „Bezugspunkt“ der Dinge des Lebens sich immer wieder gegenwärtig hält und holt, damit, was die Rangfolge der Wertigkeiten unseres Tuns und Lassens betrifft, das Oberste auch wirklich nach oben und das Unterste auch wirklich nach unten gekehrt ist.

Wenn die Kunst des Lebens gekannt und gekonnt ist als die Kunst, deren Maßstäbe im Licht des Todes gewonnene Maßstäbe sind, dann ist damit bereits gewährleistet, dass sie eo ipso auch Kunst des Sterbens ist, denn welches Leben dürfte vertrauter mit dem Tod sein als das, dem der Tod als die dem Leben maßgebende und damit maßgebliche Macht längst vertraut ist?!

Verbürgt und verbrieft ist damit die untrennbare Einheit der Kunst des Lebens und der Kunst des Sterbens, und so ist auch die Regel „Lebe, wie du, wenn du stirbst, / Wünschen wirst, gelebt zu haben.“, wie sie der Dichter CHRISTIAN FÜRCHTEGOTT GELLERT (1715-1769) in seinem „Vom Tode“ betitelten Gedicht ausspricht, gleichermaßen eine Regel, die die Einheit der Kunst des Lebens und der Kunst des Sterbens zum Thema hat. Die Lebensweisheit, die diese Lebensregel in sich birgt, ist die, dass es sich durchaus empfiehlt, da, wo wir Entscheidungen zu treffen haben, bei denen es dann doch um entscheidende Dinge unseres Lebens geht, durchaus einmal auch an unseren eigenen Tod zu denken. Denn einzig die Entscheidungen, mit denen man einmal auch gut sterben kann, sind letztlich Entscheidungen, mit denen man auch gut leben kann.

Jemand, der die da waltende „Dialektik“ in bestechender Klarheit gesehen hat, ist der heilige IGNATIUS VON LOYOLA (1491-1556) gewesen. Sein geistliches Vermächtnis, wie es uns in der Gestalt seiner „Geistlichen Übungen“ überkommen ist, weiß in der Tat auch Beachtenswertes über die „Übung“ zu sagen, die jeweiligen Stunden wichtiger existentieller Entscheidungen mit der Stunde des Todes zu verknüpfen. Die Nr. 186 seiner „Geistlichen Übungen“ lautet denn auch so: „Als wäre ich in der Todesstunde, bedenke ich die Form und das Maß, das ich hinsichtlich der jetzigen Wahl wünschte eingehalten zu haben; und danach richte ich mich und treffe im ganzen meine Entscheidung.“⁹

Ignatius von Loyola war sich bewusst: Entscheidungen, die eine gewisse existentielle Tragweite haben, müssen, so „subjektiv“ sie auch sind, dennoch „objektiv“ gefällt werden, was besagen soll: sie dürfen nicht aus schwankenden „subjektiven“ Beweggründen wie den „Irrungen (und) Wirrungen“ (THEODOR FONTANE) einer Stimmung, in der wir uns gerade befinden, getroffen werden, die eben jene „Objektivität“ nicht gewährleisten, die es dabei eigentlich unbedingt braucht. Guter Rat, der dazu taugt, „objektive“ existentielle Entscheidungen zu ermöglichen, ist gewiss teuer. Wer guten Rat in dieser Sache suche, sei – so der heilige Ignatius von Loyola – gut damit beraten, sich den Tod gewissermaßen als „objektiven“ Ratgeber zu nehmen, denn der Rat des Todes sei immer guter Lebensrat.

Einzig das, wo wir sicher sind, dass es auch noch in der Stunde unseres Todes zählen wird, soll das sein, was zählt, wenn wir existentielle Entscheidungen unseres Lebens treffen. Schließlich gewinnen wir so und nur so eine Perspektive, bei der das Ganze des Lebens in den Blick kommt. Wie möchte ich, wenn ich mich in der letzten Stunde meines Lebens befinde, wollen, mich in der Stunde meines Lebens, in der ich mich jetzt befinde, entschieden zu haben? Dass wir uns bei wichtigen existentiellen Entscheidungen unseres Lebens darin üben, uns so zu befragen, gerade auch dafür will Ignatius von Loyola jeden, der sich für seine „Geistliche(n) Übungen“ interessiert, gewinnen. Der existentielle Gewinn, der sich dem schenkt, der die Todesperspektive wählt, damit er bei den fälligen existentiellen Entscheidungen seines Lebens die richtige Wahl trifft, ist der, dass die Gestalt des Lebens, die sich dann ausprägt, eine Gestalt ist, mit der man ebensogut, wie man mit ihr leben kann, einmal dann auch sterben kann, womit die Einheit der Kunst des Lebens und der Kunst des Sterbens ein weiteres Mal belegt und bezeugt wäre.

Todessinn als Lebenssinn

Es ist gewiss nicht auf das Konto des Zufalls zu buchen, dass in Geschichte und Gegenwart die „Meister“ der Kunst des Lebens und der Kunst des Sterbens stets die Einheit beider Künste bestätigt und bekräftigt haben. Wenn ein Liedermacher

⁹ IGNATIUS VON LOYOLA: Die Exerzitien. Übertragen von Hans Urs von Balthasar (Sigillum), Einsiedeln 1990, 48.

wie der 1947 in München geborene KONSTANTIN Wecker ein Lied singt, das die Zeile hat: „Ich hab zum Sterben kein Talent und bin fürs Leben kaum begabt.“, dann klingt das wie die „Negativvariante“ zu der „Positivvariante“, die jener Satz beherbergt, den der Hagiograph SULPICIUS SEVERUS (um 360 – um 420) einmal über den heiligen MARTIN VON TOURS (316/317-397), dessen Fest die katholische Kirche am 11. November feiert, gesagt hat und der lautet: „Qui nec mori timuit, nec vivere recusavit!“ - „Er fürchtete sich nicht zu sterben, und er weigerte sich nicht zu leben.“

Was immer der Grund dafür war, den Bischof von Tours als Heiligen zu verehren, Grund genug dafür wäre bereits seine Weise zu leben und seine Weise zu sterben. Was sein Biograph Sulpicius Severus über ihn schreibt, berechtigt ohne jeden Zweifel dazu, in Martin von Tours den Heiligen der Einheit der Kunst des Lebens und der Kunst des Sterbens zu sehen. Denn dieser Mann war jemand, dem es offensichtlich gelungen war, die Einheit beider Künste durch sein gelebtes Leben exemplarisch sichtbar werden zu lassen. Spekulationen darüber sind erlaubt, wie es sich verhält mit Furcht gegenüber dem Tod und Weigerung gegenüber dem Leben, welches Bedingungsverhältnis da gegebenenfalls waltet.

Wer darüber spekuliert, wird wieder und wieder zu dem Ergebnis gelangen, dass es tatsächlich wohl so etwas wie einen „Zirkel“ zwischen Lebenkönnen und Sterbenkönnen bzw. zwischen Sterbenkönnen und Lebenkönnen geben muss, was dann letztlich heißt: Es kann keine wahre Kunst des Sterbens ohne Kunst des Lebens und keine wahre Kunst des Lebens ohne Kunst des Sterbens geben. Dieser „Zirkel“ von Lebenkönnen und Sterbenkönnen besteht, und zwar unaufhebbar und unaufgebbbar. Ein „The Book of the Craft of Dying“ betiteltes englisches Werk zur „Art of Dying Well“ bringt diesen „Zirkel“ so zur Sprache: „Lerne zu sterben und du wirst lernen zu leben, denn niemand wird lernen zu leben, der nicht gelernt hat zu sterben.“

Dass beide Künste – die Kunst des Lebens und die Kunst des Sterbens – einander bedingen, ist damit mustergültig gesagt. Der Vollzug dieser Kunst ist gebunden an den jener, und umgekehrt gilt selbiges. Wer nicht leben kann, kann auch nicht sterben, und wer nicht sterben kann, kann auch nicht leben. Es macht Sinn, das Wissen darum als „Memorial“ bei sich zu tragen.

Es war der unter dem Namen „NOVALIS“ bekannte Dichter GEORG PHILIPP FRIEDRICH VON HARDENBERG (1772-1801), der einmal den Satz geschrieben hat: „... lernt den Sinn des Todes fassen / Und das Wort des Lebens finden ...“. Dieser Satz beleuchtet den Gesichtspunkt, dass sich die Kunst des Lebens nicht ohne den Sinn des Todes erlernen lässt, und ist daher ein Satz, der gilt. Es gilt jedoch – daneben, nicht dagegen – auch der Satz, der lautet: „... lernt den Sinn des Lebens fassen / Und das Wort des Todes finden ...“.

Diesen Satz hat der Dichter Novalis nicht geschrieben; dennoch ist es ein Satz, der unbedingt geschrieben gehört. Denn dieser Satz beleuchtet den zu ergänzenden Gesichtspunkt, dass sich die Kunst des Sterbens nicht, ohne den Sinn des Lebens zu finden, erlernen lässt. Und wieder wird sie sichtbar: die Einheit der Kunst des Lebens und der Kunst des Sterbens, die einfach eine untrennbare Einheit ist,

da das Gelingen der Kunst des Lebens vom Gelingen der Kunst des Sterbens ebenso lebt wie das Gelingen der Kunst des Sterbens vom Gelingen der Kunst des Lebens. Wirklich gekannt und wirklich gekonnt sind beide Künste jeweils nur – salopp ausgedrückt – im „Doppelpack“. Es gibt sie nicht ohne einander, und es wäre ein eklatanter „Kunstfehler“, ernsthaft zu glauben, es sei nicht so.

Für den Konstanzer Mystiker HEINRICH SEUSE (1293[?]-1366) war es keine Frage, dass die „scientia moriendi“ – die Kunde vom Sterben – fester Bestandteil der „doctrina bene vivendi“ – der Lehre vom guten Leben – ist, wie der Dominikaner in seinem „Horologium eternae sapientiae“ [„Büchlein der ewigen Weisheit“] zu verstehen gibt. Wenn Heinrich Seuse dann jedem seiner Leser ankündigt: „Ich will dich sterben lehren. Ich will dich leben lehren.“, dann ist klar, dass die „scientia vivendi“ ebenso fester Bestandteil der „doctrina bene moriendi“ ist. Denn Heinrich Seuse war sich sicher: Um gut zu sterben, muss man leben gelernt haben; und um gut zu leben, muss man sterben gelernt haben. Die „Hohe Schule“ der Kunst des Sterbens ist auch die „Hohe Schule“ der Kunst des Lebens, wie die „Hohe Schule“ der Kunst des Lebens auch die „Hohe Schule“ der Kunst des Sterbens ist. Keiner wird ein „Meister“ beider Künste, der sich nicht ernsthaft darum bemüht, in jeder der beiden Künste gleichermaßen bewandert zu sein.

Was es mit der Einheit beider Künste auch immer auf sich hat, es bleibt dabei: das „Memento“, das an die Bedeutsamkeit dieser der beiden Künste erinnert, braucht das „Memento“, das an die Bedeutsamkeit jener der beiden Künste erinnert. Diese ist integrierter Bestandteil jener Kunst, und jene integrierter Bestandteil dieser Kunst. So bilden sie eine bleibend unzertrennliche Einheit, so dass das, was für das Erlernen einer der beiden Künste spricht, stets auch etwas ist, was für das Erlernen beider Künste spricht. Und was sollte das sein, das nicht für das Erlernen einer der beiden Künste und damit für das Erlernen beider Künste spräche?!

Mit unserem Leben verhält es sich so: Lebensring legt sich um Lebensring, und darin lebt sich das Leben. Wissen wir Menschen auch nicht, wie viele Lebensringe unser Leben zählen wird, ehe es im Tod sein irdisches Ende findet, so wissen wir doch, dass es nicht unzählige Ringe sein werden. Um den letzten Ring des Lebens wird sich der Ring des Todes legen, und da ist kein Mensch, der diesen dunklen Bescheid nicht bei sich trägt.

Leben im Ring der Zeit, die immer „auf Widerruf gestundete Zeit“ (INGEBORG BACHMANN) ist, ist schwer. Wie wir uns mit dem Schweren, das uns die Ringe des Lebens und der Ring des Todes abverlangen, so nicht leicht, so doch leichter tun könn(t)en, sagt uns PAULUS in seinem Brief an die Römer, – einem Brief, den wir selbstverständlich auch als an uns gerichteten Brief lesen dürfen –, wenn er da schreibt: „Keiner von uns lebt sich selber, und keiner stirbt sich selber: Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn.“ (Röm 14,7-8)

Paulus denkt an den, der „Herr“ ist über Leben und Tod: Jesus Christus. Er ist der „Herr“ über die Ringe unseres Lebens und er ist auch „Herr“ über den Ring unseres Todes. Er, Jesus Christus, ist die Garantie, dass unser Leben und unser Sterben gelingt, wenn wir es mit ihm wagen.

Mitten im Leben im Tod – Mitten im Tod im Leben

Der Beitrag, den die christliche Lebenspraxis dazu leisten kann, der Kunst des guten Sterbens ein echtes „Comeback“ zu bereiten, lebt ganz aus dem überzeugend gelebten Glauben, dass der Satz, der besagt, dass wir mitten im Leben im Tode sind, eben auch umgekehrt gilt und dann den Satz ergibt, dass wir mitten im Tode im Leben sind.

MARTIN LUTHER (1483-1546), dem der Satz „Mitten im Leben sind wir vom Tod umfungen“ aus dem alten St. Gallener Hymnus durchaus bekannt war, hat es jedenfalls gewagt, den Satz so umzukehren, dass er dann eben lautet: „Mitten im Tod sind wir vom Leben umfungen.“ Denn aus der Sicht des Glaubens, so seine These, dürfe, ja müsse, wenn jener Satz gesagt werde, auch dieser Satz gesagt werden. Gepredigt hat er diesen Gedanken im Jahre 1523 am Fest Mariä Heimsuchung so: „*media vita in morte kers umb media morte in vita sumus [,], sic dicit [,] sic credit Christianus.*“¹⁰

Ein Christ ist für MARTIN LUTHER demnach der, der „sagt“ und „glaubt“, dass der Satz, der besagt, dass wir mitten im Tod in der Hand des Lebens sind, ebenso wahr ist wie der Satz, der besagt, dass wir mitten im Leben in der Hand des Todes sind. Die Stimme, die zu der Umkehrung des Satzes „*Media vita in morte sumus*“ in den Satz „*Media morte in vita sumus*“ berechtigt – daran lässt MARTIN LUTHER keinen Zweifel –, ist die „*viva vox Euangelii*“ – die lebendige Stimme des Evangeliums –. Diese Stimme ist es, die uns dazu ermächtigt, der mächtigen Macht des Satzes, der uns sagt, dass wir mitten im Leben vom Tod umfungen sind, die mächtigere Macht des Satzes entgegenzusetzen, dass wir mitten im Tod vom Leben umfungen sind.

Wann immer sie glaubend ergriffen wird, ist die Botschaft, mitten im Tode vom Leben umgriffen zu sein, eine frohe Botschaft par excellence. Das Leben, das uns im Tode umgreift, ist ja das Leben Gottes selbst. Denn ewig ist und bleibt Gott der „Liebhaber des Lebens“ (Weish 11,26) - und das diesseits und jenseits des Grabes. Gott ist der, der uns nahe ist in unserem Leben, und Gott ist der, der uns auch nahe ist in unserem Tod. In Jesus Christus, seinem Sohn, der das Leben und den Tod von uns Menschen geteilt hat, ist er uns Menschen ganz nahegekommen.



Der Autor: Bernhard Sill, geb. 1955, Dr. theol., seit 1997 Professor für Moralthologie und Sozialethik an der Fakultät für Religionspädagogik / Kirchliche Bildungsarbeit der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.

¹⁰ Predigt am Tage Mariä Heimsuchung. (2. Juli). 1523. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883ff, Band 11, 140-144, 141, Anmerkung zu 22/29.

DIE PÄDAGOGISCHE TAGUNG 1951 IM KONTEXT DER VISITATION DER SCHÖNSTATT-BEWEGUNG¹

Joachim Schmiedl

„Wahre Erzieher sind Liebende, die nie von ihrer Liebe lassen, auch nicht, wenn die Schultüre sich hinter ihnen geschlossen hat, auch nicht, wenn sie in Ferien gehen. Die Lebensaufgabe, die sie zu lösen haben, ist dafür viel zu ernst, viel zu gewichtig. Erziehung in der Form der Selbsterziehung bleibt ja unsere Lebensaufgabe bis zum letzten Atemzug; und Erziehung unseres Volkes, unserer Jugend war zu allen Zeiten von überaus großer, tiefgreifender Bedeutung. Das gilt vor allem heute, da wir an einer großen Zeitenwende stehen. Die Würfel fallen jetzt, und wie sie fallen, so bleiben sie wahrscheinlich nicht nur für ein oder zwei Jahrhunderte liegen, sondern vermutlich für mehrere Jahrhunderte. Wir leben also in einer Welt der Entscheidung, und diese wird im wesentlichen mitbestimmt durch die Erziehung.“²

Mit diesen Worten eröffnete P. Joseph Kentenich vor über 50 Jahren in der Wallfahrtskirche, der so genannten „Notkirche“, die Pädagogische Tagung, die wir unter dem Titel „Daß neue Menschen werden. Eine pädagogische Religionspsychologie“ kennen. P. Kentenich sprach zu Erziehern. Pädagogisches Tun war für ihn keine Teilzeitbeschäftigung, sondern eine Lebensaufgabe. Die Mithilfe bei der Persönlichkeitswerdung Einzelner hatte für ihn immer auch die Perspektive, über den engeren Kreis hinaus Werte zu vermitteln. In einer Wendezeit, in der sich P. Kentenich sah und die er besonders für die Jahre unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg konstatierte, war Pädagogik seiner Meinung nach besonders wichtig.

Eine Tagungseinleitung, wie sie für Zusammenkünfte von Lehrerinnen und Lehrern zu allen Zeiten möglich und sinnvoll war. Doch wer zwischen den Zeilen zu lesen verstand, konnte in diesen wenigen Worten bereits etwas von der Brisanz der Situation spüren, in der die Tagung im Oktober 1951 stattfand.

Erzieher lassen nie von ihrer Liebe, auch nicht, wenn sich die Tür hinter ihnen geschlossen hat; Erziehung bleibt eine Lebensaufgabe; wir leben in einer Welt der Entscheidung; die Stellung zur pädagogischen Praxis ist zukunftsentscheidend: Das waren Sätze, in denen P. Kentenich seinen Zuhörern gewissermaßen sein eigenes pädagogisches Credo zurief und die Auseinandersetzungen andeutete, in denen er sich in diesen Tagen und Wochen befand. Worum ging es?

¹ Vortrag, gehalten bei der Tagung „Herausforderung und Wegweisung. Die Pädagogische Tagung von Pater Joseph Kentenich 1951“ im Bundesheim Schönstatt am 2. Oktober 2001.

² KENTENICH, Josef, Daß neue Menschen werden. Eine pädagogische Religionspsychologie. Vorträge der Pädagogischen Tagung 1951, Vallendar-Schönstatt 1971, 19 (zit. als: PT 1951).

Ortsbestimmung: P. Kentenich im Jahr 1951

P. Kentenich war im Frühjahr 1951 zum dritten Mal in Südamerika gewesen. In Bellavista leitete er vom 2. Februar bis 1. März für Pallottiner-Patres aus den verschiedenen lateinamerikanischen Teilgemeinschaften ein Terziat. Im März 1951 hielt er in Santiago de Chile zwei pädagogische Tagungen, im April in Santa Maria (Brasilien) einen mariologischen Kurs. Parallel zu diesen innerpallottinischen Kursen und öffentlichen Veranstaltungen liefen Schulungen in der Gemeinschaft der Marienschwestern.

Vom 22.-30 März 1951 war der Apostolische Visitator für die Schönstatt-Bewegung, P. Sebastian Tromp SJ, in Schönstatt. P. Kentenich änderte daraufhin seine Reisepläne und machte auf der Rückreise nach Schönstatt in Rom Zwischenstation. Mit P. Alexander Menningen, den er eigens dorthin bestellt hatte, besprach er seine Unterredungen mit P. Tromp. Dieser forderte ihn auf, entweder freiwillig von allen seinen Ämtern zurückzutreten oder für immer abgesetzt zu werden. Aus der Meditation des Abrahamsopfers erwuchs für P. Kentenich die berühmte Frage an P. Menningen: „Gehst Du mit?“ Am 14. August 1951 wurde P. Kentenich in Limburg von P. Tromp darüber informiert, dass er als Generaldirektor der Marienschwestern abgesetzt sei. Die Pädagogische Tagung und die Oktoberwoche konnte er noch halten. Am 22. Oktober 1951 verließ P. Kentenich Schönstatt und fuhr in die Schweiz, um im Kloster Berg Sion bei Uznach im Kanton St. Gallen die weiteren Ereignisse abzuwarten. Der Weg in die Verbannung hatte begonnen.

Diese turbulenten Ereignisse hinderten P. Kentenich aber nicht, in der Zwischenzeit seine pastorale Tätigkeit weiter zu betreiben. Nach seiner Rückkehr nach Schönstatt am 7. Mai 1951 stand er den Schönstatt-Gemeinschaften für viele Gelegenheitsvorträge zur Verfügung. In diesen Vorträgen kam er öfteren auf die Notwendigkeit einer vertieften inneren religiösen Einstellung zu sprechen. Der Frauenliga der Diözese Rottenburg schrieb er am 31. Mai 1951 ins Stammbuch, das Liebesbündnis unter den Aspekten der vollkommenen Enteignung, Übereignung und Aneignung zu leben. Ein eigener Exerzitienkurs für die Frauenliga (6.-9. September 1951) beschäftigte sich mit diesen Perspektiven des Liebesbündnisses und der Lebensentscheidung zur Jungfräulichkeit. Dass wir „in einer eigenartigen Zeit der Entscheidung“ (9. August 1951) leben, regte P. Kentenich an, die Apokalypse zum Betrachtungsgegenstand zu nehmen. Ob er selber Angst habe, hätte er sicher verneint. Aber vor Messdienern sprach er darüber und gab ihnen als Ratschlag: „Wenn Ihr eines mitnehmt, die Überzeugung, die Gottesmutter wartet hier auf uns, sie breitet die Hände über uns aus und sie sorgt in allen Situationen für uns, dann werdet Ihr ungezählt viele Male erfahren, daß die Gottesmutter Euch nicht im Stiche läßt.“ (9. August 1951) Der Mädchenjugend (27. August 1951) und den Männern (3. September 1951) präsentierte er Schönstatt als den zu suchenden, zu bewachenden und zu hebenden „Schatz im Acker“. Die Jugendlichen ermunterte zu Treue, zur „Vertiefung unserer ersten Schönstattliebe“ (31. August 1951). Wie eine Einschwörung auf eine kommende Zeit der Trennung mussten die Worte wirken, in de-

nen er die Mädchen nicht nur zu engem Anschluss an die Gottesmutter Maria, sondern auch an die Führerinnen und untereinander aufrief.

Die politische Gefahr des Kalten Krieges ließ den Gründer den Blick über die Grenzen der Bundesrepublik Deutschland hinaus tun. Im Vortrag zur Weihe des Ostkreuzes für das Urheiligtum (5. Juli 1951) deutete er die Schönstatt-Bewegung als universelle Bewegung, die die spirituellen Traditionen der West- und Ostkirche rezipieren möchte. Die Verbindung von „irdischer Lebensnähe“ und „Jenseitsnähe“, von Zweit- und Erstsache, benannte er als Aufgabe seiner geistlichen Gemeinschaft, deren Reichweite noch lange nicht erschöpft sei. Es gehe darum, „eine Elite um die Heiligtümer der MTA zu sammeln, sie der Gottesmutter zu Füßen zu legen, damit sie Erziehungsarbeit an ihnen leistet und sie hineinführt in die geistigen Auseinandersetzungen der heutigen Zeit“.

Die Themen der Auseinandersetzung der Visitation

Es ist auch im Abstand von 50 Jahren nicht einfach, die eigentlichen Streitpunkte herauszuarbeiten, um die sich die Bischöfliche Visitation von 1949 und die Apostolische Visitation der Jahre 1951 bis 1953 drehten. Einige Themen seien dennoch wenigstens kurz genannt:

Einer der Auslöser für die Beschäftigung der deutschen Bischöfe mit der Schönstatt-Bewegung war die Einfügung der Schönstätter vor Ort in die konkrete pfarrliche oder diözesane Pastoral. Mehrere Bischöfe wandten sich gegen - wirkliche oder vermeintliche - Pläne zur Errichtung von „Schönstatt-Pfarreien“ und gegen eine starke spirituelle Ausrichtung der Pfarreien an Schönstatt. Schönstatt würde, so der Vorwurf, eine Spaltung in den Klerus und in die Diözesen bringen.

Theologisch hatten einige Bischöfe und vor allem Zensoren in den Bischöflichen Ordinariaten mehrfach Bedenken gegenüber auf den ersten Blick ungewohnten terminologischen Akzenten Schönstatts geäußert. Die Veröffentlichung der Dachauer Gebetssammlung „Himmelwärts“ wirkte wie ein Fanal einer beginnenden theologischen Auseinandersetzung. In den Jahren nach 1945 wurden immer wieder Gebetstexte, Bücher und Zeitschriftenartikel beanstandet und erhielten erst nach längerem Hin und Her die kirchliche Druckerlaubnis. Für P. Kantenich freilich stand hinter dem Streit um Worte wie „Lieblingsbeschäftigung“ Gottes und der Gottesmutter deutlich mehr als eine Verständigung in der Terminologie; er sah in der Ablehnung dieser Ausdrücke eine mechanistische Denkweise wirksam, die er im Interesse der Zukunftsfähigkeit von Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft denunzieren zu müssen meinte.

Die Einordnung der verschiedenen Schönstatt-Gemeinschaften in den Rechtsorganismus der Kirche bereitete ebenfalls Schwierigkeiten. Angestrebt war eine Anerkennung als Säkularinstitut für die Schönstätter Marienschwestern und den Verband der Schönstätter Diözesanpriester. Für die Marienschwestern gelang es sehr schnell, eine bischöfliche Anerkennung und eine Vorstufe der päpstlichen Anerken-

nung zu erreichen. Dass letztere allerdings quasi an den deutschen Bischöfen vorbei vorbereitet wurde, führte zu erneuten Missverständnissen. Für die Diözesanpriester versuchte P. Kentenich selbst, durch Besuche bei den meisten deutschen Bischöfen - mit Ausnahme des Trierer Bischofs, was einen starken atmosphärischen Missklang mit sich brachte - im Frühjahr 1950 den Boden zu bereiten.

Die Hauptanfragen an Schönstatt bezogen sich freilich auf das interne Gemeinschaftsleben der Marienschwestern und die Stellung des Gründers und Geistlichen Direktors. Hier setzte die Bischöfliche Visitation vom 19.-28. Februar 1949 an. Es gelang Weihbischof Bernhard Stein nicht, die pädagogische Praxis P. Kentenichs zu durchschauen und zu verstehen. Und so waren auch die Folgerungen seines zehntägigen Aufenthalts und der Gespräche eher so, dass man dahinter auch eine Ermutigung zum Weitermachen sehen konnte: „Überprüfung des gesamten Erziehungssystems“ – „Baldige Ausarbeitung der endgültigen Satzungen als Richtschnur für das Leben und Streben der Schwesternfamilie und als Schutz vor gewagten Experimenten und für eine stabile Entwicklung“ – „Vermeidung einer ungewohnten, aufreizenden und irreführenden Terminologie“ – „Strenge Überprüfung des gesamten Gebet- und Liedgutes“.

P. Kentenich sah in diesen Anfragen die Chance zu einer inhaltlichen Auseinandersetzung und Klärung. In vielen Briefen an die Trierer Bischöfe und in seiner Entgegnung auf den Visitationsbericht versuchte er, den Streit um Schönstatt auf eine grundsätzliche Ebene zu heben. Lebensfragen des Abendlandes und dessen pädagogische Fundamente sah er berührt und wollte sie in einem offenen Dialog geklärt wissen.

Doch vielleicht übersah er dabei, dass sich der Streit letztlich um ihn und seine eigene Person drehte. Die aus der Not der Dachauzeit entstandenen „Kindesakte“ und „Gefolgschaftsakte“ dem Gründer gegenüber erhielten in der Auseinandersetzung der Visitation einen neuen Charakter. Es waren Bekenntnisse nicht nur zur Person P. Kentenichs, sondern auch zu seiner Sendung. 1953 deutete er diese Entwicklung folgendermaßen: „Es war, als ob durch den Gefolgschaftsakt - wie es von mir erwartet wurde - das Signal zum Sturm gegen das Haupt der Familie gegeben worden wäre, und als ob dadurch das ganze Gebäude in den Fundamenten erschüttert werden sollte.“ Auf der Ebene religiöser Gemeinschaften förderte und ließ P. Kentenich zu, was in Zeiten der Konfrontation immer wieder geschah: den Schulterschluss mit einer charismatischen Führerpersönlichkeit. Nur ein gutes Jahrzehnt vorher hatten deutsche Bischöfe, die sich jetzt vehement gegen religiöse Gefolgschaftsakte wandten, Ähnliches an sich zugelassen und Treueschwüre sowie Gehorsamsversprechen angenommen³. „Am 20. April 1950 reichte Weihbischof

³ Vgl. STAMBOLIS, Barbara, Religiöse Festkultur. Tradition und Neuformierung katholischer Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert. Das Liborifest in Paderborn und das Kilianifest in Würzburg im Vergleich (= Forschungen zur Regionalgeschichte. 38), Paderborn 2000, 235-237: „Einen Mittelpunkt religiöser ‚Führer‘treue bildeten die Oberhirten verschiedener Diözesen; sie wurden während der Feste und Feierlichkeiten zu Glaubensführern, die mit ‚Treu Heil‘-Rufen und zum Schwur erhobenen Händen sowie verbal eindrucksvollen Treueschwüren empfangen wurden. Sie traten

Stein aus Anlass der Vorlage der Satzungen der Marienschwestern beim für die Säkularinstitute zuständigen Referenten der Religiösenkongregation, Alvaro Del Portillo, eine Denkschrift über das Schönstatt-Werk ein. Darin machte er 'nicht geringe Gefahren' namhaft, die 'vor allem auf die faszinierende Persönlichkeit P. Kentenichs zurückzuführen' seien. Die Marienschwestern wären so an P. Kentenich gebunden, 'daß ihnen unter Preisgabe ihrer Freiheit und persönlichen Entscheidung das Urteil und der Wille P. Kentenichs praktisch letzte Norm des Handelns' sei. Mit dieser Anklage war endgültig das Thema der Auseinandersetzungen angegeben: Es ging um die Stellung des Gründers innerhalb der Bewegung, um den Vater inmitten seiner Familie.⁴

Antworten auf die Anfragen in den Studien und Tagungen des Jahres 1951

In den Studien und größeren Tagungen des Jahres 1951 gab P. Kentenich die Richtungen an, in denen er eine Lösung der Fragen um Schönstatt sah. Seine eigene Person und ihre Stellung im Rahmen der Gründung thematisierte er dabei nur nebenbei. Vielmehr finden sich in den Äußerungen dieses Jahres grundlegende theologische, pädagogische und psychologische Einsichten, die auch noch nach 50 Jahren zum Verständnis des spirituell-pastoralen Grundansatzes der Schönstatt-Bewegung wichtig sind.

Bedrängende Zeitsituation

Größere Tagungen begann P. Kentenich normalerweise mit einem Blick in die Zeit. Dieser war 1951 von einem großen Ernst begleitet. Nach der Gründung der

damit gegen den 'Führer' ins öffentliche Bewußtsein." (235) So wurde beispielsweise ein Auftritt des Paderborner Erzbischofs Klein in einem Zeitungsbericht so kommentiert: „Im Augenblick haben Beherzte des Bischofs Pferde ausgespannt. 20, 30, 100 ziehen munter und mit Freude im Auge den Wagen, in dem ihr Hirte sitzt, den sie lieben und dem sie folgen durch alle Not.“ (Westfälisches Volksblatt, 30.7.1934; zit. nach STAMBOLIS, B. 2000b, 235). Nach der Großen Prozession in Münster im Jahr 1936 „schwor Galen die Gläubigen nach dem Te Deum von der Kanzel auf die Treue zum Glauben und zu seiner Person ... ein“ (236). „Auf die Führer- und Gefolgschaftsbedürfnisse Jugendlicher hat der Bamberger Erzbischof Jakobus Hauck etwa unmittelbar reagiert, wenn er ausdrücklich zu Gehorsam aufforderte, so im April 1935 aus Anlaß der Neuaufnahme von sechzig Jugendlichen in die Bamberger Jungschar. Als der Würzburger Oberhirte Ehrenfried beim Jugendsonntag im Juni 1936 mit Heilrufen empfangen wurde, war die Atmosphäre erneut von Treue und Gehorsamskundgebungen bestimmt, ähnlich auch beim Bamberger Doppeljubiläum im Mai 1937. Jugendgruppen empfingen hier Kardinal Michael von Faulhaber mit den Zeilen: 'Wenn alle untreu werden, so bleiben wir doch treu.'“ (237)

⁴ SCHMIEDL, Joachim: Alexander Menningen (1900-1994). Sein Leben und Wirken, Vallendar-Schönstatt 2000, 146.

beiden deutschen Staaten im Jahr 1949 und der Machtkonsolidierung der kommunistischen Herren in den Ostblock-Ländern sah sich die Kirche immer stärkeren Verfolgungen ausgesetzt. Nicht alle Nachrichten gelangten in den Westen. Aber die Meldungen über die Prozesse gegen den jugoslawischen Erzbischof Alois Stepinac und den ungarischen Erzbischof Josef Grösz ließen auch den Westen aufhorchen. Die Herder-Korrespondenz brachte allein in ihrem Heft vom September 1951 folgende Meldungen: „Vorsicht in der Beurteilung der kirchlichen Lage in Jugoslawien“ – „Bulgarien keine Ausnahme“ – „Politisches Engagement der Priester in den Oststaaten“ – „Undurchsichtige Lage in Ungarn“ – „Auf dem Wege zum Schisma in Rumänien“ – „Land der härtesten Verfolgung: Albanien“ – „Die Lage der Kirche in China“⁵. Die Kirchenverfolgung stand im Zusammenhang mit einer Indoktrinierung der Bevölkerung. Religion wurde als etwas von außen Kommendes beurteilt. In den Medien sowie Schulen wurde aggressiv eine kirchenfeindliche Botschaft verbreitet. Aus Jugoslawien hieß es im September 1951:

„Die ideologische Propaganda gegen den Vatikan wurde im letzten Monat durch einen Aufsatz des Professors Novak in der Zeitschrift für internationale Politik fortgesetzt. Der Verfasser suchte nachzuweisen, daß Rom seit den Anfängen der Kirchengeschichte der Slawen im sechsten und siebenten Jahrhundert feindselig gegen sie gesonnen war und vor allem, wenn es sich um das Verhältnis zu Italien handelte, immer einseitig zu diesem Lande hielt. Bezeichnenderweise wurde dieser Aufsatz über Radio Belgrad auch in tschechischer Sprache gesendet. Auch in den Schulen wird nach wie vor der orthodoxe Marxismus gelehrt, einschließlich solcher Lehrstücke, wie es der 'Mythos' von Gott und Christus und die tierische Abstammung des Menschen sind.“⁶

P. Kentenich nahm diese Entwicklungen lebendig in sich auf. Der „Bolschewismus“, wie er in einer in den 1920er Jahren entwickelten Diktion sowohl den Kommunismus als auch den Nationalsozialismus zusammenfasste, war für ihn eine pädagogische Gegenbewegung gegen das Christentum. In der Auseinandersetzung mit diesem Bolschewismus hatte er in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg seine Definition des neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft und Gesellschaft entwickelt, die er im September 1951 noch einmal klassisch formulierte⁷. Auf diesem Hintergrund stellte sich für ihn die asketische Forderung, „sibirienreif“ zu werden, das heißt den eigenen Lebensstil so bedürfnislos und in Ergebung in den Wil-

⁵ Vgl. Herder-Korrespondenz 5 (1951), 531-535.

⁶ HK 5 (1951), 532.

⁷ In einer Studie vom November 1951 heißt es: „Der hier gemeinte 'neue Mensch' ist der geistbe-seelte und idealgebundene Mensch, fern von aller Formversklavung und Formlosigkeit. Die 'neue Gemeinschaft' löst sich - ohne formlos zu sein - von allem seelenlosen Formalismus, vom mecha-nischen, bloß äußerlichen Nebeneinander; sie ringt um tiefe, innerseelische Verbundenheit: um ein seelisches Ineinander, Miteinander und Füreinander, um ein in Gott verankertes, stets wirksames Verantwortungsbewußtsein füreinander, das Individuum und Gemeinschaft auf die Bahn des universellen Apostolates drängt und dort fruchtbar werden läßt.“ - Schlüssel zum Verständnis Schönstatts, in: KENTENICH, Joseph, Texte zum Verständnis Schönstatts, Vallendar-Schönstatt 1974, 149.

len Gottes zu gestalten, dass eine eventuelle äußere Verfolgung in entsprechender religiöser Haltung zu bewältigen sei. Ideologisch stellte er dem Bolschewismus, der „die klassenlose Gesellschaft schaffen und in ihr den Kollektivmenschen formen“⁸ möchte, das Ideal des neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft gegenüber. In einer Mischung aus Realismus und Hoffnung sagte Kentenich:

„Denk- und Erziehungsweise des Bolschewismus erzwingt die Einheit. Wenn auf diese Weise eine geschlossene, organisierte Einheit zustande kommt, werden Naturgesetze verletzt, wird das Kernstück der menschlichen Persönlichkeit ausgelaut. Deswegen kann auf die Dauer dieses System nicht zum Ziele führen. Es hat aber immerhin einstweilen einen Siegeszug angetreten.“⁹

Dieser Siegeszug des Kommunismus war für Kentenich um so bedenklicher, als er auch im Westen eine abnehmende Resistenz wahrnahm. So positiv er das Streben nach Freiheit einschätzte, so sehr vermisste er doch einen Inhalt für diesen Wert. Auch die westlich geprägte Freiheit war für ihn eine defizitäre Freiheit.

Zukunftsfähigkeit des Christentums

P. Kentenich suchte nach Möglichkeiten für die Zukunftsfähigkeit des Christentums. Als Diagnose schloss er sich den beschwörenden Worten P. Ivo Zeigers SJ an, die dieser in der Eröffnungsansprache des Mainzer Katholikentags 1948 an die Deutschen gerichtet hatte. Zeiger sprach über „Die religiös-sittliche Lage und die Aufgabe der deutschen Katholiken“¹⁰. Er konstatierte eine neue Lage für die Kirche: verändert hätten sich das geographische Bild der Kirche Deutschlands, ihr materieller Bestand und die inneren Grundgegebenheiten. Die Katholiken Deutschlands hätten bisher weithin mit einer „Bewahrungs- und Verteidigungstaktik“¹¹ gelebt. Aber man beobachte heute nicht nur eine Bewegung zurück zur Kirche, sondern auch von der Kirche weg. Das äußere sich in der Mentalität des „filmischen Menschen“, die zu Vermassung und Spaltung des religiös-sittlichen Bewusstseins geführt habe. Zeiger beklagte den „Rückzug auf die rein religiöse Linie“, wie ihn auch die Kirche seit 1933 mitgetragen habe. Das äußere sich vor allem in den Herausforderungen, die der Kirche durch das Flüchtlingsproblem und die Bewältigung der Diaspora-Situation zugewachsen sei.

„Fassen Sie nun alle diese Gründe zusammen, und ich könnte noch viele andere aufzählen, dann ist es nicht zu viel gesagt, wenn ich von einer Missionskirche Deutschland spreche. Ich weiß sehr wohl und mit tiefem Troste weiß ich und betone es immer wieder: unser katholisches Volk ist noch gut. Der Hundertsatz de-

⁸ PT 1951, 21.

⁹ PT 1951, 21.

¹⁰ Vgl. GENERALSEKRETARIAT DES ZENTRAKKOMITEES DER KATHOLIKEN DEUTSCHLANDS ZUR VORBEREITUNG DER KATHOLIKENTAGE (Hrsg.), *Der Christ in der Not der Zeit. Der 72. Deutsche Katholikentag vom 1. bis 5. September 1948 in Mainz*, Paderborn 1949, 24-39.

¹¹ GENERALSEKRETARIAT, *Christ in der Not*, 28.

rer, die die Sakramente empfangen, ist erfreulich, viel höher als in manchen sogenannten katholischen Ländern. Der Hundertsatz derer, die regelmäßig den Sonntagsgottesdienst besuchen, ist noch erfreulicher; unser Volk hat sich wacker in den Sturmesjahren gehalten, es offenbart einen so unerschöpflichen Fundus an Opferkraft, daß alle objektiven Betrachter darüber staunen. Noch ist es so. Gott sei Dank dafür!

Aber darauf dürfen wir nicht ausruhen. Das ist ein Grundkapital, das uns die Zukunftsarbeit ermöglicht und verheißungsvoll macht. Aber deswegen bleibt doch bestehen, daß Deutschland als rufendes Missionsland vor uns liegt. [...]

Meine Absicht ist nur, für unsere Innenmission - und sie ist auch ein Herzensanliegen Jesu Christi - um Herz und Ohr und Hilfe zu bitten, ja zu betteln, für diese unsere verlassenen Brüder, die uns doch die Nächsten sind.

Deutschland ist ein Missionsland geworden. Uns ist im Flüchtlingsproblem eine Diaspora zugewachsen mit geradezu beängstigender Seelennot.¹²

Ähnlich beschwörende Worte finden sich auch bei P. Kentenich in den Jahren der Visitation. Er konstatierte einen schleichenden Atheismus, eine „Gottesferne“ auch unter Katholiken¹³, „daß die Welt mehr und mehr säkularisiert und sexualisiert wird“¹⁴. Aber die Lösung, die er anzubieten hatte, war kein bloßer Supranaturalismus. Daran hatte er in seinen Studienjahren selbst gelitten und gespürt, wie wenig ein „Gott allein“ sein konkretes Leben ins Gleichgewicht zu bringen vermochte. Im Spannungsfeld zwischen einer liturgisch bewegten Elitereligion und einer, wenn auch manchmal ungeläuterten, Volksfrömmigkeit empfand Kentenich für letztere eine größere Sympathie. In markanten Worten machte er seinen Standpunkt geltend:

„Mir wäre eine Gemeinde lieber, die zuviel Immanenz hat, als eine Gemeinde, die zuviel Transzendenz hat.“¹⁵

„Die Überbetonung der Transzendenz ist eine Tragik im katholischen Deutschland.“¹⁶

Die Zukunft des Christentums entschied sich für Kentenich im Festhalten an den beiden Polen: Weder die Transzendenz - die Erstursache - noch die Immanenz - die Zweitursache - sollten überbetont werden. Das Christentum habe nur dann eine Zukunft, wenn Idee und Leben, Glaubenslehre und Glaubenspraxis, Gnade und Natur in eine organische Einheit miteinander gebracht werden könnten:

„Wir müssen sorgen, daß beide Frömmigkeitsformen sich irgendwie finden. Theoretisch ist das leicht, nicht aber in der Praxis. Ich muß dem Anhänger der Hochreligion helfen, daß seine Frömmigkeit wieder sinnhafter, symbolfreudiger wird. Tun wir das nicht, dann kann ich mir nicht vorstellen, daß wir gesunde religiöse Menschen großziehen. Und wo es sich um die grobkörnige Frömmig-

¹² GENERALSEKRETARIAT, Christ in der Not, 35.

¹³ PT 1951, 30.

¹⁴ PT 1951, 30.

¹⁵ PT 1951, 218.

¹⁶ PT 1951, 218.

keit handelt, muß ich langsam versuchen, sie etwas zu vergeistigen; (ich soll) ihr aber nicht das Sinnenhafte nehmen.“¹⁷

Religiöse Atmosphäre und Heimat

Dieses Sinnenhafte verlangte, so die Diagnose P. Kentenichs, nach Orten, an denen eine religiöse Atmosphäre spürbar sei. Seine Reisen nach Lateinamerika hatten genau diesen Wachstumsschub für die Schönstatt-Bewegung gebracht. Waren in den 1930er Jahren an vielen Orten Deutschlands und Mitteleuropas Kapellen und Seitenaltäre mit dem Gnadenbild von Schönstatt ausgestattet worden, so setzte in den 1940er Jahren von Lateinamerika aus die Strömung der Filialheiligtümer ein, originalgetreue Nachbildungen des Kapellchens von Schönstatt. Der Gründer selbst hatte mehrere davon eingeweiht, so in Santa Maria (Brasilien), Bellavista (Chile) und Florencio Varela (Argentinien). Die Reflexion darüber führte ihn zu zwei grundlegenden Einsichten:

Zunächst machte sie ihm die Bedeutung der Atmosphäre für die Entfaltung religiösen Lebens deutlich. War Schönstatt vor dem Zweiten Weltkrieg die geistige „Tankstelle“ für den deutschen Klerus gewesen, so wurde es nach 1945 bewusst stärker als Wallfahrtsort und geistliches Zentrum ausgebaut:

„Erfahrungsgemäß wissen wir, wo solch eine übernatürliche Atmosphäre am stärksten wirksam ist: an Gnadenorten, zumal marianischer Prägung, an Orten, wo religiös-schwunghafte Gemeinschaften wirksam sind, an Orten, wo die ewige Anbetung eine Heimat hat. Zu solchen Örtlichkeiten gehört auch Schönstatt. Schönstatt - ein Gnadenort; Schönstatt - die Heimat einer Anzahl religiöser Gemeinschaften; Schönstatt - auch Heimat der ewigen Anbetung.“¹⁸

Die zweite Einsicht war mit dem Stichwort „Heimat“ verbunden. Ausgehend von der Zeitdiagnose einer umfassenden Kollektivierung, sah Kentenich in der Heimatlosigkeit ein Kulturproblem ersten Ranges. Nach dem Zweiten Weltkrieg mussten Millionen Vertriebene eine neue Heimat suchen und finden. Dadurch mussten allerdings auch neue geistige und religiöse Traditionen erarbeitet werden. In Kentenichs Worten:

„Das Heimatproblem dürfte in der Weite, wie wir es verstanden wissen wollen und darstellen dürfen, letzten Endes das Kulturproblem der heutigen Zeit sein. Deswegen ist Heimatlosigkeit das Kernstück der heutigen Kulturkrise.“¹⁹

Und in Aufnahme einer Beobachtung der französischen Existentialisten, vor allem Jean-Paul Sartres:

„Unsere gesamte heutige abendländische Kultur ist auf dem Weg einer vielgestaltigen, ja allseitigen Heimatlosigkeit. Damit ist sie also irgendwie auf dem Weg

¹⁷ PT 1951, 218.

¹⁸ PT 1951, 34.

¹⁹ PT 1951, 164-165.

zu einer irdischen Hölle und nicht auf dem Weg zum Himmel, auch nicht auf dem Weg zu einer Art irdischem Himmel.²⁰

Die Pädagogische Tagung 1951 kreiste deshalb in ihrem zweiten Teil wesentlich um die Rückgewinnung eines vollen Heimatbegriffs. Dabei spielte nach Kantenich die Familie eine zentrale Rolle. Religion sei immer zentral mit Heimerlebnissen verbunden. Vereine und Schule sollten sich daran orientieren, inwieweit sie Heimat zu bieten vermöchten. In drei annähernden Definitionen versuchte Kantenich das Ineinander von natürlicher Heimerfahrung und übernatürlichem Erlebnis zu fassen:

„Linus Bopp gibt bei Gelegenheit die Definition: Heimat ist jener Teil unseres physisch-seelisch-geistigen Lebensraumes, in dem wir Geborgenheit empfangen und bieten, der aber auch gleichzeitig uns als Symbol gilt für die Geborgenheit in Gott.“²¹

„Heimat ist der Ort, an den der liebe Gott uns aus der Ewigkeit in diese Zeitlichkeit entlassen; ist aber auch der Ort, von dem aus wir aus dieser Zeitlichkeit geistig in die Ewigkeit zurückkehren.“²²

„Heimat ist Assoziationszentrum unserer Vorstellungen und Summationszentrum unserer Empfindungen und Gefühle.“²³

Religiöse Erlebnistfähigkeit

Damit eine umfassende Beheimatung überhaupt möglich sei, müsse nach P. Kantenich der Mensch seine religiöse Erlebnistfähigkeit wieder gewinnen. Das sei kein rational-verstandesmäßiges Problem, sondern: „Das religiöse Erlebnis ist ein gemütsmäßiges Aufnehmen und Verarbeiten der religiösen Wahrheiten.“²⁴

Verstand, Wille und Herz müssten dabei zusammenklingen. Natürliche Erlebnisse seien eine wichtige, ja unabdingbare Voraussetzung für übernatürliche Erlebnisse. Sowohl in der Pädagogischen Tagung als auch in der Oktoberwoche 1951 illustrierte Kantenich diesen Zusammenklang von Natur und Übernatur an der kleinen heiligen Theresia. Die Texte und Kommentierungen entnahm er dem Buch von Hans Urs von Balthasar „Therese von Lisieux - Geschichte einer Sendung“ (Köln 1950), der in einer weiteren, 1951 publizierten, Studie über Karl Barth genau diesen Zusammenhang von Natur und Gnade als typisch katholisch herausgearbeitet hatte²⁵. Kennzeichen des modernen Menschen war für P. Kantenich nun, dass dieser durch die Technisierung und Industrialisierung seiner Umwelt die Fähigkeit verloren

²⁰ PT 1951, 166.

²¹ PT 1951, 174-175.

²² PT 1951, 179.

²³ PT 1951, 186.

²⁴ PT 1951, 39.

²⁵ Vgl. BALTHASAR, Hans Urs von, Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951.

habe, „die innere Verbindung zwischen Diesseits und Jenseits festzuhalten“²⁶. Das Blickfeld sei eingeengt auf das unmittelbar Sichtbare und habe die übernatürliche Wirklichkeit gestrichen. Religiöse Entscheidungen würden nur noch nach langem Ringen getroffen - ein Hinweis auf die 1951 durchaus noch nicht dramatische Krise geistlicher Berufe. Zwar sei alles von Gefühlen bestimmt, aber sie würden nicht tief genug reichen, würden das Gemüt nicht prägen. Der moderne Mensch, so Kente-nich, würde mechanistisch, separatistisch Idee und Leben, Erst- und Zweitursache sowie die einzelnen Lebensbereiche voneinander scheiden.

Organismus

Die Aufgabe der Schönstatt-Bewegung sollte sich in der Wiedergewinnung dieses Zusammenhangs von Natur und Übernatur vollziehen. In einer Studie „Schönstatt im Streite der Zeit“ für das Heilige Offizium vom 6. April 1951 schrieb P. Kente-nich:

„Schönstatt sieht heute seine Aufgabe darin, im Dienste der Kirche an der inneren Überwindung des Bolschewismus - vornehmlich in Deutschland - durch sorgfältige Pflege eines ausgesprochenen natürlichen und übernatürlichen Bindungsorganismus mitzuwirken.“

In derselben Studie machte P. Kente-nich auf einige Anwendungsgebiete aufmerksam. Letztlich ging es für ihn in der Visitation genau um diesen Zusammenhang, nicht um irgendwelche praktischen Fragen.

„Wir möchten im Dienste der Kirche mithelfen an Überwindung des Bolschewismus durch sorgfältige Pflege eines ausgesprochen natürlichen und übernatürlichen Bindungsorganismus, wie er in der Person der lieben Gottesmutter, der Überwinderin **aller** - auch der anthropologischen - Häresien Gestalt und Form angenommen hat.

Der Kampf wird zunächst im deutschen Raum zu führen sein.

Hier ist aber das große Hindernis für eine warmblütige Marienverehrung der in vielen Kreisen - vornehmlich der liturgischen Bewegung - geheim wuchernde idealistische Humanismus.

Seine Eigenart und Tragik besteht darin, daß er das Verhältnis zwischen Erst- und Zweitursache verwischt und so zu einer protestantisierenden Gottunmittelbarkeit neigt, die der Haltung der Gottesmutter nicht genügend Rechnung trägt. Dasselbe gilt von anderen menschlichen Zweitursachen wie Eltern und Vorgesetzten. Die dadurch überspitzte Transzendenz Gottes und Vernachlässigung seiner Immanenz schließt die Gefahr der Verflüchtigung und Verfälschung des biblischen Gottesbildes und der maßlos übersteigerten Vergeistigung des Lebens in sich, die sich - nach dem Gesetz des Pendelschlags der Kulturströmun-

²⁶ PT 1951, 65.

gen - erfahrungsgemäß leicht in Form niederster Sinnlichkeit auswirkt oder doch früher oder später den Weg dahin vorbereitet.

Sie fürchtet dort, wo warme und tiefgreifende Marienverehrung lebendig ist, Verdunkelung des Christus- und Gottesbildes. Ganzhingabe an die erhabene Mutter des Herrn wird als bedenklich empfunden; die Weihe an sie wird ihres Kerngehaltes und ihrer Fruchtbarkeit beraubt. Ihr Sinn soll lediglich ein Schutzverhältnis begründen, aber keine gegenseitige Ganzhingabe bedeuten. Das alles, obwohl Pius XII. sie definiert als *donatio totalis et perpetua sui ipsius virgini matri* und sie im Geiste Leo XIII. aufgefaßt werden will als *traditio sui ipsius totalis virgini, ut Christo perfecte conjugamur*.

Der katholische Gehorsam wird in der Wurzel getroffen. Der Vorgesetzte wird ja von Gott getrennt gesehen. Deshalb gibt es keinen blinden und willenslosen Gehorsam, obwohl die katholische Tradition ihn hochpreist, obwohl alle Ordensstifter ihn verlangen und Pius XII. ihn neuerdings bei Gelegenheit des Ordenskongresses warm empfohlen hat.

Um diesen idealistischen Humanismus geht es in der Auseinandersetzung mit Trier, keinesfalls um Einzelheiten der Visitation.“

Die in diesem Zitat angeschnittenen Themen waren für P. Kentenich der eigentliche Inhalt, um den er in der Visitationszeit kämpfte. Sie standen im Dienst der Sendung, die er allen Widerständen zum Trotz festhalten zu müssen überzeugt war: „Rettung auf der einen Seite des natürlichen und auf der anderen Seite des gesamten übernatürlichen Bindungsorganismus und endlich Rettung der Wechselwirkung zwischen beiden“²⁷.

Keine Religion ohne psychologische Fundierung

Die Warnungen vor einer einseitigen religiösen Ausrichtung wurden für P. Kentenich konkret in einem Gebiet, das vor 50 Jahren in der Kirche durchaus nicht unumstritten war, nämlich der Anwendung psychologischer und psychotherapeutischer Methoden²⁸. In jahrzehntelanger Beschäftigung mit „Seelenkunde“ war P. Kentenich zur Überzeugung gelangt, dass eine ganzheitliche, „organische“ Erfassung des Menschen nicht möglich sei, wenn nicht alle Schichten seiner Persönlichkeit - die bewussten, die unterbewussten und die unbewussten - entsprechend geprägt wür-

²⁷ KENTENICH, Joseph, Oktoberwoche 1951. Vorträge. Bearbeitet von Heinrich M. Hug, Berg Sion 2001, 53.

²⁸ Vgl. den Bericht über einen Artikel von Pericle Felici im „Bollettino del Clero Romano“ vom April 1952 in: Herder-Korrespondenz 6 (1951/1952), 400-401. Der deutsche Kommentator schreibt dazu: „Verurteilt wird die Freudsche Form der Psychoanalyse und Psychotherapie, die aber von anderen Therapien unterschieden wird.“ – „Eine allgemeine Verurteilung der Psychotherapie und Tiefenpsychologie ist keineswegs im Sinne der Kirche; zahlreiche Priester beschäftigen sich vielmehr mit ihr und rufen sie bei Fällen von Neurose zu Hilfe. Es ist jedoch klar, daß die Kirche sie nur da bejahen kann, wo sie die Freiheit des Menschen, seine sittliche Verantwortung und die objektive Wahrheit der übernatürlichen Bereiche gelten läßt.“ (401)

den. Die menschliche Seele kenne Erbanlagen, Grundanlagen und Grundaufnahmen²⁹. So sah P. Kantenich in den Widerständen gegen Marienverehrung im mitteleuropäischen Raum auch weniger dogmatische als vielmehr psychologische Widerstände wirksam, die auf „geheime Vorbehalte“ in der Tiefenschicht einer Kollektivseele hinwiesen. In seiner pastoralen Tätigkeit begegnete er immer wieder Menschen, denen er in ihren seelischen Schwierigkeiten einen Weg zur gesunden ganzheitlichen Persönlichkeitsentfaltung zeigen konnte. Auf dem Weg der Heilung mussten dabei oft seelische Widerstände überwunden werden, seelische Bilder geklärt und geläutert, Beziehungen neu aufgebaut werden. Der innere Weg von Schwester M. Emilie Engel, für die der Seligsprechungsprozess auf diözesaner Ebene im Bistum Trier mittlerweile abgeschlossen wurde, ist das beste Beispiel für die Fruchtbarkeit einer solchen religiös-therapeutischen Begleitung.

P. Kantenichs Lebensweg ist nicht zu erklären ohne das Zueinander von Religion und Psychologie. 1960 schrieb er in einem rechtfertigenden Rückblick auf sein Leben:

„Schon sehr früh kam ich mit dem angeschnittenen Problem theoretisch und praktisch in Berührung. Von den Erfahrungen des jungen Spirituals hinter 'Klostermauern' sei hier geflissentlich abgesehen. Kaum hatten sich ihm jedoch Türen und Fenster nach draußen geöffnet, da kamen von allen Seiten Patienten zu ihm. Es waren Laien und Priester. So geschah es bereits am Anfang der zwanziger Jahre. Damals, unmittelbar nach dem ersten Weltkrieg, galt Dr. Bergmann mit seiner Praxis in seiner Heilanstalt in Kleve als Fachmann auf diesem Gebiete. Was er vom medizinischen Standpunkt aus begonnen, durfte ich in solchen Fällen als Priester psychologisch-asketisch und religiös fortsetzen und vollenden. Das war nicht selten eine saure Arbeit. Viel leichter wäre es gewesen, die Finger davon zu lassen und sich mit allgemeinen frommen Sprüchen aus der Situation herauszuhalten, wie es viele Priester zu tun pflegen. So handelt aber nicht der Gute Hirt, der sein Leben für seine Schafe gibt. Er tut alles - auch wenn es ihn viel Studium, viel Nervenkraft und Zeit kostet -, um sie vor Schaden zu bewahren und ihnen die volle innere Freiheit der Kinder Gottes, soweit das möglich ist, zurückzugeben. Weil wir von unserer Seite vielfach nicht einmal fähig und bereit sind, die alten, bewährten Moralgrundsätze und Pastoralregeln mutig, erleuchtet und klug anzuwenden, haben sich in der Folgezeit - wie überall mit Bedauern festgestellt wird - die Sprechzimmer der Psychotherapeuten gefüllt, während unsere Beichtstühle mehr und mehr leer werden. Der zeiten- und seelenkundige Seelsorger weiß um die tiefgehende und allseitige moderne Lebenskrise und um deren praktische Auswirkungen in seiner Gefolgschaft. Er hat den Mut und bringt die Kühnheit auf, sich damit auseinanderzusetzen, Heilmittel zu suchen und vorsichtig und umsichtig anzuwenden. Tut er das nicht, so kommt er sich vor wie ein Mann, der verantwortungslos ins Blaue hinein redet und handelt. Er fürchtet mit Recht, auf solche Weise bestimmte Kreise seiner Gefolgschaft -

²⁹ Vgl. PT 1951, 42-43.

freilich ohne es zu wollen - ins andere Lager zu treiben oder sie verkrüppelt auf dem Schlachtfeld zurückzulassen.“

Nach 50 Jahren

Die Pädagogische Tagung 1951 gehört für viele Schönstätter zu einer der am leichtesten lesbaren und zugänglichen Schriften P. Kentenichs. Tatsächlich enthält sie eine Fülle von Themen, die auch heute noch aktuell sind. Es geht P. Kentenich um einen großen Organismus: Religion und Leben sollen miteinander verbunden sein. Das bedeutet mehr als kirchliche Orthodoxie und Orthopraxis. Das ist ein ganzheitliches, alles umfassendes Programm einer gesellschaftlichen Erneuerung. Pädagogische Bemühungen spielen dabei ebenso eine Rolle wie Wege der Pastoral und Psychologie. Auch wenn sich die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen mittlerweile anders darstellen - der Kommunismus in seiner ideologischen Form hat abgewirtschaftet, die Menschheit ist auf eine ganz neue Weise auf dem Weg zu einer Einheit -, die Grunddiagnose P. Kentenichs stimmt auch nach 50 Jahren und ist in unseren Tagen - man denke nur an den islamischen Fundamentalismus, seine Entstehung und seine Auswirkungen - erschreckend aktuell geworden: „Daß neue Menschen werden“, dass eine neue Gesellschaftsordnung entsteht, das ist nur auf dem Weg über die Formung des Menschen zu erreichen.



Der Autor: Joachim Schmiedl, geb. 1958 in Nürnberg, Dr. theol., Prof. für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar, Mitglied des Säkularinstituts der Schönstatt-Patres.

ZUM MARIANISCHEN CHARAKTER DER ERLÖSUNG

M. Aloisia Levermann

Vom marianischen Charakter der Erlösung sprechen heißt, sich auf ein auch heute noch umstrittenes Terrain begeben. Wenn auch die Fragen um die Mitwirkung Marias im Heilsgeschehen mit Beginn der nachkonziliaren Zeit verhaltener diskutiert werden, wird doch nicht selten eine gewisse Skepsis gegenüber marianischer Spiritualität mitbeeinflusst von inhaltlich-theologischen Anfragen im Blick auf die Mitwirkung der Gottesmutter: Wenn Christus unser einziger Erlöser ist und wir unmittelbaren Zugang zu ihm haben, wie und warum dann noch von einer irgendwie gearteten Beteiligung Marias sprechen? Ihr Beitrag kann nur als ein peripherer verstanden werden, wenn er nicht die alleinige Erlöserwirksamkeit Christi vermindern soll und Maria nicht zwischen Christus und den Menschen zu stehen kommen soll. Das Marianische ist demnach allenfalls als eine „Zutat“ zum Glauben zu werten.

Allerdings handelt es sich hier nicht um eine dogmatische Randfrage. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich: Die Thematik ragt hinein in zentrale Fragen des Erlösungsverständnisses, der Gnadenlehre und der Anthropologie. Was heißt Erlösung? Wie verhalten sich göttliche und menschliche Wirksamkeit zueinander? Was ist der Mensch vor und für Gott?

Mitten in einer heißen Phase der mariologischen Diskussion vor dem Konzil hat H. M. Köster (SAC) - lebensmäßig inspiriert von der marianischen Bundesspiritualität Schönstatts - einen bemerkenswerten Beitrag gegeben, der die konziliare und nachkonziliare Mariologie mitgeprägt hat. In seiner Studie „Die Magd des Herrn“ (1. Aufl. 1947) versucht er, ausgehend von einer gewachsenen Glaubensüberzeugung von der Mitwirkung Marias in der kirchlichen Tradition, diese zu deuten und in den Sinnzusammenhang der Heilsgeschichte als ganzer zu stellen. Sein Ansatz lässt die Mitwirkung Marias als eine unmittelbare und zugleich typisch menschliche verstehen. In ihr spiegelt sich die Berufung des Menschen, *altera Maria* zu werden bzw. zu sein.¹

Koordinaten der Heilsgeschichte als Bundesgeschichte

Um die Mariologie in den Kontext der Heilsgeschichte einzubinden, wählt Köster seinen Ansatz von der Bundestheologie her. Die Geschichte des Heils ist die Geschichte der Begegnung zwischen Gott und Mensch. Gott ergreift Initiative, um sich

¹ Das Folgende ist ein Extrakt aus einer wissenschaftlichen Arbeit zu dem Thema „Die Mitwirkung Marias im Heilsgeschehen und ihre Relevanz für den Menschen als altera Maria. Der Beitrag von H. M. Köster in seiner Studie 'Die Magd des Herrn'“.

dem Menschen zu offenbaren. Er kommt immer wieder neu auf den Menschen zu, er will die Beziehung zum Menschen und ruft ihn in seine Liebe hinein. Der Mensch soll sich frei diesem Ruf öffnen und ihm antworten. In diese Sinnlinie lassen sich die Ereignisse der Heilsgeschichte einordnen. Der Bund ist die Form, die der Geschichte eingeprägt ist und in ihr immer mehr Konturen annimmt. Die verschiedenen Bundesschlüsse Gottes mit seinem Volk sind Knotenpunkte dieser Geschichte.

Drei typische und konstitutive Züge des Gottesbundes lassen sich durch die ganze Geschichte Gottes mit dem Menschen hindurch aufweisen. Von ihnen her gewinnt die Mitwirkung der Gottesmutter im Neuen Bund eine spezifische Prägung:

Personalität

Das Wesen dessen, was zwischen Gott und Mensch vor sich geht, besteht in der personalen Begegnung. Der Mensch wird von Gott angesprochen und geliebt, in der Erwartung, dass er sich seinerseits frei mit seiner ganzen Person für Gott entscheidet und so mit Gott in Liebesgemeinschaft tritt. Die Freiheit der Partner ist eine unabdingbare Voraussetzung für die personale Selbsterschließung, wie sie im Bundesverhältnis sich vollzieht. Dementsprechend hatte Israel Gott gegenüber immer die Möglichkeit, den Bund anzunehmen oder abzulehnen. Die Bundesanträge Gottes waren psychologisch immer nur ein Angebot, das die Freiheit des Volkes herausforderte, wenn auch auf ethischer Ebene ein Gebot. Israel konnte auch untreu sein.

Als bilaterales Verhältnis impliziert der Bund die Mitwirkung des Menschen. „Der Bund war die Form, in der die Freiheit und Personalität des Menschen am deutlichsten zum Ausdruck kam und davor behütet werden konnte, von der Übermacht göttlicher Majestät erdrückt zu werden. Gott steht werbend vor den Menschen.“²

Polarität

Gott und Mensch als personale Träger des Bundesgeschehens sind nicht nur wechselseitig aufeinander bezogen, sondern es besteht zugleich auch ein gegensätzliches, polares Verhältnis. Wie schon jede menschlich-personale Begegnung eine gewisse Ungleichheit voraussetzt, so ist im Blick auf die Begegnung zwischen Gott und Mensch die Polarität denkbar groß. Gott ist derjenige, der die alleinige Initiative ergreift. Er ist der in einzigartiger Weise Schenkende, der Mensch ist der Empfangende.

Die metaphysische Rezeptivität des Menschen in der Begegnung mit Gott ist dabei nicht gleichzusetzen mit psychologischer Passivität, sondern will als Gegen-

² H. M. KÖSTER, Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen, Limburg 1947 (= MdH), 163.

stück zur Produktivität verstanden werden. Der Part des Menschen ist es, „sich mit seinem ganzen Dasein dem persönlichen Eintreten und Handeln Gottes zur Verfügung zu stellen“³.

In diesem korrelativen Prozess ist die Disposition des Menschen ein wesentlich mitbestimmendes Element für die in der Begegnung zu erlangende Einigung. Gott schenkt ohne Vorleistung und unbegrenzt, doch findet sein Schenkungswille an der Aufnahmefähigkeit und -willigkeit des Menschen seine Grenze.

Repräsentation

Ein drittes Charakteristikum liegt in der Bedeutung der großen Einzelgestalten, wie sie z. B. Abraham und Moses darstellen. Alle Bundesschlüsse, die Gott im Laufe der Heilsgeschichte mit diesen Personen vollzog, galten nicht primär exklusiv der Einzelperson als solcher, sondern dieser als Exponent des Volkes, das aus ihr hervorgehen sollte, bzw. das sie als Repräsentant zu vertreten hatte, denn Gottes Bundesabsicht zielte auf das ganze Volk. Alle Menschen wiederum sind virtualiter in den Bundesschluss einbezogen, insofern sie zu der Ganzheit gehören, die die Einzelperson verkörpert. Es liegt bei ihnen, sich das objektive Verhältnis zu Gott subjektiv zu Eigen zu machen. So steht der einzelne Israelit zwar persönlich vor Gott, aber nicht unvermittelt, sondern vermittelt durch die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft, zum Volk Israel, das wiederum vermittelt durch seine Exponenten mit Gott den Bund geschlossen hat. Die Einzelgestalten im Bundesschluss repräsentieren somit die Universalität des Gottesbundes, insofern dieser als geschichtliche Wirklichkeit dem einzelnen Menschen offen steht.

Maria im Neuen Bund

In Christus erreicht die Bundesgeschichte ihren nicht mehr überbietbaren Höhepunkt. In ihm ereignet sich die innigste Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur. Indem er die Menschheit annahm, sich mit ihr solidarisch erklärte und sie durch seinen Tod mit Gott versöhnte, eröffnet sich ihr unverlierbar und unüberbietbar der Weg in die erlösende Gemeinschaft mit Gott. Christwerden heißt, in Christi Hingabe an den Vater hineingenommen werden, in ihm Kind des Vaters werden. Christus ist für die Menschheit der Mittler zum Vater.

Auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Bundesschlüsse, in denen das Volk zur personalen Antwort auf das Bundesangebot Gottes herausgefordert wurde, stellt

³ H. M. KÖSTER, MdH 166. Der menschliche Erkenntnisvorgang kann diese Form der aktiven Rezeptivität veranschaulichen: Der Mensch verhält sich rezeptiv den Eindrücken von außen gegenüber, bringt diese nicht aus sich hervor, ist als Erkennender jedoch aktiv und mitentscheidend in den Vorgang einbezogen.

sich die Frage, ob nicht auch hier die Menschheit an irgendeiner Stelle ihr Ja zu Christus als dem Mittler des Neuen Bundes sprechen muss. Die Sonderstellung der großen alttestamentlichen Einzelpersönlichkeiten lässt für den Neuen Bund in Christus eine solche Rolle zwar nicht zwingend deduzierbar aber doch zumindest als sinnvoll erscheinen. An dieser Stelle lokalisiert Köster die Mitwirkung der Gottesmutter.

Mitwirkung in antwortender, empfangender Hingabe

Maria ist die Person, die stellvertretend für die erlösungsbedürftige Menschheit das Ja zu Christus, zur Erlösung, zum Neuen Bund spricht. Ist Christus das Ursakrament und seine Menschwerdung die Annahme des Urzeichens für die Gottespräsenz, so entspricht dem Ursakrament der Urempfang, der in Maria von der Menschheit getätigt wird.⁴ Marias Empfangen der Erlösungsgnade gehört - auf dem Hintergrund der Bundestheologie betrachtet - in das Geschehen der Erlösung hinein, denn in der Doppelpoligkeit des Bundesgeschehens sind das Schenken *und* das (von der Gnade Gottes getragene und ermöglichte) Annehmen konstitutive Elemente. Dem intentional universal ausgerichteten und zugleich geschichtlich-konkret sich vollziehenden Erlöserwirken Christi entspricht eine ebenso konkrete und zugleich universal geltende Annahme.

Das Fiat Marias bei der Inkarnation ist dementsprechend kein privater Akt, sondern ein stellvertretender und Ausdruck der Selbstübergabe der Menschheit an den Sohn Gottes. Die Mutterschaft Marias ist in die Allgemeinbedeutung der Menschheit Jesu einbezogen und hat universellen Charakter.

Der Gottesmutter kommt in diesem Bundesgeschehen eine typisch menschliche Haltung zu. In ihrem personalen Ja öffnet sie sich mit ihrer ganzen Person dem göttlichen Logos. Ihre Mitwirkung hat einen aktiv-rezeptiven Charakter. Sprechend ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung, dass das "fiat" Marias im griechischen Urtext nicht wie im Lateinischen im Passiv, sondern in der Form des Optativ steht (Lk 1,38) und somit ein aktives Wünschen zum Ausdruck bringt.

Dabei ist die Kennzeichnung der Mitwirkung Marias als antwortende, empfangende Hingabe eher eine formale und bezieht sich auf das Erlösungsgeschehen als Ganzes. Ihre die Erlösung annehmende Hingabe wird in jeder neuen Situation auf neue Weise konkret. Dies gilt in besonderer Weise vom Höhepunkt der Erlösung, dem Kreuzesgeschehen. Das Entgegennehmen der Erlösungsgnade durch Maria

⁴ Die gegen Kösters Argumentation vorgebrachte Kritik, Christus könne als Mensch selbst in Stellvertretung für die Menschheit ein freies personales Ja zu sich als dem göttlichen Erlöser sprechen, da er auch als Mensch zu freien selbstbewussten Akten fähig ist, übersieht die Besonderheit der Menschheit Christi im Erlösungsgeschehen. Christus als Person ist der Sohn Gottes und steht auch in seiner menschlichen Natur in einem anderen Gottverhältnis als jeder andere Mensch. Jeder Akt auch seiner voll menschlichen Hingabe ist ein Akt der Hingabe des Sohnes an den Vater und damit von fundamental anderer Art als die personalen Akte der übrigen Menschen.

ist als typisch menschliches Tun auch auf Golgotha kein passiver Akt, sondern geschieht in personaler Selbsthingabe, die sich ausdrückt im Mitleiden und Mitopfern. Stärker als bei der Inkarnation kommt hier zum Ausdruck, dass zur personalen Annahme der Erlösung der Mitvollzug gehört. Sinn und Ziel ist nicht eine irgendwie geartete Aufwertung des Opfers Christi bzw. eine ihm angegliche Erlösungsbewirkung, sondern die in der Gleichförmigkeit mit Christus sich vollziehende Annahme seiner Tat.

Mütterlicher Dienst an der Neugeburt Christi

Inkarnation, Lebenshingabe Jesu am Kreuz und Pfingsten sind Entfaltungsstadien eines einzigen Vorganges, der Bundeseinheit Gottes mit dem Menschen. Mit der Sendung des Heiligen Geistes im Pfingstereignis weitet sich die objektive Erlösungstat Christi in den Bereich der einzelnen Menschen. Jeder Einzelne soll eintreten in den Gottesbund, damit Christus in ihm Gestalt annimmt und gleichsam neu geboren wird. In diesem Sinn wird im Pfingstgeschehen das „et incarnatus est de Spiritu Sancto“ auf neue Weise Wirklichkeit. Welchen Charakter hat nun in diesem Kontext die Gnadenmittlerschaft Marias, das „ex Maria Virgine“?

An dieser Stelle wird das Verhältnis von objektiver und subjektiver Erlösung relevant. Die in Maria vollzogene grundsätzliche Selbstübergabe der Menschheit an Christus trägt die Einzelhingabe des konkreten Menschen und wirkt sich in ihr aus. Das Ja eines jeden Menschen zu Christus ist eine Einschaltung in das Ja Mariens und ist auf dessen bleibende Gültigkeit angewiesen. Die Wirksamkeit Marias in dieser Phase des Heilsgeschehens bezieht sich dementsprechend darauf, die Menschen an die Gnade hinzugeben, sie in ihre eigene Empfänglichkeit, Hingabe und Liebe hineinzunehmen, und erweist sich somit als ein Dienst an der Neugeburt Christi im einzelnen Menschen, in der sich ihre mütterliche Aufgabe fortsetzt: die Hingabe der Menschheit an Gott. Marias gnadenvermittelnde Wirksamkeit verbindet sich mit der menschlichen Mitwirkung mit der Gnade, die immer Antwortcharakter hat.

Wenn J. Kantenich in seiner Formulierung des mariologischen Fundamentalprinzips die Gottesmutter als „amtliche Dauergefährtin und Dauerhelferin des Heilandes beim gesamten Erlösungswerk“⁵ bezeichnet, so liegt hier der Akzent auf der Wirkeinheit von Christus und Maria. H. M. Köster arbeitet in seinem Ansatz besonders die Polarität zwischen beiden heraus. Die unterschiedlichen Perspektiven integrieren sich gegenseitig. Die Mitwirkung Marias im Gegenüber zu Christus, auf die hin sie geschaffen ist und aus der ihre einzigartige Nähe zu ihm erwächst, ist mit dessen Erlöserwirken auf das gleiche Ziel hingeordnet und wird fruchtbar für die Menschen.

⁵ J. KANTENICH, Predigt v. 13.12.1964: Aus dem Glauben leben Bd. 15, Vallendar-Schönstatt 1988, 120.

Der Mensch als *altera Maria*

Die Mitwirkung Marias im Erlösungsgeschehen hat sich in der Erarbeitung Kösters als eine Wirksamkeit gezeigt, die zum einen typisch menschliche Züge trägt und dementsprechend für den Menschen exemplarische und urbildhafte Bedeutung hat. Zum anderen überragt Maria in ihrer heilsgeschichtlichen Stellung die Menschheit und bildet mit Christus ihr Gegenüber. Jeder Mensch steht kraft der Erlösungstat Christi auch zu ihr in einem seismäßigen Verhältnis.

Die anthropologische Relevanz soll in drei Richtungen, im Blick auf die Beziehung des Menschen zu Gott, zu Maria und zu den Mitmenschen, skizziert werden: Gott gegenüber spiegelt sich in der Mitwirkung Marias die Berufung des Menschen in den Gottesbund. Zu Maria steht der Mensch in einem Verhältnis, das sich im Kontext der Gnadenvermittlung als ein erzieherisch-formendes begreifen lässt. Den Mitmenschen gegenüber ist der Mensch berufen zur Teilnahme an der Sendung und Fruchtbarkeit Marias.⁶

Auf den Bund mit Gott hin geschaffen

Die Heilsgeschichte verstanden als Bundesgeschichte akzentuiert in besonderer Weise den Beziehungscharakter von Religion überhaupt. Gott ruft den Menschen in die Vereinigung mit ihm. Der Mensch ist auf Gott hin geschaffen. Im stellvertretenden Ja der Gottesmutter hat die ganze Menschheit sich Christus, ihrem Erlöser geöffnet. Jeder einzelne Mensch ist berufen einzuschwingen in das Ja der Gottesmutter, in marianischer Haltung die Liebe Gottes mit persönlicher Gegenliebe zu beantworten. In der Taufe gibt sich der Mensch in diese Grunddynamik hinein. Er übereignet sich Christus und realisiert damit ein Stück der universellen Bundes- und Heilsgeschichte.

Wie in Maria deutlich wurde, hat das mitwirkende Tun des Menschen im Blick auf die Gnade keinen rein aus sich heraus bewirkenden Charakter, sondern es ist immer Antwort, freie Hingabe an das, was von Gott her begegnet. Maria kann in diesem Zusammenhang gleichsam als „persongewordene *potentia oboedientialis*“⁷ bezeichnet werden. Sie ist - bereits als *Immakulata* - personifiziertes Offensein für Gott. In ihr zeigt sich in vollendeter Weise das Berufensein des Menschen auf Gott hin und der Geschenkcharakter dieser Berufung.

Wie im Blick auf Maria bereits herausgearbeitet, ist die menschliche rezeptive Mitwirkung im Kontext des Bundesverhältnisses zwar untergeordnet, aber doch wesentlich. Gott ist „die Totalursache des Heils, aber so, daß die kreatürliche Freiheit

⁶ Alle drei Dimensionen lassen sich nur methodisch gesondert betrachten, sie stellen unmittelbar einen einzigen Lebensvorgang dar.

⁷ J. KENTENICH, Daß neue Menschen werden. Grundriß einer neuzeitlichen Pädagogik (Pädagogische Tagung 1951), Vallendar-Schönstatt 1971, 252.

durch die Selbstmitteilung Gottes erst zu ihrem Vollzug in einer personal-dialogischen Begegnung mit Gott kommt. Darum gehört die kreatürliche Rezeption der Gnade zur geschichtlich-inkarnatorischen Gestalt des Heils und seiner dialogischen Verwirklichung mit hinzu.⁸

Für das christliche Menschenbild zeigt sich hier ein Korrektiv in zweifacher Richtung: Einerseits wird deutlich: Über das eigentlich Entscheidende, die Begegnung mit Gott, kann der Mensch nicht verfügen, er muss sie sich schenken lassen. Der Mensch erlöst sich nicht selbst, er wird erlöst. Damit ist eine Selbstüberhöhung des Menschen in Schranken verwiesen.

Gleichzeitig zeigt sich aber auch die Würde des Menschen, der in Freiheit zur Mitwirkung gerufen ist. Gott benutzt ihn nicht als rein passives Werkzeug, denn der Mensch ist geschaffen um zu lieben. In diesem Sinn ist „der Adel des Menschen (...) der Adel seiner Freiheit, die sich freigewählt und freigewollt immer den leisesten Wünschen der Ewigen Liebe schenkt und die bewusst freigewählte und freigewollte Mitarbeit am Erlösungswerk der ewigen Liebe anbietet.“⁹

In Maria findet der Mensch das Urbild der menschlichen Berufung und Mitwirkung im Heilsgeschehen. Die Haltung des Menschen vor Gott ist daher letztlich die Haltung der *altera Maria*. Dementsprechend kann die marianische Spiritualität als die „Grundform gläubiger Existenz“¹⁰ bezeichnet werden. Das Marianische lässt sich verstehen als das „Prinzip des inneren, lebendigen Mitvollzuges des Heils“¹¹, ohne den eben das Heil nicht wirklich beim Menschen ankommen kann.

Durch Maria zum bundesfähigen Menschen geformt

Wie die Gnade „nicht als Zusatz zu der einen geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes, sondern nur als deren Auswirkung in die Pluralität menschlicher Lebensvollzüge interpretiert werden“¹² kann, so akuiert sich auch die empfangende Mitwirkung Marias in jedem gnadenhaften Geschehen neu. Auf der Linie ihrer universellen Stellvertretung liegt ihre Sendung, auch den einzelnen Menschen an die Gnade hinzugeben und ihn zur Bundesfähigkeit zu erziehen. Sie nimmt den Menschen in ihre eigene christusförmige Haltung hinein, damit Christus in ihm Gestalt annehmen kann. Je mehr der Mensch in diesem Sinn eine *altera Maria* wird, desto mehr wird er auch ein *alter Christus*.

⁸ G. L. MÜLLER, *Mittlerin der Gnade: Marienlexikon* Bd. 4, hg. v. R. Bäumer / L. Scheffczyk, St. Ottilien 1992, 487-491, 490.

⁹ J. KENTENICH, *Oktoberwoche 1945*, als Manuskript hg. v. H. Hug, 1999, 395.

¹⁰ A. ZIEGENAUS, *Christsein und marianische Spiritualität*: H. Petri (Hg.), *Christsein und marianische Spiritualität* (= Mariologische Studien VI), Regensburg 1984, 5-24, 17.

¹¹ L. SCHEFFCZYK, *Petrus und Maria: Hindernisse oder Helfer auf dem Weg zur Einheit?*: ders., *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge* (= Mariologische Studien XIII), hg. v. A. Ziegenaus, Regensburg 2000, 263-277, 274.

¹² G. L. MÜLLER, *Mittlerin der Gnade: MarL* Bd. 4, 487.

Dies zeigt sich anschaulich bei der Hochzeit zu Kana. Ihr Wirken hat hier zwei Richtungen: In der an Jesus gerichteten Bitte hält sie ihm stellvertretend die menschliche Bedürftigkeit und Empfänglichkeit hin. Zum anderen bereitet sie die Diener vor, die Weisung Jesu im Glauben anzunehmen. Sie nimmt sie damit hinein in ihre eigene Fiat-Haltung, in ihre Offenheit, so dass Jesu Wort bei ihnen „ankommen“ kann. Die Christusgeburt im Menschen ist in diesem Sinn bleibend an ihre Person gebunden.

Im Blick auf die mütterlich-formende Wirksamkeit Marias deutet J. Kentenich die Weisung Jesu am Kreuz: „Siehe da, deine Mutter“ (Joh 19,26) auch als „*ecce educatrix tua*“¹³. Die Gottesmutter ist in ihrer bleibenden Wirksamkeit für die Menschen wesentlich Erzieherin. Sie steht nicht *zwischen* Gott und Mensch, sondern ist gleichsam die Vermittlerin zur Unmittelbarkeit.

Der Grund für das marianische Verhältnis des Menschen liegt damit zunächst in der Heilsordnung selbst. Es ist ein objektives Verhältnis, das nicht in das Belieben des Menschen gestellt ist. In der Bejahung seiner Verwiesenheit auf Maria realisiert der Mensch von sich aus das zu ihr bestehende Verhältnis und setzt sich ihrer formenden Wirkkraft aus. J. Kentenich verweist daher verschiedentlich darauf, dass Kern- und Zielpunkt der marianischen Gebundenheit die marianische Haltung ist. Die Bindung an die Gottesmutter wird gnadenpsychologisch wirksam.¹⁴

Zur Teilnahme an der Sendung Marias berufen

Wie die Mitwirkung Marias für die Menschen fruchtbar wird in ihrer gnadenvermittelnden, die Natur bereitenden Wirksamkeit, so können - durch die Verbindung zum einen Leib Christi - auch die einzelnen Glieder füreinander fruchtbar werden, können zur Christusgeburt im anderen beitragen und wie Maria ihre eigene Empfänglichkeit für Christus im anderen abbilden und zur Entfaltung bringen helfen. „Die intersubjektive Vermittlung ist die Vermittlung des Empfangens, ist die Ermöglichung der Antwort auf das Gnadenangebot, die Motivierung des Glaubens und die wirkliche Anteilgabe am eigenen Glaubensja, in der die Gnade angenommen werden kann.“¹⁵

Je mehr der Mensch sich also selber öffnet für die Gnade und sich Christus gleichgestalten lässt, je mehr das Marianische sich in ihm ausprägt, desto mehr

¹³ J. KENTENICH, *Brasilienterziat* Bd. 3, 184, zit. n. P. Vautier, *Maria - die Erzieherin*, Vallendar-Schönstatt 1981, 165.

¹⁴ Vgl. J. KENTENICH, *Marianische Erziehung*. Pädagogische Tagung (1934), Vallendar-Schönstatt 1971, 154ff.

¹⁵ I. EGGEMANN, *Die "eklesiologische Wende" in der Mariologie des II. Vatikanums und "Konziliare Perspektiven" als neue Horizonte für das Verständnis der Mittlerschaft Marias*, Altenberge 1993, 159.

kann dieser Vorgang fruchtbar werden für seine Umgebung.¹⁶ Die Heiligkeit des Einzelnen kommt in diesem Sinn der Gemeinschaft zugute.

Die Theologie spricht in diesem Zusammenhang vom Verdienst. Entsprechend dem menschlichen Beitrag in der Vereinigung mit Gott, hat das Verdienst den Charakter der Gottempfänglichkeit, die gleichsam verschenkt werden kann und für andere wirksam wird, quasi als „Hunger nach Gott“¹⁷.

Hier zeigt sich, dass in dem fundamental rezeptiven Charakter des Menschen Gott gegenüber eine aktive Berufung zum Apostolat liegt. Es ist die Aufgabe des Menschen, gleichsam „die Natur in den Stand des Advent zu bringen“¹⁸. Anders ausgedrückt: „Der marianische Typus zeigt die unlösliche Klammer zwischen der empfangenden Mitwirkung an der eigenen Erlösung und der heilsrelevanten Proexistenz der Christen füreinander.“¹⁹ Der Mensch steht nicht als Einzelner vor Gott. Er nimmt auf niedriger Ebene am Stellvertretungscharakter Marias teil und ist in seinem Sein und Leben mitverantwortlich für die erlösende Christusbegegnung seiner Umgebung.

In diesem Sinn ist „jeder, der den Willen des Vaters tut, nicht nur Bruder und Schwester, sondern auch Mutter Christi“²⁰. Jeder Mensch ist damit einerseits berufen, wie Maria als Gegenüber zu Christus sich für die Erlösungsgnade zu öffnen, am Heilsgeschehen mitzuwirken. In einer anderen Hinsicht kann man diese Mitwirkung des Menschen auch als Teilnahme an der Sendung Marias verstehen. Insofern die Gottesmutter aufgrund ihrer heilsgeschichtlichen Stellung die universelle, gleichsam amtliche Sendung hat, die Menschen an Christus hinzugeben, steht die mitwirkende Berufung des einzelnen Christen im Dienst ihrer Sendung.

Fazit

Auf dem Hintergrund der erarbeiteten Grundlinien im Blick auf den marianischen Charakter der Erlösung wird die Bedeutung des Marianischen für die Pastoral unserer Zeit sichtbar. Immer wieder ist zu spüren: Die bewusste bzw. oft unbewusste Suche nach Gott ist zwar groß, doch ist die personale Beziehungs- und Liebesfähigkeit des Menschen vielfach nur wenig ausgebildet. J. Kentenich beobachtet bereits vor rund 50 Jahren: „An Christuserkenntnis fehlt es vielerorts nicht, wohl aber

¹⁶ Es sei an dieser Stelle nochmals darauf hingewiesen, dass das Sich-öffnen bzw. Empfangen eher eine formale Kennzeichnung der menschlichen Mitwirkung ist. Letztere schließt immer auch die Gleichgestaltung und damit in besonderer Weise das Mit-leiden des Kreuzes ein. Liebe als gekreuzigte braucht als Antwort die *compassio*.

¹⁷ H. M. KÖSTER, MdH 428.

¹⁸ H. M. KÖSTER, MdH 424.

¹⁹ I. EGGEMANN, Die "ekklesiologische Wende", 120.

²⁰ A. MÜLLER, Fragen und Aussichten der heutigen Mariologie: J. Feiner u.a. (Hg.): Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 301-317, 316.

an Christusliebe, an 'vitalis Christi cognitio'.²¹ Gerade an dieser Stelle wird die Bedeutung der Gestalt und Sendung der Gottesmutter sichtbar. Das Marianische - sowohl die reflexe oder unreflexe Beziehung zu Maria, wie auch die Ausprägung einer marianischen Haltung - ist nicht eine Zutat zum Glauben und damit auch zur Pastoral, sondern für eine gelingende Christusbegegnung wesentlich.

Auf originelle Weise konkretisiert sich der marianische Charakter der Erlösung in den drei Grunddimensionen der schönstättischen Bundesspiritualität:

In der *Werktagsheiligkeit* zeigt sich die marianische Spiritualität als eine antwortende. Heiligkeit als gelingende Beziehung zu Gott vollzieht sich in der sich hingebenden Gegenliebe, die konkret wird im aktiven Offensein für das, was von Gott her in der konkreten Lebenssituation begegnet. Der Alltag wird auf Gott hin durchsichtig und zur Liebesantwort.

Kernstück der *Bündnisfrömmigkeit* bildet das Liebesbündnis mit der Gottesmutter. In der bewussten Bindung an Maria wird ihre erzieherische Formkraft wirksam. Der Einzelne reift als *altera Maria* hinein in eine vertiefte Hingabe an Gott, die sich zugleich auch in der horizontalen Ebene auswirkt.

In der *Werkzeugsfrömmigkeit* findet die apostolische Dimension ihren Ausdruck. Apostolat verstanden als werkzeuglicher Dienst am Bundesgeschehen zwischen Gott und Mensch - wie Maria und im Sinn der Teilnahme an ihrer Sendung als ihr Werkzeug - vollzieht sich in der Verfügbarkeit für Gott und der daraus erwachsenden Einsatzbereitschaft und Fruchtbarkeit für die Gemeinschaft.

In diesem Sinn formuliert J. Kentenich die Bitte an Maria: „In uns geh durch unsere Zeit, mach für Christus sie bereit.“²²



Die Autorin: M. Aloisia Levermann, geb. 1969 in Menden, Mitglied des Säkularinstituts der Schönstätter Marienschwestern, z.Zt. Promotionsstudium in Vallendar.

²¹ J. KENTENICH, Lebensgeheimnis Schönstatts Teil II: Bündnisfrömmigkeit, Vallendar-Schönstatt 1972, 186.

²² J. KENTENICH, Himmelwärts, Vallendar-Schönstatt 1979, 163.

EIN PASTORALKONGRESS AUF „SPURENSUCHE“

Hubertus Brantzen

Wofür ist Schönstatt gut?

„Schönstatt für die Kirche, die Kirche für die Welt, die Welt für den Dreifaltigen Gott.“ Diese ständig wiederkehrende Aussage Pater Josef Kentenichs wollte signalisieren, dass die Apostolische Bewegung von Schönstatt kein Selbstzweck ist. Sie hat, wie die Kirche insgesamt, einen Dienstcharakter. Sie nimmt Teil an deren Sendung, „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ zu sein (Lumen gentium 1).

Man kann und muss zu Recht fragen, wie Schönstatt seinen Dienst an der Kirche und mit der Kirche gemeinsam an der Welt wahrnimmt. Ein hochrangiger deutscher Kirchenmann meinte im vergangenen Jahr im Blick auf die Geistlichen Bewegungen insgesamt, wenn es sie nicht gäbe, würde der deutschen Kirche kaum etwas fehlen, man würde ihr Fehlen kaum bemerken. Das mag nicht die Meinung aller sein. Dennoch: Wenn tatsächlich in den Gemeinden vor Ort und in den deutschen Ordinariaten und Generalvikariaten so wenig vom Wirken der Bewegungen spürbar wird, dass eine solche Aussage möglich ist, dann ergeht eine entschiedene Anfrage an die Bewegungen, einschließlich der Schönstatt-Bewegung.

Man könnte nun einwenden: Was an geistlicher Kraft von Gemeinschaften ausgeht, ist möglicherweise nicht unmittelbar im Gesamtbild der Kirche sichtbar. Dennoch kann es den geistlichen Grundwasserspiegel einer Kirche vor Ort sichern oder sichern helfen. Diese Verhülltheit und Bescheidenheit steht Bewegungen, denen es nicht zuerst um Kirchenpolitik und Öffentlichkeitsarbeit geht, wohl an. Würden sie sich in den Vordergrund schieben, bewusstes Lobbying treiben und Machtpositionen anstreben, würde das gerade sie als „geistliche“ Bewegungen diskreditieren.

Dennoch kann eine Stadt, die meint, auf dem Berge zu liegen, und ein Licht, das meint, auf einem Leuchter zu stehen (frei nach Mt 5,14 ff.), nicht verborgen bleiben. Eine wirkliche geistliche Kraft wird, wenn auch diskret, sichtbar und spürbar werden.

Darum die Fragen: Wofür ist Schönstatt gut? In welcher Weise dient die deutsche Schönstattbewegung der deutschen Kirche? Was bringt Schönstatt in die Kirche ein?

Zwischen zwei Kongressen

Ein erster Pastorkongress in der Pfingstwoche 2000 versuchte, sich genau diesen Fragen zu stellen. Dabei wurde die Notwendigkeit spürbar, genauer zu be-

schreiben, was das Proprium, das Genuine, das Besondere und Unverwechselbare der Schönstatt-Bewegung sei.

Im Blick auf den Gründer wurde deutlich, dass das Grundcharisma der marianisch geprägte, praktische Vorsehungsglaube ist. Dieser ist die Grundaussage, für die der Gründer ab 1949 auch die Auseinandersetzung mit der Kirche nicht scheute: Gott und Welt gehören zusammen, Erst- und Zweitursache, Natur und Gnade sind miteinander verbunden. - „Nichts ohne dich, nichts ohne uns.“ - Das mechanistisch-trennende Denken und Leben muss durch ein organisches Denken, Leben und Lieben überwunden werden. - Durchsichtigmachen der Welt auf Gott hin. - „Durchsichtigmachen alles Geschöpflichen und alles Geschlechtlichen.“ Die Konsequenz aus dieser Weltsicht ist der praktische Vorsehungsglaube, zu dem später beispielsweise Walter Kasper im Katholischen Erwachsenenkatechismus formuliert (S. 102): „Der Schöpfungsglaube gewinnt erst im Glauben an die Vorsehung Gottes seine letzte Tiefe und seinen existentiellen Ernst.“ Pater Kantenich nennt den marianisch geprägten Vorsehungsglauben oft „unsere Weltanschauung“.

Der kommende Pastorkongress in der Pfingstwoche 2002 stellt sich der Herausforderung, dieses Grundcharisma noch mehr in die Kirche einzubringen. In der Vorbereitung zu diesem Kongress wuchs die Erkenntnis: Die Betonung des Vorsehungsglaubens in Worten ist noch keine Umsetzung in das Glaubensleben. Wissen darum ist noch nicht lebendige Gläubigkeit, noch nicht gelebter Glaube im Alltag.

Das Ritual der „Spurensuche“

Die Praxis des Vorsehungsglaubens benötigt konkrete Formen, Rituale und Methoden, mit denen Einzelne, Ehepaare, Gruppen und Gemeinschaften arbeiten können. Nur so wird der Vorsehungsglaube „praktisch“, bleibt nicht theoretisch oder Gegenstand theologischer Erörterungen. Es bedarf der pädagogischen Umsetzung.

Ein Blick in die spirituelle Praxis der Schönstatt-Bewegung und ihrer Gemeinschaften macht es nicht schwer, solche konkreten Formen zu finden. Sie reichen von der täglichen Suche nach dem „Gott des Lebens“ bis hin zum „Lebensroman“, in dem vor der endgültigen Bindung an eine der Schönstatt-Gemeinschaften der rote Faden der Führung Gottes durch das eigene Leben nachvollzogen wird.

Exemplarisch ist ein Ritual, das Jugendliche seit den sechziger Jahren in Zeltlagern pflegen. Sie schreiben z.B. am Lagerfeuer ihre Erfahrungen des Tages auf. Die Zettel werden eingesammelt. Einer der Mitarbeiter oder der Priester liest sie nacheinander vor und versucht eine Deutung aus dem Glauben. Das wird immer wieder zu einer spannenden Glaubenserfahrung.

Als Pater Kantenich von diesem Vorgang hörte, war er so begeistert, dass er einige der Zettel sogleich bei Exerzitien für Marienschwestern vorlas. Hier erkannte er offenbar authentische Schönstatt-Spiritualität. Heute wissen wir, dass er Einzelne immer wieder dazu anregte, ihre alltäglichen Erfahrungen aufzuschreiben und so ihren Vorsehungsglauben „praktisch“ werden zu lassen.

Die Praxis, Spuren Gottes zu suchen und sich mitzuteilen, blieb nicht auf eine Jugendgemeinschaft beschränkt. Bis heute berichten z.B. Kurse von Priestern einander in monatlichen Rundbriefen von ihren Erfahrungen mit dem Gott des Lebens. Familiengruppen machen sich zu Beginn ihrer Gruppenstunden auf die Suche nach den Spuren Gottes in den vergangenen Wochen. Ehegatten sehen sich am Abend nicht nur die „Tagesschau“ im Fernsehen an, sondern halten eine geistliche Tagesschau zu den Erfahrungen des vergangenen Tages.

„Spurensuche“ als Methode und Ritual

Mit der Überschrift „Spurensuche“ entstand eine Form, eine Methode, ein Ritual.

In der Beschreibung der Methode heißt es:

Spurensuche ist ein Weg, auf dem wir Menschen uns im Gespräch begegnen und gemeinsam den „Gott des Lebens“ entdecken können.

Spurensuche leitet an, die Anregungen des Heiligen Geistes in uns und um uns zu spüren und wahrzunehmen. Wie ein Windrad den Wind aufnimmt und in Energie umwandelt, so soll das, was wir im eigenen Herzen entdecken und was sich in unserer Umgebung als Zeichen der Zeit zeigt, von uns als „Stimme Gottes“ verstanden werden. Es soll uns Kraft und Energie schenken, in unserem Leben Gott eine Antwort zu geben.

Spurensuche ist eine Meditationsart für

- **kleine Gruppen:** Nach dem Einstimmungsgebet kann ein Gruppenmitglied Schritt für Schritt den Text vorlesen und dadurch die Gruppe durch die Meditation führen. Erfahrungen, die alle gemeinsam berühren, bieten sich zu einem weiterführenden Gespräch an.
- **Gremien in Kirche und Gesellschaft:** Zu Beginn eines Treffens schauen sie auf ihren gemeinsamen Weg. Was sie miteinander wahrnehmen, können sie im Glauben deuten und daraus Anregungen für ihr weiteres Handeln finden.
- **Ehepaare:** Sie können diese Schritte zum Abschluss eines Tages, zur Betrachtung einer Woche oder eines Zeitabschnittes miteinander gehen.
- **Einzelne:** Sie können in entsprechend abgewandelter Form die Schritte der Spurensuche gehen.

Die vier Schritte der „Spurensuche“

Einstimmungsgebet

Gott, wir bitten dich um Aufmerksamkeit für deine Gegenwart in unserer Mitte. Sende uns deinen Heiligen Geist, der unsere Herzen sehend und hörend macht und unsere Gedanken führt.

1. Erinnern

Was hat mich in den vergangenen Tagen besonders umgetrieben, beeindruckt, angerührt?

Ich lasse in Stille diese Erfahrungen noch einmal in meinem Inneren lebendig werden.

2. Erzählen

Was möchte ich den anderen erzählen?

Ich teile mit, was mir wichtig ist.

Wach höre ich auf das, was die anderen einbringen.

3. Entdecken

Was fällt mir bei diesen Erinnerungen besonders auf?

Wo kann ich in dem Gehörten Gottes Spuren erahnen, seine Nähe, seine Liebe, seine Schönheit, seine Führung, seine Wünsche, seine Zumutungen, seine Unbegreiflichkeit?

Darüber kann ich mit den anderen ins Gespräch kommen.

4. Antworten

Wozu fühle ich mich gedrängt: zum Danken, Fragen, Klagen, Bitten, Schenken, mich oder etwas zu verändern?

Ich überlege still für mich, was ich tun möchte.

Wir können auch miteinander entscheiden, was wir gemeinsam in Angriff nehmen.

Dankgebet

Großer Gott, wir danken dir für das Geschenk deiner Nähe. Wir bitten um Kraft für das, was zu tun ist, und um Geduld für das, was wir nicht verstehen.

Mit Maria beten wir: „Meine Seele preist die Größe des Herrn, und mein Geist jubelt in Gott meinen Retter.“

Das Dankgebet weist auf die marianische Ausrichtung der „Spurensuche“ hin. Nur wer wie Maria sich durch die Ereignisse seines Lebens von Gott anfragen lässt, wer Fragen stellt und um seinen geistlichen Weg ringt, wird die Hintergründigkeit der Welt und der Ereignisse begreifen können. Nur wer in marianischer Offenheit Menschen und Ereignisse an sich herankommen lässt, wird den mystischen Aspekt des Vorsehungsglaubens realisieren können. Wer sich persönlich an Maria bindet, wie es etwa im schönstättischen „Liebesbündnis“ geschieht, wird zu einem beherzten Ja-Wort in den verschiedenen Situationen finden.

www.spurensuche.info im Internet

An jenes Ritual anknüpfend, gibt es jetzt eine Internet-Seite: www.spurensuche.info. Dort gibt es vielfältige Angebote, die aufgebaut und immer wieder ergänzt werden:

- Unter **Erfahrungen lesen** können Erfahrungen gelesen werden, wie Menschen die Spuren Gottes im Alltag erlebt haben.

- Unter **Erfahrungen eingeben** kann der Internetbesucher selbst solche Erfahrungen aufschreiben und per Mouse-Klick dem Web-Master zusenden, der sie einstellt.

- Man kann die **Methode der Spurensuche für Gruppen** downloaden.

- Jede Woche findet man auf der Öffnungsseite eine neue **Meditation** zur Spurensuche.

- Nach und nach wird **Material** zusammengestellt: Texte, Lieder, Gottesdienste, Elemente für die Arbeit mit Jugendlichen, Erwachsenen, Ehepaare u.a.

Jeder ist eingeladen, sich an dieser Initiative zu beteiligen, also selbst Erfahrungen aufzuschreiben und Material zur Verfügung zu stellen.

Ein biblischer Weg

Die „Spurensuche“ stellt sich in die Glaubenstradition der Bibel, die bezeugt, dass Gott die Menschen treu begleitet und hinter allem steht und wirkt. So offenbart sich Gott z.B. dem Mose am brennenden Dornbusch als Gott mit dem Namen „Ich bin für euch da“.

Jesus Christus, von dem die Christen glauben, dass er der Sohn Gottes ist, zeigte in Wort und Tat den Menschen, wie Gottes Sorge und Liebe aussieht. Er sprach Unglücklichen Mut zu, heilte Kranke, holte Ausgestoßene aus ihrer Isolierung, er wendete sich Menschen zu, mit denen niemand etwas zu tun haben wollte.

Immer wieder stellte Jesus den Menschen die Frage: „Was willst du, das ich dir tun soll“, oder er ermutigte sie, aus ihrem Leben zu erzählen. Exemplarisch steht die Erzählung, wie Jesus den Emmausjüngern begegnete: „Sie sprachen miteinander über all das, was sich ereignet hatte. Während sie redeten und ihre Gedanken aus-

tauschten, kam Jesus hinzu und ging mit ihnen. Er fragte sie: Was sind das für Dinge, über die ihr auf eurem Weg miteinander redet?“ (aus Lk 24, 13-35)

Die Heilige Schrift zeigt, dass Gottes Zuwendung und Begleitung nicht nur allgemein, sondern konkret erlebbar ist. Die „Spurensuche“ reiht sich in diese Tradition ein und möchte anleiten, sich heute in den kleinen Dingen des Alltags als von Gott Geführte und Beschenkte zu erleben. So wird die Erzählgemeinschaft im Glauben, die die biblischen Schriften anstoßen, fortgesetzt.

Dabei ist selbstverständlich, dass diese Erfahrungen subjektiv sind. Andere würden die gleichen Erlebnisse vielleicht ganz anders sehen und deuten. Doch Glaube an Gott ist um so einmaliger und subjektiver, je konkreter er im Leben wird.



Der Autor: Hubertus Brantzen, geb. 1949, Dr. theol., Professor für Pastoraltheologie am Priesterseminar in Mainz und Ausbildungsleiter für Kapläne und Pastoralreferenten im Bistum Mainz, verheiratet, drei Kinder.

BUCHBESPRECHUNGEN

KÖSTERS, Christoph, Staatssicherheit und Caritas 1950-1989. Zur politischen Geschichte der katholischen Kirche in der DDR, Paderborn: Schöningh 2001, 225 S.

KÖSTERS, Christoph (Hrsg.), Caritas in der SBZ/DDR 1945-1989. Erinnerungen, Berichte, Forschungen, Paderborn: Schöningh 2001, 257 S.

Die Geschichte der katholischen Kirche in der ehemaligen DDR ist noch lange nicht aufgearbeitet. Das zeigen die beiden von Christoph Kösters, Mitarbeiter der Bonner Kommission für Zeitgeschichte, vorgelegten Bände. Im Rahmen von Zeitzeugenbefragungen steht eine vorläufige Bilanz der caritativen Tätigkeit der katholischen Kirche in der DDR. Die enge Verzahnung von West- und Ostdeutschland wird an der Caritas besonders sichtbar. Bis zum Ende der DDR gab es rege, ja tägliche Kontakte zwischen Ost und West über die Schnittstelle Berlin: Die Hauptvertretung des Deutschen Caritasverbands in Berlin-West und die Zentralstelle Berlin-Ost waren die strukturellen Voraussetzungen für ein koordiniertes Arbeiten in der „Fürsorgediktatur“ (Hans Günter Hockerts). Unerlässlich für den Aufbau eines Caritas-systems, für das es nach den Worten des Berliner Kardinals Bengsch „zwischen Elbe und Wladiwostok“ keine vergleichbaren Möglichkeiten gab, war der regelmäßige Transfer von Finanzmitteln aus dem Westen nach Osten. Er wurde als Devisentransfer sowohl über kirchliche als auch über staatliche Kanäle abgewickelt. Besonders der Freikauf politischer Gefangener erwies sich dabei für die DDR als lukratives Geschäft. Mit Hilfe von Devisen konnte aber auch die Ausstattung katholischer Krankenhäuser und Pflegeeinrichtungen verbessert werden.

Trotz mancher Versuche der SBZ/DDR-Regierungen, die Organisation der Caritasarbeit zu unterbinden, erreichte diese ein beträchtliches Maß. Am Ende gab es immerhin 32 katholische Krankenhäuser mit 5100 Betten, oft besser ausgestattet als die staatlichen Anstalten und in das Netz der medizinischen Grundversorgung eingebunden. Es gab 106 Einrichtungen für alte Menschen mit 3463 Plätzen, 17 Heime und fünf Tagesstätten für geistig Behinderte. Über die Kindergärten gab es bis zur Wende heftige Auseinandersetzungen mit der Regierung, da diese darin ebenfalls eine wichtige pädagogische Aufgabe sah. Durch zähe Verhandlungen mit der Regierung konnte sogar eine kircheninterne Ausbildung caritativer Führungskräfte erreicht werden.

Der Einfluss, den die Kirche mittels caritativer Einrichtungen auf ihre Mitglieder, aber auch weit darüber hinaus hatte, musste die sozialistische Regierung der DDR und dort besonders das „Ministerium für Staatssicherheit“ (MfS) hellhörig werden lassen. „Caritas“ erschien als Teil der internationalen Verflechtung der katholischen Kirche und war von daher suspekt. Die Autonomie der Kirchen zu unterwandern und zu durchbrechen, war deshalb ein wichtiges Ziel der „Stasi“, wenn sich auch aufgrund der Minderheitensituation der Kirchen die Machtfrage bis zum Schluss nicht stellte. Christoph Kösters präsentiert in seiner Studie den spannenden Prozess des Mit- und Gegeneinanders von Führungspersonen der Caritas und dem Staatssicherheitsdienst. Er kommt zu dem Ergebnis: „Mielkes totalitärer Anspruch, alles wissen zu wollen, blieb hinsichtlich der Caritas allerdings unverwirklicht. Es gelang nur in wenigen Fällen, in die Führungselite der Caritas einzudringen.“ (Staatssicherheit, S. 187)

Doch gab es gerade zwischen Caritas und Stasi institutionalisierte Gesprächskontakte, die nach der Phase der gewaltvollen Repression (bis 1961) in die Phase pragmatischer Koexistenz (unter Bischof Bengsch) führten. Für die 1970er Jahre spricht Kösters gar von einer partiellen Kooperation. In Einzelfällen gab es konspirative Kontakte von Geistlichen oder Caritasmitarbeitern zur Stasi. Den Hauptkontakt aber unterhielten Geistliche, die mit bischöflichem Auftrag agierten. Das waren vor allem die jeweiligen Caritasdirektoren des Bistums Berlin. Wie weit dabei in jedem Einzelfall die Loyalität zum kirchlichen Auftraggeber eingehalten wurde, lässt sich nur durch noch zu leistende Untersuchungen belegen. Jedenfalls konnten durch solche Kontakte, in die nach Bedarf auch der mit der westdeutschen Regierung zusammenarbeitende Rechtsanwalt Wolfgang Vogel eingeschaltet war, eine Reihe von schwierigen humanitären Fällen einer Lösung zugeführt werden.

Am Ende seiner Untersuchung stellt Kösters die kritische Frage: „Half nicht die durch Gespräche mit den staatlichen Stellen ermöglichte sozialpolitische Arbeit der Caritas, den Staat und sein Herrschaftssystem zu stabilisieren?“ (Staatssicherheit, S. 195) Die beiden Bände lassen die Antwort auf diese Frage offen. Sie zeigen aber deutlich, dass die Kirche in der Zeit der DDR ihrem caritativen Auftrag in großem Umfang nachgegangen ist und auf diese Weise eine gesellschaftliche Präsenz der Kirche erreicht hat, wie sie in keinem anderen Land des ehemaligen Ostblocks möglich war.

Joachim Schmiedl

SCHAPFEL, Michael (Hrsg.), Einem Propheten auf der Spur. Reflexionen 50 Jahre nach dem 31. Mai 1949, Vallendar-Schönstatt: Patris 2001, 184 S.

Reflexionen 50 Jahre nach dem 31. Mai 1949: Engagierten Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen im Josef-Kentenich-Institut, unter ihnen vor allem Michael Schapfel, ist es zu verdanken, dass zwei Jahre nach den Feierlichkeiten zum Jubiläum des 31. Mai 1949 in Bellavista / Santiago de Chile eine Sammlung von maßgeblichen Texten zum Verständnis dieses geschichtlichen Ereignisses vorgelegt werden kann. Dabei wurde in der Veröffentlichung unter dem Titel „Einem Propheten auf der Spur“ an schriftlichen Zeugnissen zusammengetragen, was „in etwa den Reflexionsstand der geistlichen Familie P. Josef Kentenichs fünfzig Jahre nach seinem wagemutigen Schritt wiedergeben“ (8) kann.

Das Jubiläum des 31. Mai 1949 wird hier keineswegs nur in seiner Geschichtlichkeit dargestellt, sondern die Autoren zeigen auf, wie die Erinnerung nach 50 Jahren ihrerseits Geschichte schreibt. Diesem Anliegen entspricht auch die vom Herausgeber angelegte Gliederung der Beiträge: „Auf dem Weg“ umschreibt jene Schriften, die im Zugehen auf die Jubiläumsfeierlichkeiten seit 1997 entstanden sind; „Das Ereignis“ legt die zentralen Vorträge während der Feierlichkeiten in Bellavista selbst vor; „In die Zukunft“ gerichtet sind jene Artikel, die im direkten Reflex auf das Jubiläum im Anschluss an den 31. Mai 1999 entstanden sind und erste Früchte der Feierlichkeiten zu sammeln versuchen. Diesen Weg nachgehend, können der Leser und die Leserin einen guten, wenn auch nicht umfassenden, Eindruck von der Bedeutung des 31. Mai 1949 für die Schönstatt-Bewegung und die heutige Kirche gewinnen. Markante Beiträge des

Sammelbandes sollen an dieser Stelle vorgestellt werden.

Aus Anlass des bevorstehenden Jubiläums verfasste der Vorsitzende des Generalpräsidiums der Schönstatt-Bewegung P. Michael Marmann im Mai 1998 einen Brief an die Mitglieder der Verbände und Bünde und die Verantwortlichen der Ligagliederungen. Dieser Brief leistet eine gelungene Hinführung zum Datum des 31. Mai 1949: Das Ereignis wird als „dritter Meilenstein“ den übrigen zentralen Wegmarken der Bewegungsgeschichte eingereiht; eine erste begriffliche Charakterisierung und geistesgeschichtliche Einordnung der Inhalte des 31. Mai wird vorgelegt; schließlich werden Früchte der Geschehnisse vor fünfzig Jahren für die Gesamtbewegung benannt; zu ihnen zählt vor allem der seitdem stetig wachsende „Rückstrom“ der Gnade des Charismas der Bewegung von den weltweiten Filialheiligtümern zum Urheiligtum in Deutschland. Im Auftakt zum Jubiläumsjahr fordert P. Michael Marmann die Teilhabe der heutigen Bewegung an der Sendung des 31. Mai ein: „Gehst du mit?“ lautet in diesem Sinne die Frage nach der Bereitschaft aller Schönstätter, das Liebesbündnis in seiner Tiefendimension, die darin liegende prophetische Sicht und schließlich den Gründer selbst in seiner provokativen Gestalt zu bezeugen und als Modell in die Kirche einzubringen.

Was es im Detail einzubringen gilt, erschließt H. King in seinen beiden Beiträgen „Paradigma Organismuslehre“ und „Psychologie der Zweitursachen“ in hilfreicher Präzision und zudem sprachlich ansprechend – auch für Nicht-Schönstätter. Dass dem Gründer der Bewegung der „Organismusgedanke“ und die damit verbundene theologische Lehre vom Zueinander zwischen Gott und Welt das Zentralanliegen in allen pastoralen Bemühungen war, wird hier überzeugend dargelegt. Weil Kentenichs Ansatz hierbei weniger dogma-

tisch-biblich, als vielmehr psychologisch-pädagogisch gewählt war, musste sein Anliegen vor dem Zweiten Vatikanum unverstanden bleiben. Hier weist King auf die Verständnishürden hin, die sich bis heute tradieren: „Das ‚Prinzip Leben‘ ist noch wenig in den Blick genommen und schwer verständlich zu machen. Ebenso wird das Erst-Zweitursachen-Thema zunächst nur theologisch-philosophisch verstanden und der spezifisch psychologische Aspekt damit meistens verwechselt.“ (36). Die spiritualitäts- und theologiegeschichtlichen Erörterungen des zweiten Artikels von King weist die Gründe für diese Verständnishürden auf. Wer eine sprachlich zugängliche und inhaltlich kompetente Hinführung zu solch eingeschliffenen Schönstatt-Vokabeln wie „Bindung“, „Übertragung“ und „Weiterleitung“ sucht, wird hier fündig. Sympathisch, dass H. King erst auf den letzten Seiten dieser Beiträge auf die Frage der „Anwendung des Gesagten auf Schönstatt“ (62f) zu sprechen kommt. Ohne je den 31. Mai 1949 zu nennen, geht es hier doch nie um anderes als die Inhalte der damals wie heute mit dem Datum verbundenen innerkirchlichen Auseinandersetzung.

In seiner Predigt zum Jubiläumstag entfaltet Erzbischof Francisco Javier Errázuriz die Bedeutung der neuen geistlichen Bewegungen generell und des Charismas der Schönstatt-Bewegung im Besonderen. Der gesamtkirchliche Horizont, den er hierbei zeichnet, klingt schon an durch die Tatsache, dass Francisco Javier Errázuriz, selbst Mitglied der Schönstatt-Patres, in seiner Funktion als Erzbischof von Santiago de Chile 50 Jahre nach dem Ereignis des 31. Mai 1949 die Stimme der offiziellen Kirche zum Jubiläum zu verkünden hat. Und diese Stimme ist nun nichts anderes als eine Auslegung der Botschaft vom organischen Denken, Lieben und Leben im Gefolge Josef Kentenichs, d.h. eine Aufforderung, „in den menschlichen Bin-

dungen einen bevorzugten Weg“ zu erblicken, „um tiefere Wurzeln zu schlagen in Gott“ (147).

Wer gehofft hatte, durch die Lektüre des Sammelbandes atmosphärisch in etwa einholen zu können, welche Dynamik sich bei den Feierlichkeiten zum Jubiläum in Bellavista/Santiago de Chile im Frühsommer 1999 entfaltet hatte, der wird eher enttäuscht sein. Entsprechend selbstkritisch fragt auch einer der Autoren, Rainer Birkenmaier, in seinem Erlebnisbericht drei Monate nach den Feierlichkeiten an: „Was kann ein Bericht über ein intensives Erleben für diejenigen leisten, die nicht dabei waren?“ (157) Zwar sind die Autoren dem Ereignis gemäß international gewählt, dennoch bleibt der Band zumeist auf der Ebene der Reflexion stehen. So erspart die Lektüre nicht den Mitvollzug des Geschehens, etwa in einer Pilgerreise, wie Birkenmaier sie für die kommenden Jahre anregt; es gelte, „den geheiligten Ort Bellavista zu besuchen, um sich berühren und beschenken zu lassen“ (161). Offenbar muss man im Jubiläumsjahr erleben, wie das geht, dass lateinamerikanische und deutsche Schönstatt-Bewegung einander begegnen und einander befruchten, um die Dimension für Kirche und Welt zu ernes-

sen, die im 31. Mai 1949 begründet liegt. Auch hier gilt, was Paul Vautier postuliert für die Weitergabe des schönstättischen Charismas generell: „...wir müssen lernen, den Prozess zu lehren“ (99), in einer „angewandten Wissenschaft“ (101), die freilich den theoretischen Zugang impliziert. Die beachtliche Zahl der konkreten Projekte in Lateinamerika und neuerdings auch in Deutschland, wie P. Angel Strada sie in seinem Beitrag aus dem pädagogischen, sozialen und pastoralen Bereich aufzählt, bezeugt diesen Vorrang des gelebten Lebens.

Eine Einschränkung muss abschließend insbesondere für mögliche Leserinnen und Leser aus dem außerschönstättischen Bereich benannt sein. Oftmals bleiben die Beiträge des Sammelbandes auf der Ebene der bewegungsinternen Auseinandersetzung stehen, die sich durch ihre typische Sprachgestalt dem Außenstehenden nicht unbedingt erschließt. Eine Funktion im geforderten Sinne kann am ehesten in den erwähnten Beiträgen von Herbert King gefunden werden sowie in den Aktualisierungen des Leiters der argentinischen Schönstatt-Bewegung, P. Guillermo Carmona.

Daniela Mohr