

ZEICHEN DER ZEIT

TRADITIONSBRUCH ODER GESTALTWANDEL DER KIRCHE?

Die aufsehenerregende Feststellung des Jesuitenpaters Ivo Zeiger auf dem Mainzer Katholikentag von 1948, Deutschland sei Missionsland, kommentierte P. Joseph Kentenich zustimmend. Auch Kentenich konstatierte „die Brüchigkeit aller üblichen Lebensformen und die fast hysterische Entzündbarkeit für alles Neue“, ein „Knistern im Gebälk“ (Brief vom 31. Mai 1949). Und das zu einer Zeit, als die Strukturen der deutschen Kirche weitgehend intakt schienen. Um 1950, so die Vergleichswerte einer am 20. Februar 2003 vorgestellten neuen demoskopischen Studie zur Situation der Katholiken und ihrer Kirche in Deutschland, der vom Institut für Demoskopie Allensbach durchgeführten Untersuchung „Trendmonitor 2003“, besuchten 50,4 % aller Katholiken den sonntäglichen Gottesdienst, in absoluten Zahlen 11,7 von 23,2 Millionen. Fünfzig Jahre später, 2001, waren es 15,9 %, in absoluten Zahlen 4,2 von 26,7 Millionen Katholiken.

Die Kommentare zu dieser Umfrage in den vergangenen Monaten zeigten, dass dieses Signal als bedrohlich empfunden wird. In der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ (21. Februar 2003) sprach Daniel Deckers davon, dass „sich der noch immer wohlgeordnet erscheinende Katholizismus in Deutschland als Trugbild“ herausstelle, ja „die Entkirchlichung des Christentums auch unter Katholiken ein Ausmaß angenommen (habe), das man hierzulande lange als Problem der Protestanten glauben ignorieren zu können“. Die Allensbacher Umfrage kommt zu einem Zeitpunkt, zu dem die finanziellen Ressourcen der deutschen Bistümer durch verminderte Steuereinnahmen, hohe Arbeitslosigkeit und zum Teil auch bistumsspezifische Gründe wegzubrechen drohen. Gleichzeitig unternehmen alle Bistümer Anstrengungen, ihre bisherigen Pastoralstrukturen umzubauen: von der traditionellen Pfarrei hin zu Seelsorgeeinheiten und „pastoralen Räumen“. Der fehlende Priesternachwuchs in den meisten Diözesen und mittlerweile auch die beträchtlich zurückgehenden Zahlen für die Laien im pastoralen Dienst tun ein Übriges, um die Situation zu verschärfen.

Die Pastoralsoziologie analysiert seit geraumer Zeit dieses Phänomen. Jüngst hat das wieder Michael N. Ebertz getan¹. Er sieht das „Ende des konfessionellen Zeitalters“ gekommen. Auch Kirche müsse sich der Eventkultur stellen, die zwar religiöse Riten schätze, aber die zivilgesellschaftliche Variante eines hohen kirchlichen Einflusses ablehne. Seine These: Die Festlegung von Kirche auf die Ortsgemeinde gehe an den wirklichen Lebensräumen der Menschen vorbei, überfordere die Beteiligten und schließe andere aus. Die unterschiedlichen Sozialmilieus – Ebertz nennt sie das Harmonie-, Niveau-, Integrations-, Unterhaltungs- und Selbstverwirklichungsmilieu – seien nicht alle in den traditionellen Kirchengemeinden vertreten. Ebertz fordert den Ausbau von lebensraumnahen Initiativen, die Benennung klarer

¹ Vgl. Ebertz, Michael N., *Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum*, Freiburg 2003.

pastoraler Ziele, die Orientierung an den Adressaten und ihren Lebensereignissen und Erlebnisstil-Milieus, die Einbindung von Ehrenamtlichen und Vernetzung in vielfältige Zusammenhänge. Insgesamt redet er einer Veränderung der traditionellen Pfarrestruktur das Wort.

Die von Ebertz analysierte Veränderung der kirchlichen Sozialgestalt erscheint im historischen Zusammenhang als das Ende einer 200 Jahre währenden Dominanz von Bistümern und Pfarreien. Durch die Säkularisation vom Beginn des 19. Jahrhunderts ging ein Kirchenmodell zu Ende, das seit dem Mittelalter vom Spannungsverhältnis zwischen den Bistümern und Pfarreien auf der einen und den Klöstern auf der anderen Seite gelebt hatte. Seit den Klosteraufhebungen Josephs II. in Österreich, den linksrheinischen Pfarreigründungen Napoleons und dem von einem rigiden Staatskirchentum gekennzeichneten Neuaufbau der deutschen Bistümer in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelte sich die Pfarrei zu einem Erfolgsmodell des mitteleuropäischen Katholizismus. Wenn dieses Modell heute zu einem – zumindest in seiner bisherigen Form – Ende gekommen zu sein scheint, fehlt aber auch das entsprechende Gegengewicht in starken Gemeinschaften des geweihten Lebens.

Ob die Geistlichen Bewegungen in dieses Vakuum hineinstoßen können? Ebertz sieht in ihnen jedenfalls mögliche Ansprechpartner für „religiöse Virtuosen“. In zwei Bereichen jedenfalls eröffnet auch der „Trendmonitor 2003“ Perspektiven für die Zukunft. Ungebrochen erscheint die Bedeutung religiöser Erziehung. Von 1979 bis 2002 stiegen die entsprechenden Zustimmungswerte von 65 auf 68 % an; in Familien mit Kindern beträgt dieser Wert sogar 75 %! Geistliche Bewegungen, wie die Schönstatt-Bewegung, die religiöse Erziehung des Einzelnen und von Gruppen auf ihre Fahnen geschrieben haben, liegen hier im Trend. Eine Ausweitung des pädagogischen Engagements, gerade im Dienst an Kindern und Jugendlichen, scheint von diesem Befund her geboten.

Und in einem zweiten Bereich können Bewegungen mit ihren Angeboten, vor allem an geistlichen Zentren, in eine Bedarfslücke hineinstoßen. Immerhin 32 % erwarten für die kommenden Jahre eine Bedeutungszunahme im Bereich von Spiritualität, Gebet und Meditation. Das sind deutlich mehr als die regelmäßigen Kirchenbesucher. Hier scheint sich ein Wachstumssegment aufzutun, das über die traditionellen Gemeindestrukturen nicht mehr befriedigt wird. Wenn sich diese Erwartungen an die spirituellen Bedürfnisse der Menschen noch mit der Offenheit für andere Religionen und religiöse Gemeinschaften (49 % erwarten eine Zunahme an Bedeutung in den nächsten Jahren) und der Fähigkeit zum Feiern (55 % meinen, das Feiern von Festen werde wichtiger werden) verbinden lassen, könnte ein neues Modell von Kirche entstehen: eine Minderheitenkirche zwar, aber mit einem deutlichen religiösen Tiefgang und der Offenheit auch für Andere. In den Worten P. Kenenichs könnte man sagen: Kirche hat Zukunft, wenn sie nicht nur beheimatet, sondern auch zur inneren Umwandlung und Konversion zu Gott hilft und von da aus in die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen hinein führt und sendet.

Joachim Schmiedl

Wolfgang Beinert

„WELTWEITE GEMEINSCHAFT DER CHRISTENHEIT“
DAS DOCUMENT COMMUNIO SANCTORUM EINER ARBEITSGRUPPE
VON DBK UND VELKD



Der Autor: Wolfgang Beinert, geb. 1933, Dr. theol., 1971 Habilitation bei Joseph Ratzinger, 1972-1978 Professor für Dogmatik in Bochum, 1978-1998 Ordinarius für Dogmatik und Dogmengeschichte in Regensburg, Mitverfasser des ökumenischen Dokuments „Communio Sanctorum“. Der Beitrag geht auf einen Vortrag bei einem Studientag der Schönstatt-Patres in München am 02. April 2003 zurück.

Zur Entstehung

Eine problemlose Geburt war es gewiss nicht. Und die ersten Lebenstage musste man um die Existenz des Neugeborenen ernstlich bangen. Im Jahre 1987 beriefen die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) und die Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) eine aus je sechs Fachtheologen bestehende Bilaterale Arbeitsgruppe unter dem Vorsitz von Bischof Paul-Werner Scheele (katholisch) und Bischof Ulrich Wilckens (evangelisch-lutherisch)¹, die den Auftrag bekam, sich mit jenen ökumenischen Problemen zu befassen, die sich aus dem 1984 veröffentlichten Dialogpapier „*Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament*“² im Rezeptionsprozess ergeben hatten. Sie betrafen vornehmlich das Wesen von Kirche und Amt (mit Akzent auf dem Petrusamt), das Kirchenrecht sowie die Heiligen- und Marienverehrung - alles Themenbereiche, die in den nationalen wie internationalen Dialogen bisher gewöhnlich als zu schwierig umgangen bzw. ausgeklammert worden waren. „Colligere fragmenta“ - die übriggebliebenen Stücklein zusammensuchen (vgl. Mt 14,20), schien die undankbare Aufgabe auf den ersten Blick zu lauten, aber wie im Evangelium ergab sich bald, dass sie mehr Körbe füllten, als vorhanden waren: Die kanonistische Thematik etwa passte nicht mehr hinein. Nach zehn Jahren intensiver Konsultationen und ungezählter „Hausar-

¹ Auf der Seite der katholischen Kommissionsmitglieder fand nur ein einziger Wechsel statt; die Fluktuation der evangelisch-lutherischen Teilnehmer war dagegen ungewöhnlich hoch. Die Namen a.a.O. (= Anm. 3), S. 130.

² Paderborn und Hannover.

beiten“ der Kommissionsmitglieder konnte die Gruppe ein Dokument vorlegen, dem sie den Titel „*Communio Sanctorum - Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*“ (CS) gegeben hatte. Während der katholische Auftraggeber bald und vorbehaltlos den Text zur Publikation freigab, erweckte dieser auf evangelisch-lutherischer Seite erhebliche Irritationen, die nicht zuletzt im Zusammenhang mit den Aktionen standen, die von interessierter Seite gegen die Unterzeichnung der „*Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*“ gerichtet wurden. Sie waren bekanntlich vergebens: Am 31.10.1999 wurde eine „*Gemeinsame offizielle Feststellung*“ von den Repräsentanten des Vatikans und des Lutherischen Weltbundes signiert, durch die die „*Gemeinsame Erklärung*“ in Geltung gesetzt wurde. Als sich der Staub um dieses Großereignis gelegt zu haben schien, gab die VELKD Anfang 2000 endlich auch die Publikation des Papiers von 1997 frei. Am 04. September 2000 stellte es Bischof Scheele im Lutherischen Kirchenamt in Hannover der Presse vor³. In der vorletzten Nummer nennt die Arbeitsgruppe als ein essentielles Resultat ihrer Tätigkeit:

„Zu den weiterführenden Ergebnissen zählt der Konsens in der Beschreibung des gemeinsamen Zieles als einer strukturierten Form der Einheit, in der die Kirchen im Verständnis des Evangeliums übereinstimmen, sich gegenseitig als Kirche Jesu Christi anerkennen, uneingeschränkte Gemeinschaft in den Sakramenten haben und wechselseitig die Anerkennung der Ämter, denen Wort und Sakrament anvertraut sind, praktizieren. Diesem Ziel, das auf die Gemeinschaft der weltweiten Christenheit ausgerichtet ist, wissen sich unsere Kirchen verpflichtet“ (273).

Genau 24 Stunden später präsentierte Joseph Kardinal Ratzinger, der Präfekt der Glaubenskongregation, im Vatikan ebenfalls ein Dokument. Es hat das Initium „*Dominus Jesus*“ und spricht „über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“⁴. Hinsichtlich der reformatorischen „kirchlichen Gemeinschaften“ dekretiert es: Weil sie „den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, sind (sie) nicht Kirchen im eigentlichen Sinn“; lediglich die da Getauften seien in einer unvollkommenen Gemeinschaft mit der Kirche, die faktisch mit der römischen identisch gesetzt ist⁵. Widriger hätte der Existenzbeginn von „*Communio Sanctorum*“ kaum gedacht werden können.

³ Bilaterale Arbeitsgruppe der DKB und der Kirchenleitung der VELKD, *Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn – Frankfurt a.M. 2000. Zitate werden im laufenden Text durch Angabe der Marginalnummer belegt.

⁴ Kongregation für die Glaubenslehre, *Erklärung Dominus Jesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche*. 6. August 2000 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 48), Bonn 2000.

⁵ „*Dominus Jesus*“ 17, a.a.O. S. 23.

Die Struktur des Dokumentes

Sorgenkinder können tüchtige Menschen werden. Das Papier der Bilateralen Kommission bringt in seinen Ausführungen bislang nie gekannte Impulse für die ökumenische Verständigung in den katholisch-lutherischen Dialog ein, dass man eigentlich keine Sorge zu haben braucht, vorausgesetzt man ist nicht der Ansicht, mit „Dominus Jesus“ sei jener ohnehin zum Erliegen gekommen. Aber nur selten ist sie geäußert worden⁶.

CS besteht aus acht Kapiteln, die in insgesamt 274 Marginalnummern unterteilt sind und unter dem Leitwort aus dem Glaubensbekenntnis das Wesen der Kirche als *Communio* gemäß der Schrift behandeln, dann *Wort und Sakramente* als deren tragende Momente erörtern. Unter dem Titel „Gemeinschaft der aus Gnade Geheiligten“ wird die Bedeutung der *Rechtfertigungsbotschaft* herausgestellt. Die *Ämterfrage* thematisiert Kapitel VI; überaus breiten Raum nimmt „*der Petrusdienst*“ ein, dem fast 50 Nummern gewidmet werden (153-200). Die Gemeinschaft der Heiligen reicht „über den Tod hinaus“: Das vorletzte Kapitel enthält überaus gehaltvolle, von tiefer Spiritualität getragene Erwägungen zur *Eschatologie*. Dabei werden Kontroversprobleme wie Gebet für die Toten, Purgatorium, Heiligenverehrung, Marienkult besprochen. Mit knapp gefassten Perspektiven einer möglichen *Weiterarbeit auf der Basis von CS* („Schritte auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft“) endet der Text, dem ein instruktives *Vorwort* der beiden Kommissionsvorsitzenden vorge-schaltet ist.

Das Papier ist in einer sachlichen, um große Klarheit bemühten Diktion abgefaßt. Gleichwohl wird man es kaum ohne gewisse theologische Vorkenntnisse richtig würdigen können. Wo immer möglich, bedienen sich die Autoren der Sprache und Gedankenwelt der Heiligen Schrift - das ist theologisch wohltuend, erleichtert aber gewiss die Rezeption beim heutigen Publikum nicht unbedingt. Theologisch lobenswert ist ferner das Bemühen um die Einbeziehung der gesamtkirchlichen Tradition sowohl in diachroner (Verweis auf die Kirchenväter) wie synchroner (Blick vor allem auf die ostkirchliche Gedankenwelt, etwa 24, 109, 191) Hinsicht. Schließlich ist in diesem Zusammenhang zu würdigen, dass CS bewusst einen wesentlichen Beitrag zur Verarbeitung der bereits vorliegenden Dialogdokumente leistet. Nicht weniger als sieben werden schon im Abkürzungsverzeichnis aufgelistet: Der Text beruft sich laufend auf sie. Natürlich werden auch die konfessionellen Basiserklärungen ständig herangezogen - auf katholischer Seite vornehmlich die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, auf der evangelisch-lutherischen die Bekenntnis-

⁶ Die bisher aggressivste Ablehnung des Textes brachte die FAZ aus der Feder von Heike Schmoll bereits am 05.09.2000 (S. 16). Wesentlich reflexiver und moderater war die Stellungnahme von Gunther Wenz (nachrichten 10/2000, 297-302). Als hoffnungsvolles Zeichen für die Ökumene wertete Manfred Plate das Dokument (CiG 52 (2000), 315 f.). Bezeichnenderweise steht in allen drei Rezensionen der Komplex „Papsttum“ im Mittelpunkt der Beurteilung.

schriften und Luthers Werke. Bemerkenswert ist der Umstand, dass sie nicht nur die je eigene Position untermauern wollen, sondern an vielen Stellen als Beleg für gemeinsame Aussagen dienen. Mehrfach wird auch auf die Parallelität der Texte verwiesen (z.B. 24,26,36).

Wie sich bei der inhaltlichen Vorstellung noch deutlicher zeigen wird, sind die Erörterungen in entscheidenden Passagen von einem großen innovativen Mut be-seelt, wie er sich in Konsensdokumenten neuerer Zeit nicht immer offenbart. Woher gewinnen die Verfasser ihn, da sie ja in keinem Augenblick vergessen durften, dass sie nicht als private Theologen, sondern im Auftrag der Berufungsinstanzen, der Kirchenleitungen also, agieren mussten? Die Antwort ist der hermeneutische Schlüssel, den sie in akribischer Treue zur nativen Tradition gefunden und angewendet haben. Die biblische Grundausrichtung führte von selber zu einer theologischen Perspektive, die neben der christologischen ebenso auch die pneumatologische Dimension zur Geltung hat kommen lassen. A limine ist der christomonistischen Versuchung widerstanden - und das hat unmittelbar Auswirkungen auf die ekklesiologische Konzeption des Dokumentes. Die Kirche erscheint durchgehend und wesentlich als *Communio*, deren letzter Ort die trinitarische Lebens- und Liebesgemeinschaft Gottes selber ist. Von höchster ökumenischer Relevanz ist dabei die Feststellung: „Solche Vorstellungen einer 'Communio-Ekklesiologie', wie sie in der frühen Kirche ausgebildet worden sind, kennzeichnen heute die Lehre der orthodoxen wie der römisch-katholischen, der anglikanischen wie der lutherischen Kirchen. Sie bestimmen zusehends die Dialoge zwischen ihnen“ (24 mit den zugehörigen Anm. 12-14). Das Leitwort *communio sanctorum* bekommt damit seine eminente Fruchtbarkeit nicht nur material für die einzelnen im Dokument behandelten Themenbereiche, sondern schon formal als erkenntnistheoretisches Prinzip. In den Ausführungen über die „Bezeugungsinstanzen“ der Offenbarung in der Kirche (IV.1.2-8 = 42-73), auf die wir gleich einzugehen haben, wird detailliert erklärt, was das bedeutet. Jetzt schon darf bemerkt werden: Während die „Elemententheologie“, wie sie „*Dominus Jesus*“ anwendet, indem erkenntnistheoretisches Leitprinzip die mit dem Katholizismus identische „katholische Fülle“ wird, eine ganzheitliche Sicht auf die Gestalt der christlichen Gemeinschaften ausschließt, vermag die kommunikationale Hermeneutik eben sie in den Blick zu bekommen und damit Wege einer tragfähigen Verständigung zu erschließen und gangbar je vom eigenen konfessionellen Startpunkt zu machen. Sie erweist sich damit als essentiell „katholisch“, verstanden im genuinen Sinn des Begriffes. Die konfessionellen Theologien erschließen sich in zunehmendem Maß als *Gestalten des Christlichen*, die *christlich* gerade sind durch die Übereinstimmung in der Basis des Evangeliums, *gestaltdifferent* aber aufgrund der dort bereits angelegten historischen wie sachlichen Perspektivität der Wahrheit. Die beiden Elemente zusammen ermöglichen Verständigung und nachhaltige, auch sicher institutionelle Gemeinschaft in unvorgedachtem Maß - mit dem modernen

Terminus: einen *differenzierten*, aber nicht mehr kirchentrennenden *Konsens* (CS, Vorwort)⁷.

Die inhaltlichen Themen und Thesen in genere

Die Arbeitsgruppe war, wie schon bemerkt, an das Mandat der Auftraggeber gebunden, die in „*Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament*“ unerledigten oder in der dadurch angestoßenen Diskussion als brennend erkannten Fragen weiter zu verfolgen. Sie ist im Rahmen der Möglichkeiten dem gerecht geworden. Einige Themen erschienen den Theologen als außerhalb seiner liegend - das Kirchenrecht wurde erwähnt, ergänzend kann man nennen die Themen Sichtbarkeit / Unsichtbarkeit der Kirche oder deren Heiligkeit und Sündhaftigkeit. Letztere wurden im übrigen in anderen Dialogen bereits analysiert. Andere wurden in Aufnahme und Weiterführung der vorliegenden Dialogergebnisse behandelt, z. B. die Rechtfertigungslehre, die Frage des Verhältnisses von gemeinsamem und besonderem Priestertum oder die schier unerschöpfliche Diskussion um Begriff und Zahl der Sakramente. Im Hintergrund stehen immer, aber auch zum Gegenstand der ausdrücklichen Beschäftigung werden immer wieder die Konzeptionen von Kirche. Das ist nicht verwunderlich, beziehen sich doch, bei Licht besehen, die katholisch-lutherischen Dissense allesamt auf das Verständnis des Wesens von Kirche, näherhin ihrer Rolle im Heilsgeschehen. In Weiterführung des Dokumentes „*Kirche und Rechtfertigung*“ (1994) bekennt sich CS nachdrücklich und klar zur Aufgabe der Kirche Christi „als Zeichen und Werkzeug des Heils“, also zu deren mittlerischer Funktion (86-89), mit Spitzenaussagen wie: „Die Kirche ist als Vermittlerin von Wort und Sakrament Werkzeug der Gnade“ oder „Die Kirche ist durch den Empfang und die Vermittlung von Wort und Sakrament auch selbst in ihrem Wesen geprägt“ (89, Sätze 3 und 4).

Bereits die räumlichen Vorgaben dieses Aufsatzes machen es unmöglich, auch nur summarisch die vielen erhellenden und zukunftsweisenden Aspekte des Dokumentes zu behandeln. Vor allem aber verdienen unbedingt Vorfahrt jene Ausführungen, die ökumenisches Neuland entweder erstmals wirklich betreten oder ernstlich beackern. Es handelt sich, wie die Vorsitzenden im Vorwort selber herausstellen, um das Zusammenwirken der Bezeugungsinstanzen der göttlichen Offenbarung, um die Reflexionen auf eine ökumenische Gestalt des Petrusamtes, endlich um die eschatologischen Erwägungen mit der speziellen Thematisierung von Heiligenkult im allgemeinen, der Marienverehrung im Speziellen. Diesen Gravitationszentren des Dokumentes soll die Aufmerksamkeit von jetzt an gelten.

⁷ Vgl. H. Wagner (Hrsg.), *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens“* (= *Quaestiones disputatae* 184), Freiburg 2000. Siehe auch W. Beinert, *Christentum ist ökumenisch. Kirchliche Einheit und konfessionelle Vielfalt als Kriterium des Christentum: Catholica* (Münster) 54 (2000) 115-135.

Vom Finden und Verkünden der Wahrheit des Evangeliums: Die Bezeugungsinstanzen des Glaubens

Ein wichtiges Ergebnis des neueren ökumenischen Diskurses ist die Erkenntnis, dass die traditionelle Komparationsmethode an ihre Grenzen gekommen ist. Es reicht nicht hin und aus, dass schlicht die konfessionellen Lehraussagen und thematischen Komplexe nebeneinander gestellt und auf Konsensfähigkeit überprüft werden. Die *confessio* als solche und ganze ist vielmehr zu sehen und zu befragen, ob und wieweit sie christentumsverträglich und damit auch mit anderen Gestalten des Christlichen konvergent ist. Dazu bedarf es eines ausgearbeiteten gnoseologischen Instrumentariums. Wir brauchen es heute nicht völlig neu zu konstruieren, sondern dürfen auf die seit Melanchthon im lutherischen, seit Melchior Cano auch im katholischen Raum geläufige *Loci-Lehre* zurückgreifen. Das tut mit modernen Modifizierungen auch CS, wenn es sich unter dem thematischen Oberbegriff „Wort Gottes“ eingehend mit den Bezeugungsinstanzen des Glaubens befaßt (42-73). Gemäß der geläufigen theologischen Erkenntnistheorie werden als solche thematisiert *die Heilige Schrift, die Tradition, „das Zeugnis des ganzen Volkes Gottes“ (sensus fidelium, universalis consensus), das kirchliche Lehramt sowie die Theologie*. Bekanntlich spielen sie recht unterschiedliche Rollen in den Konfessionen. Genau und unverblümt gesagt: Einzelnen von ihnen ist da schiere Exklusivität eingeräumt - der Schrift im reformatorischen Raum, der Tradition (der Alten Kirche) im christlichen Osten, in der römischen Form des Christentums dem Lehramt (vor allem in seiner päpstlichen Aufgipfelung). Den noch verbleibenden beiden ist, wenn man es etwas verkürzt sagt, zwar stets ehrende Erwähnung gesichert worden, aber kaum theologischer Einfluss zugekommen.

Es ist ein nicht genug zu rühmendes Verdienst unseres Textes, dass er zumindestens für den katholischen und den lutherischen Bereich mit solchen Restriktionen nachdrücklich und theologisch verantwortet aufräumt. Das geschieht in erstem Anlauf schon dadurch, dass die Existenzberechtigung aller fünf Loci für die Glaubenserkenntnis nachgewiesen wird - und zwar als differenziert in sich (Vorrang der Bibel) wie auch als differenzierte Gemeinsamkeit beider Konfessionen. Vor allem aber muss sich die Aufmerksamkeit auf den abschließenden Paragraphen 1.8 mit der Überschrift „Interaktion der Bezeugungsinstanzen“ richten.

Lapidar hebt er an: „Jede der genannten fünf Bezeugungsinstanzen hat eine eigenständige und insofern nicht übertragbare und ersetzbare Aufgabe. In der Glaubensgemeinschaft der Kirche sind sie einander zugeordnet und aufeinander angewiesen, sie bedingen sich gegenseitig und wirken ineinander, allerdings jede in der nur ihr gegebenen Eigentümlichkeit“ (72).

Nicht zu den geringsten Resultaten des nunmehr hundertjährigen ökumenischen Dialoges gehört die Einsicht, dass entscheidende Differenzen nur deshalb in der Christentumsgeschichte zwischen den Kirchengliedern aufgebrochen sind, weil aus der *Eigentümlichkeit* der einzelnen Glaubensbezeugungsinstanzen jene gerade apostrophierte *Einzigeltung* einzelner geworden ist, aufgrund derer man dann blind

für die aus den jeweils anderen sich darstellenden Werte der Offenbarung wurde. Das klassische Beispiel ist die *Kontroverse um die Geltung von Schrift und Tradition* für den Westen, das *Filioque* für die Ost-West-Auseinandersetzung. Aus dem neuen Blickwinkel gewinnt man ferner eine deutlichere Sicht auf die Tatsache, dass es, wie das *Zweite Vatikanische Konzil* bemerkte und „*Dominus Jesus*“ rezipiert, „viele und bedeutende Elemente oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt, auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existieren können“⁸. Sie müssen nicht unbedingt verstanden werden als *spolia Aegyptorum*, will heißen: als eine Art Raubgut aus den katholischen Arsenalen, sondern wohl sachgerechter gesehen werden als Schätze, die mit den unbenutzten Werkzeugen des gemeinsamen christlichen Erkenntnisinstrumentariums gehoben worden sind. Solches war wenigstens die Intention der reformerischen Kräfte in der Kirchengeschichte, die sich zunächst immer gegen Vereinseitigungen und Verkürzungen des Glaubensgutes seitens der Großgemeinschaft gewendet hatten. Auf einem anderen Blatt steht, dass sie das meistens durch Verengungen in eine andere Richtung hin taten. Vom Interaktionsprinzip der Loci aus jedenfalls bietet sich dem Streben nach der Wahrheit in echter Einheit ein fruchtbarer heuristischer Ansatz zur Behebung der Streitfragen.

Petrus in der Gemeinschaft der zum Dienst Berufenen: Das Papsttum

Das Dokument selber bietet die Probe aufs Exempel im delikatesten und kompliziertesten ökumenischen Problem überhaupt an - in der Diskussion um das Amt des römischen Papstes. Weder braucht man sich zu wundern darüber, dass sie quantitativ den breitesten Raum beansprucht, noch darüber, dass sich die Medien unmittelbar nach Präsentation von CS auf die entsprechenden Texte in Kap. VI, Abschnitt 4 gestürzt haben, noch ob des Umstandes, dass an dieser Stelle die meisten Emotionen freigesetzt worden sind. Tatsächlich haben die Autoren einen wesentlichen Durchbruch erzielt, der selbstredend natürlich erst einmal den Konsens innerhalb der Kommission betrifft. Es darf aber wohl erwartet werden, dass die Auftraggeber und ihre Gemeinschaften mit ernsthaftem Bemühen dessen Gründe und Hintergründe bedenken, prüfen und endlich Konsequenzen ziehen, die daraus ableitbar sind. Dabei sollte auch bedacht sein, dass CS nach eigenem Bekunden keinen Lösungsvorschlag vorlegt, sondern eher den Boden abklopfen möchte auf Tragfähigkeit und Belastbarkeit des gegenwärtigen Diskussionsstandes (157). Der Text kommt zu einem Ergebnis, das große Überraschung hervorgerufen hat.

Am Schluß bezeugen die Verfasser: „4.6.3 Gemeinsam können Katholiken und Lutheraner sagen: (195) Ein universalkirchlicher Dienst an der Einheit und der Wahrheit der Kirche entspricht dem Wesen und Auftrag der Kirche, die sich auf lokaler, regionaler und universaler Ebene verwirklicht. Er ist daher grundsätzlich als sachentsprechend anzusehen. Dieser Dienst repräsentiert die gesamte Christenheit

⁸ UR 3; vgl. auch UR 4. „*Dominus Jesus*“ 16, a.a.O. S. 22.

und hat eine pastorale Aufgabe an allen Teilkirchen“. Man muß den Ort dieses Dienstes nicht suchen. „Die Bindung eines solchen universalen Petrusdienstes an den Bischof von Rom legt sich für die abendländische Christenheit trotz aller Belastungen aus historischen Gründen nahe“, expliziert der lutherische Teil der Kommission (191); und die Katholiken haben dem nicht widersprochen.

Das ist noch nicht die Proklamation des Friedens in der Frage. In luzider Klarheit formulieren die Partner Mindestbedingungen für eine tatsächliche Übereinstimmung. Für die römisch-katholische Seite ist unerlässlich die Anerkennung eines der Kirche bleibend eingestifteten universalkirchlichen Einheitsamtes, das im römischen Papsttum gegeben ist und konkrete Strukturen „letzverbindlicher Leitungs- und Lehrkompetenz“ besitzt (193). Die Evangelischen ihrerseits sind nur zur Anerkennung eines universalen Pastoraldienstes bereit, wenn er „in Strukturen kollegialer und synodaler Gesamtverantwortung verpflichtend eingebunden“ ist und „die Eigenständigkeit der regionalen Teilkirchen - einschließlich ihrer konfessionellen Prägung“ achtet sowie den Schrift-Primat anerkennt (194). Es bedarf keiner langen Darlegung, dass die hier errichtete Plattform von keiner Seite schon erreicht ist.

Die gleichwohl sehr bemerkenswerte Konvergenz in der Papstfrage ist nicht das Ergebnis, wie vermutet wurde, einer erfolgreichen katholischen Aktion, den reformatorischen Kontrahenten über den Tisch zu ziehen, sondern die sachlogische Folge aus den angewandten gnoseologischen Prinzipien. Das grundlegende Modell der Kirche als *Communio* gestattet es zunächst, diese als differenzierte Einheit zu betrachten, die sich je eigentümlich auf der Ebene der Einzelgemeinde (Zuordnung und Unterscheidung von gemeinsamem und besonderem oder amtlichem Priestertum: 123-142) wie auch der Orts-Gemeinden innerhalb der Gesamtkirche (143-152) ausgestaltet. Damit stellt sich sofort die Frage nach Möglichkeit, Notwendigkeit und Existenz eines amtlichen „Dienstes an der universalen Einheit“ (153), der als faktisch bestehend in Funktion und Aufgabe des Apostels Petrus im Neuen Testament geortet wird.

Von diesem Ausgangspunkt aus wird der Weg in mehreren Schritten gegangen. Der erste ist eine Vergewisserung der ökumenischen Situation (155-157). Bedeutender ist der zweite. In einer sorgsam und dichten Exegese der einschlägigen Texte kommt unser Dokument zur Aussage: „Die frühe Kirche hat mit der Gestalt des Petrus Funktionen eines Lehr- und Hirtendienstes verbunden, die sich auf die Gesamtheit der Gemeinden beziehen und in besonderem Maße ihrer Einheit dienen“ (Der exegetische Durchgang: 158-163, Zitat: 163). Was ist daraus in der Geschichte geworden, ist die leitende Frage des dritten Schrittes, der neun der dreizehn Druckseiten des Abschnittes füllt (164-180). Die Antwort gibt er durch ein gedrängtes, im gegebenen Kontext gleichwohl sehr ausführliches Exposé der Papstgeschichte mit besonderer Berücksichtigung der reformatorischen Kritik im 16. Jahrhundert. Das ist kein zwar anregender, doch abschweifender Exkurs, sondern die genaue Anwendung des Prinzips der Interaktion der Bezeugungsinstanzen. Nur so gelingt es nachzuweisen, dass die faktische Ausprägung des Petrusdienstes keine eindimensional-lineare Fortschreibung des Ist-Bestandes im NT darstellt, son-

dern ein vielschichtiges Agglomerat von theologisch-normativen, pastoral-gebotenen und politisch-kontingenten Momenten ist, die in jeder Zeit neu einander zugeordnet, von einander her kritisch befragt und regulativ im Blick auf die fundamentale Amtsaufgabe, den universalkirchlichen Einheitsdienst, umgesetzt werden müssen. Wie das Resultat deutlich macht, kann man auf dieser Straße (und wohl allein auf dieser Straße) den vom derzeitigen Amtsinhaber mit dem Blick auf die Ökumene erhobenen Vorgaben gerecht werden, das Wesen des Amtes ebenso zu wahren wie plausible und zeitgerechte Formen der Exekution zu finden⁹. Besonders eine Vertiefung der *Communio-Ekklesiologie* wie vor allem eine klarere Umsetzung der hier zu erhebenden Grundsätze in die kirchliche Lebensvollzüge böte die theoretischen wie praktischen Handhaben für einen ökumenisch glaubwürdigen und akzeptablen Petrusdienst. In den gemeinsamen Aussagen nennen die Autoren als solche kommunionale Strukturen *Konziliarität, Kollegialität und Subsidiarität* (196).

„Gemeinschaft der Heiligen - über den Tod hinaus“

Besteht der innovatorische Anstoß von CS in der gnoseologischen und ekklesiologischen interkonfessionellen Diskussion in der mutig-entschiedenen Fortführung zu bis dato ungeschauten Ausblicken, so liegt er im eschatologischen Kapitel VII schon darin, dass es überhaupt geschrieben worden ist. Ein Blick in die Anmerkungen zeigt: In den Nummern 201-268 können die Verfasser sich gewiß auf mehrere binnendenominationale Dokumente stützen, aber auf keinen einzigen ökumenischen Dialogext. Das mag daran liegen, dass immer noch inner- wie interkonfessionell der Schlusstraktat der Dogmatik der letzte in der Fachaufmerksamkeit ist. Überdies gilt er gewöhnlich nicht als sonderlich kontrovers zwischen den Kirchen. Die Lektüre des Papiers belehrt eines Besseren. Nicht nur, dass ein für den Glauben grundlegendes Territorium betreten wird, wie die *Symbola* allein bereits zeigen: Es hat vor allein einen überaus bedeutenden Stellenwert für die Kirchenglieder; und es besitzt ihn besonders in der aktuellen historischen Stunde, da der Tod unter mancherlei Rücksicht als unaufgearbeitetes Faktum auch in der Christenheit erscheint. Diese ist sich endlich gar nicht sehr einig über die Implikationen, die die eschatologischen und mit der absoluten Zukunft von Welt und Mensch verbundenen Probleme bergen. Sie betreffen gewiss nicht vorrangig die Dogmatik als vielmehr (darin dann aber sehr wohl mit dogmatischer Relevanz) die christliche Spiritualität. Mit nüchternen Unbefangenheit wendet sich CS dem endlosen Ende des Menschen zu. Nach einem trinitarisch begründeten Bekenntnis zum Glauben an die Gemeinschaft der Heiligen untereinander und mit Gott (201-222) bespricht das Dokument die Sinnhaftigkeit eines Gebetes für die Verstorbenen (223-228), um sich danach den zwischen den Konfessionen umstrittenen Themen des Heiligenkultes in seinen vielen Faszetten (229-252) und der heute auch im Katholizismus diskutierten „Verehrung Marias, der Mutter des Herrn“ (253-268) zu widmen. Wieder führt der Schlüs-

⁹ Johannes Paul II., Enzyklika „*Ut unum sint*“ 88 f. 59

sel der Interaktion der Bezeugungsinstanzen zu einem differenzierten Konsens in den Problemzonen der Eschatologie, der an dieser Stelle nicht mehr entfaltet werden kann. Die Darlegung weckt auf jeder Seite Verständnis für die historischen Formen der Frömmigkeit, indem sie deren Kern freizulegen sich vornimmt, gleichzeitig aber auch gegebenenfalls zu deren Re-Formation auf genau diese Mitte hin mahnt. So wird beispielsweise der Reliquienkult als Bekenntnis zur Einbergung der Geschichte des Menschen in Gottes Ewigkeit plausibilisiert (250). Das Marienkapitel zeigt die Herrenmutter als Exempel und personale Gestalt des Glaubens an Jesus Christus und nimmt damit einen Aspekt auf, den Luther schon eingeschärft hatte (253, 268).

Bewährung und Rezeption

„Es nimmt kein Ende mit dem vielen Bücherschreiben“, klagte bekanntlich bereits Kohelet. Dabei kannte der Glückliche noch nicht die Fülle der ökumenischen Papiere. Zwingend ist seine Logik: „Fürchte Gott, und achte auf seine Gebote! Das allein hat jeder Mensch nötig“ (Koh 12,12 f.). Gehört „Communio Sanctorum“ möglicherweise doch nur zu den Dialog-Entia, die ohne Not nicht zu multiplizieren sind? Man darf beherzt und begründet *Nein!* antworten. Wie in wenigen einschlägigen Texten der jüngsten Zeit werden hier auf dem Boden der bisherigen Konsense entschiedene Schritte auf dem Weg zur Verständigung gemacht - mit Ergebnissen, die zum Bedenken höchsten Anlaß geben. Ob dieses jetzt unternommen wird, ob die Resultate kritisch geprüft und im positiven Fall übernommen, im negativen auf besserer Basis überholt werden, ob genügend Christinnen und Christen in allen Rängen, auf allen Ebenen sich auf die Erörterungen und Horizonte einlassen, die vorgelegt werden - das alles übersteigt die Möglichkeiten des Dokumentes und erst recht seiner Autoren. Sie dürfen aber einfordern und erwarten, dass Rezeptionsbereitschaft und Bewährungsmut auch dann entgegengebracht werden, wenn die Auspizien für die Ökumene recht rau erscheinen. Wann wirklich ein Kairos im Fortgang der Heilsgeschichte gegeben und darum zu ergreifen ist, bestimmen die externen Daten immer nur sehr und allenfalls am Rande.

Joachim Söder

„SEHT, ICH LEHRE EUCH DEN ÜBERMENSCHEN ...“ VOM NIHILISMUS UND SEINER ÜBERWINDUNG BEI FRIEDRICH NIETZSCHE

Der Autor: Joachim Söder, geb. 1967, Dr. phil., verheiratet, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Albertus-Magnus-Institut in Bonn, Lehrbeauftragter für Philosophie in Bonn und Lantershofen.

Die geheime Not der modernen Welt

In Nietzsches Nachlaß von Ende 1886–Frühjahr 1887 findet sich eine Notiz, die überschrieben ist mit dem Wort „*Nihilismus*“:

„Ich habe eine Tortur bisher ausgestanden: alle die Gesetze, auf denen das Leben sich entwickelt, scheinen mir im Gegensatz zu den Werthen zu stehen, um derentwillen Unsereins zu leben *aushält*. Es scheint das nicht der Zustand zu sein, an dem Viele *bewußt* leiden: trotzdem will ich die Zeichen zusammenstellen, aus denen ich annehme, daß es der *Grundcharakter*, das eigentlich *tragische Problem* unserer modernen Welt und als geheime Noth Ursache oder Auslegung aller ihrer Nöthe ist. *Dies Problem ist in mir bewußt geworden.*“¹

Nietzsche registriert die tiefe Kluft zwischen den äußerlichen Errungenschaften der Kultur der Moderne und dem Mangel an Werthhaftigkeit und Sinnerfüllung; er fühlt, wie das moderne Leben unter Gesetzen steht, die es nicht mehr tragen, die keine Orientierung mehr geben können. Mögen auch die Vielen vorerst nur unbewusst an dieser Tragik leiden – in Nietzsches Person kommt der nihilistische 'Grundcharakter' der Moderne zum Bewusstsein, er diagnostiziert mit unbestechlich scharfem Blick, woran seine Epoche unterzugehen droht, wenn sie keine tragfähige Antwort auf die Sinnfrage zu geben vermag.

Die Wurzel des Nihilismus liegt – zugleich überraschend und erschreckend – in der radikalen Konsequenz der alteuropäischen Hochschätzung der Vernunft, die in Hegel ihren letzten, scheinbar unüberbietbaren Triumph feiert, an dem sie selbst zu Fall kommt.² In dem Augenblick, da nach Hegels philosophischem System die Ver-

¹ F. NIETZSCHE: Nachgelassene Fragmente Ende 1886–Frühjahr 1887 7 [8]; in: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Berlin ²1988 (= KSA), Bd. 4, 340.

² Vgl. hierzu die grundlegende Studie von K. LÖWITH: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts; in: K. Löwith: Sämtliche Schriften, Bd. 4, Stuttgart 1988; ferner J. HABERMAS: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M. 1988, 34-129.

nunft alles in sich hineingezogen hat, wird sie ihrer eigenen Bodenlosigkeit gewahr und stürzt ins Nichts.

„Zu Viel klärte sich mir auf: nun geht es mich Nichts mehr an. Nichts lebt mehr, das ich liebe, – wie sollte ich noch mich selber lieben?“³, so lässt Nietzsche Zarathustras Schatten, ein Sinnbild für den modernen Menschen, klagen. „Wo ist – *mein* Heim?“ Darnach frage und suche und suchte ich, das fand ich nicht. Oh ewiges Überall, oh ewiges Nirgendwo, oh ewiges – Umsonst!“⁴

Diese Worte haben eine genaue Parallele in dem Doppelgedicht „Der Freigeist“ vom Herbst 1884, dessen erster Teil „Abschied“ ungleich bekannter als der zweite ist:

...
Die Welt – ein Thor
Zu tausend Wüsten stumm und kalt!
Wer Das verlor,
Was du verlorst, macht nirgends Halt.

...
Flieg‘, Vogel, schnarr‘
Dein Lied im Wüsten-Vogel-Ton! –
Versteck‘, du Narr,
Dein blutend Herz in Eis und Hohn!

Die Krähen schrei’n
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:
Bald wird es schnei’n,
Weh dem, der keine Heimat hat!“⁵

Die ‚metaphysische‘ Heimatlosigkeit⁶ nach der Entwertung aller traditionellen Orientierungsgrößen, zuletzt nach dem ‚Tod Gottes‘, zieht dem modernen Menschen den Boden unter den Füßen weg und stürzt ihn in den Taumel des nihilistischen Lebensgefühls:

„Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwäh-

³ F. NIETZSCHE: Also sprach Zarathustra IV; in: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (= KSA), Bd. 4, 340.

⁴ Ebd., KSA 4, 341.

⁵ F. NIETZSCHE: Der Freigeist: Abschied; in: KSA 11, 329.

⁶ Nach Heidegger, der Nietzsches Impuls aufgreift und zuspitzt, gründet diese Heimatlosigkeit des Nihilismus im Wesen der abendländischen Metaphysik selbst; vgl. M. HEIDEGGER: Einleitung zu „Was ist Metaphysik?“ (1949); in: Martin Heidegger: Gesamtausgabe Bd. 9, 365-383.

rend? Und rückwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? [...] Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder?“⁷

Die „Aufklärung im umfassenden Sinn fortschreitenden Denkens“, die angetreten war, um „von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen“⁸, wendet sich schließlich in letzter Konsequenz gegen den Menschen: Die Welt zerdacht, das Ich verloren.⁹ „Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt“, jedoch „die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils“¹⁰. Die Tragödie der Moderne, die Horkheimer und Adorno *nach* den Katastrophen zweier Weltkriege und der Shoah unter dem Stichwort „Dialektik der Aufklärung“ philosophisch zu beschreiben versuchten, erfasst Nietzsche zu einer Zeit, da gerade in Deutschland – nach gewonnenem Krieg gegen Frankreich, Ausrufung des Kaiserreichs, wirtschaftlicher Prosperität – das Leiden an ihr noch kaum öffentlich wahrnehmbar ist. Die hellsichtige Diagnose der abendländischen Kulturkrankheit „Nihilismus“ und der Versuch, diese Krankheit zu überwinden, machen den einsamen Wanderer von Sils-Maria zu einem Propheten der Postmoderne.

Überwindungsversuchungen und -versuche

Wenn es der unbedingte Wille zur Vernunft war, der radikal durchgeführte Rationalismus, der in den Nihilismus führte,¹¹ mag es vorderhand naheliegen, durch Flucht in das Gegenteil den unerträglichen Konsequenzen entrinnen zu wollen. Bereits bei den Romantikern findet sich ein Sehnen nach Eintauchen in die Bewusstlosigkeit, und auf dem Höhepunkt des Ersten Weltkriegs, in dessen Sperrfeuer eine alte Geisteswelt sich selbst verbrennt¹², beschwört Gottfried Benn verzweifelt die vollständige Auslöschung der aufklärenden Vernunft:

⁷ F. NIETZSCHE: Die fröhliche Wissenschaft III, 125; in: KSA 3, 481. – Vgl. auch den Schluß der 1876 entstandenen Erzählung „Die Sanfte“ (Krotkaja) von F. M. Dostojewski: „Es heißt, die Sonne belebe das Weltall. Wenn die Sonne aufgeht – so seht sie doch an: ist das nicht eine Leiche? ist sie nicht tot? ... Alles ist tot und überall ist Tod. Nur die Menschen leben. Um sie herum aber ist Schweigen – das ist die Erde!“ (in: F. M. DOSTOJEWSKI: Sämtliche Werke, Bd. 9, München 1999, 716).

⁸ M. HORKHEIMER/Th. W. ADORNO: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/M. 1972, 9.

⁹ Vgl. G. Benns Gedicht „Verlorenes Ich“ in: G. BENN: Sämtliche Gedichte, Stuttgart 1989, 205.

¹⁰ M. HORKHEIMER/Th. W. ADORNO: Dialektik der Aufklärung, 9.

¹¹ Zur Motivgeschichte des Nihilismus vgl. W. WEIER: Nihilismus. Geschichte-System-Kritik, Paderborn 1980, 42-69.

¹² Literarisch eindrucksvoll gestaltet im Schlußkapitel von Thomas Manns „Zauberberg“.

O daß wir unsere Ururahnen wären.
Ein Klümpchen Schleim in einem warmen Moor.
Leben und Tod, Befruchten und Gebären
glitte aus unseren stummen Säften vor.

Ein Algenblatt oder ein Dünenhügel,
vom Wind Geformtes und nach unten schwer.
Schon ein Libellenkopf, ein Möwenflügel
wäre zu weit und litte schon zu sehr.¹³

Auch Nietzsche kennt die Versuchung zur Kehrtwende rückwärts, hinein in die dumpfe Behaglichkeit des Irrationalismus und Antirationalismus. Doch der Nihilismus wird nicht überwunden, indem man die Augen vor ihm verschließt und so tut, als könnte die Vernunft ausgeschaltet werden. Unmissverständlich erteilt er all jenen Bestrebungen eine schroffe Absage. So heißt es in dem wenig bekannten zweiten Teil des erwähnten „Freigeist“-Gedichts:

Antwort.

Daß Gott erbarm'!
Der meint, ich sehnte mich zurück
In's deutsche Warm,
In's dumpfe deutsche Stuben-Glück!¹⁴

Nach dem „Abschied“ aus dem vertrauten „Heim“ und dem neugierig-aufklärerischen Gang hinaus in die „Welt“ wäre es Feigheit und Unredlichkeit, sich angesichts der „stummen und kalten Wüste“, als die sich die entzauberte Welt der Vernunft letztendlich zeigt, wieder ins „warme Stuben-Glück“ zu flüchten. Denn Erkenntnis, und sei sie noch so brutal und unerwünscht, kann nicht ungeschehen gemacht werden; der Stand unaufgeklärter Unschuld ist niemals wieder zu gewinnen. Nur um den Preis einer Lebenslüge ließe sich so tun, als ob nichts geschehen wäre.

So warnt auch Zarathustra seinen „Schatten“, eben jenen Freigeist, dem sich „zuviel aufklärte“:

„Deine Gefahr ist keine kleine, du freier Geist und Wanderer! [...] Solchen Unständen, wie du, dünkt zuletzt auch ein Gefängnis selig. [...] Hüte dich, dass dich nicht am Ende noch ein enger Glaube einfängt, ein harter, strenger Wahn! Dich nämlich versucht nunmehr Jegliches, das eng und fest ist.“¹⁵

¹³ G. BENN: Gesänge I (1917); in: Sämtliche Gedichte, 23.

¹⁴ F. NIETZSCHE: Der Freigeist: Antwort; in: KSA 11, 330.

¹⁵ F. NIETZSCHE: Also sprach Zarathustra IV; in: KSA 4, 341.

Nicht eine Wende nach rückwärts kann den Nihilismus überwinden, nicht Auslö-
schen der Vernunft, nicht Verschließen der Augen, als ob sie nichts gesehen hätten.
Jede Art von Flucht in den Fundamentalismus trägt das nihilistische Kainsmal an
der Stirn, und die Unduldsamkeit der Streng- und Enggläubigen entspringt nicht sel-
ten der nackten Angst vor dem Blick in den Spiegel. Doch auch wer die Augen
krampfhaft zuhält, ändert nichts daran, daß er im Nichts steht: „Du hast das Ziel ver-
loren: wehe, wie wirst du diesen Verlust verscherzen und verschmerzen? Damit –
hast du auch den Weg verloren.“¹⁶

Um der von Nietzsche immer wieder beschworenen intellektuellen Redlichkeit
willen gilt es, diese Situation des Hinausgehaltenseins ins Nichts anzunehmen, die
Ziel- und Weglosigkeit einer auf sich gestellten, aufklärerischen und aufgeklärten
Vernunft anzuerkennen und alle Versuche, einen objektiven oder gar transzenden-
ten Seinssinn zu restituieren als ideologische Täuschungsmanöver, als Lebenslü-
gen zu entlarven. Damit ist jeder Rückzug ins „dumpfe Stuben-Glück“ der Unaufge-
klärtheit abgeschnitten. Doch anders als Schopenhauer begnügt sich Nietzsche
nicht mit dem Stehenbleiben auf diesem Nullpunkt der Sinnlosigkeit, er sucht nach
dem Weg zur Überwindung des Nihilismus, der seiner Ansicht nach allein noch
gangbar ist; den Weg, der nicht wieder – heimlich-unheimlich – zurück ins „Warm“
der Voraufklärung führt; den Weg, der keinen faulen Kompromiß eingeht; den Weg
nach vorn, der den Abgrund des Nichts – überspringt. Dieser Weg ist der Weg des
Übermenschen, der den Nihilismus überwunden hat und der Erde *seinen* Sinn gibt.

Der Übermensch als Überwinder des Nihilismus

Zur Lehre vom Übermenschen hat Nietzsche erst gefunden, nachdem alle vor-
derhand sich anbietenden Alternativen zur Überwindung des Nihilismus der letzten
Prüfung nicht standgehalten hatten – am skandalträchtigsten zerplatzte die lang ge-
nährte Hoffnung, Richards Wagners Musik könnte den künstlerischen Weg in eine
post-nihilistische Zukunft eröffnen. Die Theorie vom Übermenschen ist aufs engste
mit dem Zarathustra-Werk verbunden¹⁷, in dessen Vorrede es heißt: „Der Mensch
ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch – ein Seil über einem Ab-
grunde.“¹⁸ Der Übermensch hat den Abgrund der Nihilismus überwunden, er steht
am neuen Ufer einer nach-nihilistischen Zeit; damit hat er zugleich den „alten Men-
schen“ oder – wie Nietzsche ihn häufiger nennt – den „letzten Menschen“ hinter sich
gelassen. Immer wieder predigt Zarathustra: „*Ich lehre euch den Übermenschen.*
Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll.“¹⁹ Die Richtung dieser Über-

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. W. KAUFMANN: Nietzsche. Philosoph–Psychologe–Antichrist, Darmstadt 1982, 361-
363.

¹⁸ F. NIETZSCHE: Also sprach Zarathustra I; in: KSA 4, 16.

¹⁹ Ebd., KSA 4, 14.

windung des jetzigen, d.h. modernen Menschen, kann, darüber besteht kein Zweifel, nur nach vorne erfolgen; alle Rückzugswegen hinter das einmal Erreichte, alle Fluchtmöglichkeiten in „Hinterwelten“ – Nietzsches boshafte Übersetzung für „Metaphysik“ – sind dem Redlichen ungangbar. Er lässt eine alte Welt, ihre Werte und Bewohner, hinter sich; er, der noch selbst dieser alten Welt entstammt, überwindet sich und alles Alte in und um sich und wird zu einem Neuen, Zukunftsfähigen und andere in die Zukunft Weisenden.

Nicht so die „Hinterweltler“, in deren Namen schon das Hinterwäldlerische, Rückwärtsgewandte anklingt²⁰: Sie, die das Leiden an der Sinnlosigkeit nicht ertragen, erfinden sich zum Trost einen Gott, ein Jenseits, ein „himmlisches Nichts“²¹ und reden von „überirdischen Hoffnungen“. Doch Zarathustras Verdikt über sie steht fest: „Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht.“²² Seine Gegenentwurf ist klar:

„Einen neuen Stolz lehrte mich mein Ich, den lehre ich die Menschen: nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge zu stecken, sondern frei ihn zu tragen, einen Erden-Kopf, der der Erde Sinn schafft!“²³

Hier deutet sich an, in welcher Richtung Nietzsche eine Überwindung des Nihilismus sucht: Der Übermensch ist der große Schaffende. Er, dem sich alle überkommenen Werte entwertet haben, der die Not der Moderne durchlitten hat, er schafft *aus sich heraus* neue Werte, einen neuen Sinn – dergestalt freilich, dass er die Endlichkeit, Leiblichkeit, Vergänglichkeit, Diesseitigkeit des Lebens radikal bejaht.

Fortan gilt kein noch so alt-ehrwürdiges „Du sollst“ mehr, denn der abendländische Rationalismus hat jeden Glauben an eine objektiv vorgegebene Sinn- und Seinsordnung erschüttert; der Überwinder der modernen Not setzt sowohl den „goldfunkelnden“ „tausendjährigen Werthen“ als auch ihrer nihilistischen Verneinung ein entschiedenes „Ich will“ entgegen.²⁴ Der Mensch der Moderne hat sich in einem Akt der Negation die befremdend bittere Freiheit *von* aller Fremdbestimmung errungen, der Übermensch vollendet diese Bewegung, indem er die so gewonnene Leerstelle in einem Akt der Affirmation als Freiheit *zu* neuen, selbstgesetzten Werten begreift.

„Frei nennst du dich? Deinen herrschenden Gedanken will ich hören und nicht, dass du einem Joche entronnen bist. [...]“

²⁰ Ebd., KSA 4, 37: „Rückwärts blicken sie immer nach dunklen Zeiten.“

²¹ Ebd., KSA 4, 36.

²² Ebd., KSA 4, 15.

²³ Ebd., KSA 4, 36-37.

²⁴ Ebd., KSA 4, 30.

Frei wovon? Was schiert das Zarathustra! Hell aber soll mir dein Auge künden:
frei *wozu?*²⁵

In einer para-religiös anmutenden Formulierung spricht Nietzsche im Gleichnis „Von den drei Verwandlungen“ von einem „heiligen Nein“, mit dem die Heteronomie des „Du sollst“ gebrochen wird, und einem „heiligen Ja-sagen“ zu den autonom geschaffenen Zielen.²⁶ Es ist dies der Vorgang, der in den stärker argumentativen Schriften Nietzsches als die „Umwertung aller Werte“ bezeichnet wird: Die Werte-Tafeln der Tradition sind an ihrem rigiden objektiven Geltungsanspruch zerbrochen, der Mensch der Zukunft beschreibt neue Tafeln mit neuen Werten, die er aus sich heraus und für sich – mithin ohne Anspruch auf universale und überzeitliche Gültigkeit²⁷ – setzt. Deshalb wäre bereits die Frage, welches *die* Werte der Zukunft sein werden, falsch gestellt; allerhöchstens lässt sich fragen, welche Werte Nietzsche selbst – für sich – bejaht. Walter Kaufmann antwortet, so überraschend wie überzeugend, mit einer ganz traditionellen Aufzählung: „Ehrlichkeit, Mut (besonders moralischen Mut), Großzügigkeit, Höflichkeit und intellektuelle Redlichkeit.“²⁸ Die von Nietzsche in Anspruch genommene Neuheit dieser Werte kann demzufolge nicht in ihrem Inhalt liegen, sondern an der Art ihrer Begründung: Für den Menschen der Zukunft hat nicht das Wert, was objektiv gilt, sondern nur das, was er von innen heraus, in freier Selbstbestimmung bejaht und ergreift, womit er seinem eigenen unverwechselbaren Dasein Sinn gibt.²⁹

In dieser freiheitlichen Bejahung äußert sich der Wille zum Leben, ja mehr noch, der Wille, der sich selbst uneingeschränkt will – der Wille zur Macht. Auch dieser Zentralbegriff der Theorie des Übermenschen wurde vielfach mißdeutet, nicht zuletzt deshalb, weil Nietzsches eigene Schwester unter diesem Titel ein Werk herausgab, das angeblich das philosophische Vermächtnis ihres Bruders enthalten sollte, in Wirklichkeit jedoch aus zum Teil absichtlich verfälschten, aus dem Zusammenhang gerissenen und präventiös wieder zusammengekleisterten Textfragmenten kompiliert ist. Im Zarathustra-Werk wird der Wille zur Macht aus der Beobachtung des Lebendigen gewonnen³⁰: Leben zeichnet sich dadurch aus, dass es,

²⁵ Ebd., KSA 4, 81.

²⁶ Ebd., KSA 4, 30-31.

²⁷ Vgl. ebd., KSA 4, 245: „‘Das – ist nun *mein* Weg, – wo ist der eure?’ so antwortete ich Denen, welche mich ‘nach dem Wege’ fragten. *Den* Weg nämlich – den giebt es nicht.“

²⁸ W. KAUFMANN: Nietzsche, 128.

²⁹ Vgl. F. NIETZSCHE: Also sprach Zarathustra I; in: KSA 4, 75: „Werthe legte erst der Mensch in die Dinge, sich zu erhalten, – er schuf erst den Dingen Sinn, einen Menschen-Sinn! Darum nennt er sich ‘Mensch’, das ist: der Schätzende. / Schätzen ist Schaffen: hört es, ihr Schaffenden! [...] / Durch das Schätzen erst giebt es Werth: und ohne das Schätzen wäre die Nuss des Daseins hohl.“

³⁰ F. NIETZSCHE: Also sprach Zarathustra II; in: KSA 4, 147: „Dem Lebendigen gieng ich nach, ich gieng die grössten und die kleinsten Wege, dass ich seine Art erkenne. [...]

eben weil es lebendig ist, jedes erreichte Lebens-Stadium immer wieder überwindet und sich dadurch erneuert.³¹ Der Vorgang des permanenten Sich-selbst-Überwindens wird als strebender Wille gedeutet, als Wille *des* Lebens. Dieser Wille für sich betrachtet will zuvörderst – hier zeigt sich wieder eine Affinität zu Schopenhauer – sich selbst. Der Wille, der sich selbst in seinem Wollen bejaht und will, ist der Wille, der seine Macht will; es ist der Wille zur Macht. Angewandt auf die Lehre vom Übermenschen meint „Wille zur Macht“ die rückhaltlose Bejahung des menschlichen Daseins bis in die äußersten Konsequenzen: als ein Dasein im Nichts, das nur aus sich heraus Sinn setzen kann – freilich nur punktuell und stets nur „bis auf Widerruf“. Der heroische Mensch der Zukunft erkennt nicht etwa widerstrebend die Geworfenheit seines Schicksals an, er will sie so und nicht anders und spricht im nachhinein sein große Ja zu seiner Vergangenheit, wie sie geworden ist: *amor fati*.³²

Hieraus geht auch hervor, dass der Wille zur Macht nicht etwa gleichbedeutend ist mit der Lizenz zu schrankenloser Willkür. Der Wille, der sich selber will, bejaht ja gerade das diesem Wollen inhärente Streben nach dauernder Selbstüberwindung. So sieht Nietzsche den Übermenschen nicht als herrischen Despoten, sondern vor allem als einen, der sich selbst in die Zucht genommen hat in dem dauernden Bemühen, alles Alte hinter sich zu lassen und stets nach dem Höchsten und Letzten zu streben. Deshalb ist auch der „schlimmste Feind des Übermenschen“ der von Nietzsche so genannte „letzte Mensch“, der alle und alles gleich und klein macht, der noch seine abgrundtiefen „Mittelmäßigkeit“ zur Tugend der „Mäßigkeit“ stilisiert.³³

„Bescheiden ein kleines Glück umarmen – das heissen sie 'Ergebung'! und dabei schielen sie bescheiden schon nach einem neuen kleinen Glücke aus.

Sie wollen im Grunde einfältiglich Eins am meisten, das ihnen Niemand wehe thue.“³⁴

Es sind die „räucherigen, stubenwarmen, verbrauchten, vergrüneten, vergrämelten Seelen“³⁵, die in der Oberflächlichkeit und Durchschnittlichkeit auf- und untergehen³⁶, die nicht selbst wollen, sondern nur „gewollt werden“³⁷, die voller Ressenti-

Prüft es ernstlich, ob ich dem Leben selber bis in's Herz kroch und bis in die Wurzeln seines Herzens!“

³¹ Ebd., KSA 4, 148: „Und diess Geheimniss redete das Leben selber zu mir. 'Siehe, sprach es, ich bin das, *was sich immer selber überwinden muss*. [...]“

³² Vgl. F. NIETZSCHE: Also sprach Zarathustra III; in: KSA 4, 249: „Das Vergangne am Menschen zu erlösen und alles 'Es war' umzuschaffen, bis der Wille spricht: 'Aber so wollte ich es! So werde ich's wollen – ' / – Dies hiess ich ihnen Erlösung“. – Ähnliche Formulierung in Zarathustra II; in: KSA 4, 179.

³³ F. NIETZSCHE: Also sprach Zarathustra III; in: KSA 4, 214-215.

³⁴ Ebd., KSA 4, 214.

³⁵ Ebd., KSA 4, 220.

³⁶ Ebd., KSA 4, 234: „zu viel Vordergrund ist an allen Menschen“.

ments auf alles Große, Heroische, Exzellente blicken. Kurz: Es ist jener Menschentypus, dem Heidegger die Seinsweisen der Uneigentlichkeit und des Man zuschreibt³⁸ und den Ortega y Gasset als den „Massenmenschen“ (*hombre de la masa*) gekennzeichnet hat:

„Charakteristisch [...] ist es jedoch, daß die gewöhnliche Seele sich über ihre Gewöhnlichkeit klar ist, aber die Unverfrorenheit besitzt, für das Recht der Gewöhnlichkeit einzutreten und es überall durchzusetzen. Wie es in Nordamerika heißt: Anderssein ist unanständig. Die Masse vernichtet alles, was anders, was ausgezeichnet, persönlich, eigenbegabt und erlesen ist. Wer nicht 'wie alle' ist, wer nicht 'wie alle' denkt, läuft Gefahr, ausgeschaltet zu werden.“³⁹

Hier ist sie wieder: die Sehnsucht nach Auslöschung des Bewußtseins und der Vernunft, nach dem Eintauchen ins große Ganze, nach dem Aufgehen im „dumpfen Stuben-Glück“ der Masse. Diese Sehnsucht danach, die Augen vor der schockierenden Wirklichkeit zu verschließen und statt dessen in einer totalisierenden Bespaßungs-Gesellschaft von einem kleinen Glück zum nächsten zu taumeln, übt einen gewaltigen Sog aus. Nietzsche empfiehlt als Immunisierungsstrategie gegen die drohende Abstumpfung und Vermassung – die Kindlichkeit:

„Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen.“⁴⁰

Und wem im Säurebad des Nihilismus die Heimat, die „Vater- und Mutterländer“ verlorengegangen sind, der ist gehalten, nach dem „Kinderland“, dem „unentdeckten, im fernsten Meere“, zu suchen.⁴¹ Die Haltung der Kindlichkeit ist die letzte Konsequenz dessen, was Nietzsche so mißverständlich den „Willen zur Macht“ genannt hat: die Haltung des Ja-sagens, des Selbstvertrauens, der schöpferischen und zugleich hinnehmenden Zukunftsoffenheit.

Friedrich Nietzsche, ein Mensch des 19. Jahrhunderts, hat die „verborgene Noth des modernen Menschen“ in aller Bitterkeit durchlebt und durchlitten. Im Nacheinander erweist sich seine Diagnose, gestellt zu einer Zeit, da von der „Krankheit des Abendlandes“ nicht viel mehr als ein Säuseln zu vernehmen war, als überaus hell-sichtig, ja geradezu als prophetisch. Zugleich hat er mit der Diagnose einen Heilungsvorschlag gegeben, ausgearbeitet zumeist in der Einsamkeit des Hochgebirges

³⁷ Ebd., KSA 4, 213: „Einige von ihnen wollen, aber die Meisten werden nur gewollt.“

³⁸ Vgl. M. HEIDEGGER: Sein und Zeit, Tübingen ¹⁷1993, 126-130, 167-180.

³⁹ J. ORTEGA Y GASSET: Der Aufstand der Massen (La rebelión de las masas), Erstausgabe 1929/1930; dt. Übers. Stuttgart 1947, 10.

⁴⁰ F. NIETZSCHE: Also sprach Zarathustra I; in: KSA 4, 31.

⁴¹ F. NIETZSCHE: Also sprach Zarathustra II; in: KSA 4, 155.

zwischen Silvaplana und Sils-Maria. So sieht er sich selbst als „Herold und Verkünder“ einer neuen Zeit.

„Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen. Gedanken, die mit Taubenfüssen kommen, lenken die Welt.“⁴²

⁴² Ebd., KSA 4, 189.

Joseph Kantenich

DIE GOTTESNOT DES MENSCHEN EIN VERGLEICH FRIEDRICH NIETZSCHES MIT SCHWESTER EMILIE ENGEL

Im vergangenen Jahr wurde der Seligsprechungsprozess für Schwester M. Emilie Engel in Trier abgeschlossen. Die Akten wurden inzwischen nach Rom gebracht, so dass der Prozess dort weitergeführt werden kann. Schwester Emilie gilt in der Schönstatt-Bewegung als Person, die in besonderer Weise die kindliche Hingabe an den Vatergott gelebt hat. Trotz vielfältiger körperlicher und seelischer Belastungen aus ihrer Lebensgeschichte und jahrzehntelanger Krankheit reifte sie in dieser vertrauenden Haltung so tief heran, dass P. Joseph Kantenich ihr Leben unmittelbar nach ihrem Tod im Herbst 1955 der Behandlung in einer ausführlichen Studie für wert hielt. In einem längeren Abschnitt vergleicht er darin ihre religiöse Haltung mit der des Philosophen Friedrich Nietzsche.

Der Blick in die Gottesnot lässt den modernen Gott-Sucher mit dem Kainszeichen des Gotteshasses an der Stirn vor unserem geistigen Auge auftauchen. Mit seinem Gottes- und Menschenbild will er als Symbol für eine gewisse Zeitrichtung aufgefaßt werden. Nach beiden Richtungen zeigt sich eine gewisse Ähnlichkeit mit Schwester Emilies Lebensfragen. Hüben wie drüben lässt sich Zug für Zug dasselbe Gottes- und Menschenbild wiederfinden, wie wir es oben unter dem Gesichtspunkte des Despoten und Sklaven dargestellt haben. Nur die Reaktion und der weitere Entwicklungsgang sowie sein Abschluß sind wesentlich verschieden.

Nietzsche wehrte sich mit allen Mitteln revolutionär gegen den Despotengott. Alles in ihm bäumte sich dagegen auf. Er wurde trotz unstillbarer Gottesehnsucht zum Gottesmörder. Schwester Emilie reifte in langer und schmerzlicher Werdenot zu einem innig liebenden und vollkommen kapitulierenden Gotteskind heran, das letztlich nur einen einzigen Affekt kannte: Ita Pater in aeternum.

Beide haben in ihrer Art unerbittlich mit Gott gerungen. Beide konnten ihr Leben mit den Worten umschreiben, wie Wittig das mit seinem Leben getan. Er tat es - wie bekannt - unter dem Titel: Roman mit Gott. Bei Nietzsche endete dieser Roman - soweit Menschenhände das greifen können - mit einer Katastrophe. Bei Schwester Emilie darf man die Feststellung wiederholen: „Es ging zu wie in Romanen, dass sich zwei, die sich lieben, auch kriegen.“ Ja, der Vatergott und Schwester Emilie besiegelten ihr gegenseitiges Liebesbündnis in einer väterlich-kindlichen Zweieinheit, in einer Liebeseinheit, die hier auf Erden bereits eine gewisse Vollendung erreichte, und die nun in der Ewigkeit eine unverlierbare Krönung erlebt. Mit Recht kann man sagen: beide haben sich tatsächlich „gekriegt“ - innig, dauernd, unzertrennlich und überaus fruchtbar. Wie schon im Diesseits, so kann die Verewigte nunmehr im Jenseits das Wort wiederholen: „Die Hände einer Mutter können sehr zart sein, aber

zarter noch sind die Hände eines Vaters. Die Zärtlichkeit der Liebenden ist Barbarei und Gewalt dagegen“ (Wittig).

Das staunenswert Große, ja das Meisterstück ihres Lebens und der Triumph der göttlichen Gnadenführung besteht darin, dass sie - in vollendetem Gegensatz zu Nietzsche - die zugreifenden und meißelnden und formenden Hände des Vatergottes kindlich küsste, dass sie alle Härten wie Liebkosungen und Liebeswerben von seiner Seite auffasste und mit kindlicher Liebeshingabe beantwortete, und dass sie nach ihrem eigenen Geständnis bei allen wuchtigen Hammerschlägen nichts auf den lieben Gott kommen ließ und ihm keinen, auch nicht den geringsten Wunsch abschlug. Wenigstens ging ihr ernstes Bemühen nach dieser doppelten Richtung. Wie weit das Ziel erreicht wurde, wird sich später zeigen.

Gottessehnsucht und Gotteskampf bei Nietzsche

Um auf einige Einzelheiten des gegenseitigen Vergleiches einzugehen, hebe ich die Gottessehnsucht und den wogenden Gotteskampf heraus. Die Gottessehnsucht ist in beiden überaus groß. Schwester Emilie's inneres Reifen und Werden ist dafür ein vollwertiger Beweis. Weniger bekannt ist diese Tatsache bei Nietzsche. In jungen Jahren schreit der Prophet des Übermenschen seine Sehnsucht nach Gott in die Welt hinaus:

“In stillen Stunden sinn ich oft, was mir so sehnlich bangt und graut.
Weiß nicht, was ich hier träum und seh, weiß nicht, was ich noch leben soll;
und doch, wenn ich so selig bin, schlägt mir mein Herz so sehnsuchtsvoll.
Herüber, hinüber fliegen der Blicke glänzende Funken;
trüber und trüber wölbt sich mein Himmel, wehmuttertrunken;
lieber, ach lieber bräche des Herzens zitternder Grund.

Herüber, hinüber zucken die Blitze - doch schweigt der Mund.
Wolkensammler, o Herzenskündiger, mach uns mündiger.
Du hast gerufen: Herr, ich eile und weile an Deines Thrones Stufen,
von Liebe entglommen strahl mir so herzlich, schmerzlich Dein Blick ins Herz
ein:
Herr, ich komme,... kann Dich nicht lassen,
in Tränen schaurig, traurig seh ich auf Dich
und muss Dich fassen.“

Ergreifend ist das Lied, das der 20-jährige dem unbekanntem und doch so heiß ersehnten Gott singt:

“Noch einmal, eh ich weiter ziehe und meine Blicke vorwärts sende,
heb ich vereinsamt meine Hände zu Dir empor, zu dem ich fliehe,
dem ich in tiefster Herzenstiefe Altäre feierlich geweiht,

dass allezeit mich Deine Stimme wieder rief.
Darauf erglüht, tief eingeschrieben, das Wort: Dem unbekanntem Gotte.
Sein bin ich, ob ich in der Frevler Rotte auch bis zur Stunde bin geblieben:
sein bin ich - und ich fühl die Schlingen,
die mich im Kampf darniederziehen und, mag ich fliehn,
mich zu seinem Dienste zwingen.
Ich will Dich kennen, Unbekannter, Du tief in meine Seele Greifender,
mein Leben wie ein Sturm Durchschweifender,
Du Unfaßbarer, mir Verwandter!
Ich will Dich kennen, selbst Dir dienen.“

Diese tiefe Sehnsucht blieb bis zum Ende des Lebens. Leider fand sie keine Erfüllung. Auch zur Zeit, wo der Kampf gegen den unbekanntem Gott aufloderte und grausame Formen annahm, brach sie immer wieder durch. Er kam sich vor wie ein Kämpfer, der mit seinem Gegner ringt und wieder und wieder von ihm verwundet wird. Der Lebenskampf galt letzten Endes dem Zerrbild, das er sich vom Christengott gezimmert: es war das oben deutlich gezeichnete Despotenbild. Hasserfüllte Anschuldigungen rasseln nur so wie Peitschenhiebe Schlag auf Schlag hernieder. Bald ist es der Henkergott, bald der grausame Jäger oder der Räuber hinter Wolken, bald der Darniederblitzer oder der Folterer oder der Dieb oder der Schamlose, bald ist es wiederum der schadenfrohe unbekanntem Gott oder das Schuppentier, dem sein Fehdehandschuh gilt. Ich setze einige Texte her. Ich reihe sie ohne Kommentar aneinander. Sie reden eine überaus deutliche Sprache. Wir lesen:

“Wer wärmt mich, wer liebt mich noch? Gebt heiße Hände!
Hingestreckt schauernd, Halbtoten gleich,...
geschüttelt, ach! von unbekanntem Fiebern...
von Dir gejagt, Gedanke! Unnennbarer! Verhüllter!
Du Jäger hinter Wolken! Darniedergeblitzt von Dir!
Du höhnisch Auge, das mich aus Dunklem anblickt: -
So liege ich, biege mich, winde mich, gequält von allen ewigen Martern,
getroffen von Dir, grausamster Jäger, Du unbekannter - Gott!“

“Triff tiefer! Triff einmal noch! Zerstick, zerbrich das Herz!
Was soll dies Martern mit zähnestumpfen Pfeilen?
Was blickst Du wieder, der Menschenqual nicht müde,...
Du schadenfroher, unbekannter Gott? Haha? Du schleichst heran?
bei solcher Mitternacht - was willst Du? Sprich!
Du bedrängst mich, drückst mich - Ha! Schon viel zu nahe.
Weg! Weg! Du hörst mich atmen, Du behorchst mein Herz, Du Eifersüchtiger!
Worauf doch eifersüchtig?
Weg! Weg! Wozu die Leiter? Willst Du hinein,
ins Herz einsteigen,

in meine heimlichsten Gedanken einsteigen?
Schamloser! Unbekannter! Dieb!
Was willst Du Dir stehlen?
Was willst Du Dir erhorchen?
Was willst Du Dir erfoltern? Du Folterer! Du - Henkergott!
Oder soll ich, dem Hunde gleich, vor Dir mich wälzen?
Hingebend, begeistert außer mir, Dir - Liebe zuwenden?
Umsonst!
Stich weiter, grausamster Stachel.
Nein, kein Hund - Dein Wild nur bin ich, grausamster Jäger, Dein stolzester Gefangener, Du Räuber hinter Wolken!
Sprich endlich! Was willst Du, Wegelagerer, von mir?
Du Blitzverhüllter!
Unbekannter!
Sprich, was willst Du, Unbekannter - Gott...
Haha! mich - willst Du? Mich? Mich - ganz? Haha!
Und marterst mich, Narr, der Du bist, zermarterst meinen Stolz?"

"Gib Liebe mir - wer wärmt mich noch?
Wer liebt mich noch?
Gib heiße Hände,... mir, dem Einsamsten...
Gib, ja ergib, grausamster Feind, mir - Dich."

"Davon! Da floh er selber, mein letzter, einziger Genöß, mein großer Feind, mein Unbekannter, mein Henkergott."

„Komm zurück mit allen Deinen Martern! Zum letzten aller Einsamen, o komm zurück.
All meine Tränenbäche laufen zu Dir den Lauf.
Und meine letzte Herzensflamme - Dir glüh sie auf!
O komm zurück, mein unbekannter Gott! Mein Schmerz! Mein letztes - Glück!"

Der einsame Gottesmörder fand den Weg zu Gott trotz aller immer wieder neu aufquellenden Sehnsucht nicht zurück. Statt dessen schuf er sich selber ein Idol: den Übermenschen. Er spricht:

"Seht, ich bin ein Verkünder des Blitzes und ein schwerer Tropfen aus der Wolke: Dieser Blitz aber heißt: Übermensch."

"Ich liebe die, welche sich der Erde opfern, daß die Erde einst des Übermenschen werde... Ich liebe den, welcher arbeitet und erfindet, daß er dem Übermenschen das Haus baue und zu ihm Erde, Tier und Pflanze vorbereitet. Denn so will er *seinen* Untergang."

“Denn Gott starb, ich fühle nur meines Willens Zeuge- und Werdelust... Hinweg von Gott und Göttern lockte mich dieser Wille... Vollenden will ich's, denn ein Schatten kam zu mir, - aller Dinge stillstes und leichtestes kam einst zu mir als Schatten. Was gehen mich noch die Götter an? Es gibt keine Götter! Denn wenn es Götter gäbe, wie hielt ich aus, kein Gott zu sein.“

“Schaffen - das ist die größte Erlösung und des Lebens Leichterwerden. Aber, was wäre denn zu schaffen, wenn - Götter da wären!“

Deshalb gilt sein Lebenskampf dem Christentum mit seinen „unverschämten Dogmen vom persönlichen Gott, von Sünde, Unsterblichkeit, Erlösung und vom Glauben“. Er gilt „dem Christentum mit seiner Feindschaft gegen die Natur, Vernunft und Sinne, mit seinem strafenden und belohnenden Gott, mit seiner Lehre vom Jenseits des Lebens, von der Neigung zum Jenseitigen, vom Gewissen...“ Dies alles muss vernichtet und ein Chaos geschaffen werden. „Ich sage Euch, man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern zu gebären.“ In dieses Chaos will er seine eigene Welt bauen; Wahrheiten will er hinein rufen, „die noch kein Lächeln vergüldet hat“.

Wenn ich auch kein Nietzsche-Wort eigens unterstreichen und erklären wollte - sie sind im gezeichneten Zusammenhang ohnehin alle ohne Ausnahme deutlich genug - so meine ich doch eine Ausnahme machen zu dürfen. Ich charakterisierte oben bereits das Menschenbild, das auf den göttlichen Despoten antwortet, der Nietzsche als Gottesbild vor Augen schwebt, mit einem doppelten Merkwort: Ich sprach vom Gottessklaven und vom Gotteshund. Man achte auf die Klimax im Ausdruck. Der Gotteshund besagt größere und unwürdigere Abhängigkeit als der Gottessklave von der absoluten Willkür und dem unbändigen Machtrausch des Despoten-Gottes.

Vom Gotteshund in diesem Sinne sprach ich erstmals im Kurs über vollkommene priesterliche Lebensfreude. Wenn ich mich nicht irre, geschah es im Jahre 1933. Wer die Kurse zur Hand hat, mag Datum und Inhalt nachprüfen. Damals setzte ich mich ausführlich mit den zwei Richtungen auseinander, die seit Anfang des Christentums wie zwei Ströme durch die Kirche hindurchfluten und das Gottes- und Menschenbild auch innerhalb der christlichen Völker umprägen: es ist die Gerechtigkeitsströmung, die - wenigstens praktisch - als Weltgrundgesetz die Gerechtigkeit Gottes proklamiert und als Lebensgrundgesetz die Furcht ausruft, und die Liebesströmung, die als Welt- und Lebensgrundgesetz die Liebe kündigt. Wer Gelegenheit hat, lese den grundlegenden und tiefschürfenden Kurs nach. P. Wimmer sorgte damals als Spiritual von Limburg für seine Mitschrift und Vervielfältigung. Von ähnlicher Bedeutung ist der Kurs über das Kindsein vor Gott. Die da und dort niedergelegten Ideengänge haben als Kernstück schönstättischer Geistigkeit das Leben von Schwester Emilie stark mitgeprägt. Sie tragen darum zum Verständnis ihres Lebens und ihrer Sendung Wesentliches bei. Der Gotteshund war damals als Steigerung des Gottesknechtes aus dem praktischen Leben vieler Christen abgelesen, nachge-

formt und auf ein letztes Prinzip zurückgestraft. Seiner Überwindung galt meine ganze vielfältige und vielgestaltige erziehlische und seelsorgliche Tätigkeit.

Nietzsche muss in seiner Umgebung ein ähnlich gestaltetes Christentum kennengelernt haben, deshalb sein stürmisches Aufbegehren:

“Was willst Du erfoltern, Du Folterer! Du - Henkergott! Oder soll ich, dem Hunde gleich, vor Dir mich wälzen? Hingebend, begeistert außer mir, Dir - Liebe zuwenden? Umsonst! Stich weiter, grausamer Stachel! Nein, kein Hund - Dein Wild nur bin ich, grausamster Jäger! Dein stolzester Gefangener, Du Räuber hinter Wolken!“

Ähnliches Aufbegehren gegen das göttliche Despotenbild ist in vielen Kreisen ohne Zweifel mitschuld an Gottlosigkeit und Gottesflucht, an Gottfeindlichkeit und Gotteshass. Es hat unermesslich viel Unheil in den Seelen und Völkern angerichtet. Es hat zum mindesten ins unterbewusste Seelenleben ein göttliches Despotenbild hineinverwurzelt, das überaus empfänglich macht für das Abschütteln des Sklavenjoches, sobald sich dazu günstige Gelegenheit bietet. Dadurch hat es den vielgestaltigen Götzendienst der modernen Welt mit auf dem Gewissen. Max Scheler macht uns auf den inneren Zusammenhang zwischen Gottesflucht und Götzendienst aufmerksam: „Es besteht das Wesensgesetz: jeder endliche Geist glaubt entweder an Gott oder an einen Götzen.“

Gott wird heute vielfach vom Throne gestürzt. Dafür werden ungezählt vielen Götzen Hekatomben von Opfern gebracht. Darum ist die Parole heute so überaus zeitgemäß: Zurück zum Vatergott durch tief verwurzeltes Kindessein und heroischen Kindessinn. Zurück zum Ita Pater, Ita Mater in aeternum!

Das innere Ringen von Schwester Emilie

Die Aufzeichnungen von Schwester Emilie entschleiern in anschaulicher Weise ihr heroisches Ringen um diesen Kindessinn und das darin wurzelnde Ita Pater. Später wollen wir den Schleier von diesem Ringen wegziehen, wenn wir die Freiheits- oder Kindlichkeitslinie durch ihr Leben hindurch verfolgen. Hier mag es genügen, darauf hinzuweisen, dass ihre freundliche Einladung vor ihrem Tode, mit ihr in den D-Zug der Kindlichkeit zum Himmel zu steigen und in ihrem Abteil Platz zu nehmen, das an der Stirn das Wort „Providentia“ trägt und darinnen die Parole „Ita Pater, Ita Mater“ gilt, der kurze Inhalt und Widerhall ihres ganzen Lebens und ihrer Zeitsendung ist. (...)

Viele Gründe mögen uns anregen und drängen, in das Abteil „Providentia“ des Kindlichkeits-D-Zuges einzusteigen und uns dort Heimatrecht zu erwerben. Ich hebe an dieser Stelle nur zwei eigens hervor. Ich meine sagen zu dürfen: In diesem Abteil fällt es leicht, die scheinbare *Steuerlosigkeit und Sinnlosigkeit* im heutigen Weltgeschehen richtig zu verstehen und vollkommen auszuwerten, der die meisten Menschen hemmungslos zum Opfer fallen.

Wir sprachen bereits davon, dass die Weltgeschichte heute einem Schiff auf hoher, stürmischer See vergleichbar ist, das keinen Steuermann mehr hat: das deshalb jeden Augenblick in Gefahr ist, an einem Riff zu zerschellen oder in den Abgrund geschleudert zu werden. Darum die Angstpsychose, die die Völker nicht zur Ruhe kommen lässt und fortwährend in Bewegung hält. Im Providentiaabteil kennt man diese Art schlotternde Angst nicht. Dort weiß man zwar auch, dass die verantwortlichen Führer der Weltpolitik das Steuer verloren haben, man leidet unter der verwickelten Weltlage. Gläubigen Sinnes ist man aber auf diesem dunklen Hintergrund mehr denn je davon überzeugt, dass der göttliche Steuermann über den Sternen das Steuer unentwegt festhält und das Schiff mit absoluter Sicherheit im rechten Augenblicke in den Hafen bringt, den er von Ewigkeit dafür vorgesehen hat. Der Kindlichkeits-D-Zug ist ja ein Heimkehrerzug, dessen Maschine die Inschrift trägt: Heimwärts zum Vater geht der Weg. Mag er durch Gelände rasen, die von den apokalyptischen Rossen und Reitern - von totalitären Kriegen, von Revolutionen, von Hungersnot und Seuchen - bedroht und heimgesucht werden, mögen rechts und links die Bomben krachen und Sterbende stöhnen: das alles ist für die Insassen eine Beschleunigung der Heimkehr zum Vater, eine Vertiefung der Liebeseinheit mit ihm.

Im Abteil Providentia betet und singt man ohne Unterlaß mit Schwester Emilie:

„Meine dunkle Zukunft liegt geborgen in den Händen des besten Vaters, der gütigsten und mächtigsten Mutter. In Deine lieben Hände lege ich meine ohne Bangen. Nimm Du mich mit (17.6.1937).“

Und wiederum:

„Dein Wille, Herr (Mutter) geschehe,
so gut ich es verstehe.
Dein Wille, Herr geschehe,
wenn ich's auch nicht verstehe.

Dein Wille, Herr, geschehe,
und tut's auch noch so wehe!

Mutter, wenn es Dir Freude macht, dann nimm alles Schwere des heutigen Tages im Sinne des Gnadenkapitals für Herrn Pater und die Gehorsamskinder, die heute einverleibt werden in die Familie“ (12.6.37).

Und wiederum:

„Gotteswille, meine Seligkeit! Dieses Wort auf einem Bildchen von Herrn Pater, das ich heute durch Johannas stille Sorge erhielt, ist mir so recht aus der Seele

gespröchen. Es soll auch im neuen Monat meine Haltung sein. Des Vaters Wille, der Mutter Wille, meine Seligkeit“ (1.4.37).

Nochmals:

„Das 'Urnest' - Vater- und Mutterliebe - worin ich als *Kind* jeden Augenblick aufs Beste geborgen bin, [so] daß keine irdische Elternliebe an dieses 'Urnest' herantreibt. In schweren Stunden während der Krankheit fand dieses Wissen immer wieder folgende Form:

Ich weiß, daß Du mein Vater bist,
in dessen Arm ich wohlgeborgen.
Ich will nicht fragen, wie Du führst,
ich will dir folgen ohne Sorgen.
Und gäbest Du in meine Hand
mein Leben, daß ich selbst es wende,
ich legt mit kindlichem Vertraun
es still zurück in Deine Hände.

Dabei kam *immer* eine große Ruhe über mich. Mein ganzes persönliches Verhältnis zur Gottesmutter weiß ich nicht anders auszudrücken als immer wieder: *Mutter, ich gehöre ganz Dir*. Damit will ich aber auch sagen, daß ich *unwiderruflich* und *ganz* ihrem *Schönstattwerk* gehöre“ (Mai 1936).

Im Providentiaabteil ist man auf die Denkweise eingestellt: „O Gott, Du liebst mich mehr, als die edelsten Menschen mich lieben können, - unendlich mal mehr“ (26.6.38). Dort gilt die Parole in allen Lagen: „Pater, Mater habebit curam“ (27.6.38).

Wir setzen uns neben Schwester Emilie und lassen uns von ihr, von ihrer Ita Pater - Haltung erzählen. Sie teilt uns mit: (...)

„Lieber Gott, ich will es bereitwillig ertragen, daß ich vor der Familie ein großer Bettler bin, der äußerlich nichts und in geistiger Hinsicht bitterwenig wieder-schenkt für die ungeheuer großen Almosen, die er empfängt. Lieber Gott, mach mich so klein, wie Du mich gerne haben möchtest“ (6.3.38). (...)

„Heiland, gib meinem Herzen die Gefühle aufrichtiger inniger Liebe zu den Mitmenschen; gib dem Verstande, daß er nur edle Gedanken über andere denke; gib meinem Gedächtnis nur liebevolle Erinnerungen, gib meiner Phantasie nur reine und wahre Bilder; lass mein Wollen ganz Wohlwollen sein!“ (9.3.38)

„Am Ende der Welt wird die Menschheit nach den Werken der Barmherzigkeit gerichtet. O daß ich doch in jedem Menschen den Heiland sähe! Dann würde es mich gewiss ständig drängen, den Menschen Liebes und Gutes zu erweisen. Mutter, erbitte Deinem Kinde diese Gnade!“ (10.3.38) (...)

Alles in allem also: Im Abteil Providentia des Kindlichkeits-D-Zuges verfährt die Tragik der Steuerlosigkeit der Weltpolitik nicht. Dort weiß man, dort ist man vorsehungsgläubig davon überzeugt, dass Gott letzten Endes auch heute noch, ja gerade heute die Politik macht, und dass die Menschen die besten Politiker sind, die sich an das Vater unser halten.

Womöglich stärker noch als die Steuerlosigkeit wirkt heute die Sinnlosigkeit des Daseins auf die Massen. Die von Nietzsche diagnostizierte und mit prophetischer Inbrunst verkündete Entwertung der höchsten Werte ist schon lange von den Lehrstühlen unserer Universitäten in die Massen des Volkes gedrungen und hat dort verheerend gewirkt. Ein dumpfes Gefühl des Zweifels liegt heute drückend auf ihnen. Die alten Tafeln der ewigen Werte sind zerbrochen. Die neuen Tafeln werden zwar - weil sie der niederen Natur schmeicheln - gierig aufgenommen und im Leben verwirklicht. Sie nehmen aber nicht den starken Druck vom Gemüte: ob das Dasein überhaupt einen objektiven Sinn hat... Oder ob nicht doch vielmehr die Recht haben, die da mit großer Sicherheit lehren, es gäbe nur Werte, die vom Menschen selber stammen; der Einzelmensch müsse seine Existenz und sein Schicksal in völlig autonomer Freiheit selbst gestalten...

Ein Großteil, vielleicht der größte Teil der heutigen Menschheit leidet - bewusst oder unbewusst - unter einem solchen dunklen Druck und Trieb. Er ist nicht Produkt des Denkens, auch nicht Ausdruck selbständiger Überlegung. Die wenigsten Zeitgenossen sind weder zum einen noch zum anderen fähig. Es ist einfach der konkrete Alltag, der solche Eindrücke zurücklässt, ohne dass sie irgendwie geistig verarbeitet werden. Man lebt wie Eintagsfliegen dem Augenblick, dabei vermag man sich kaum über das unmittelbar Handgreifliche hinaus zu erheben. Man heult mit den Wölfen und lacht mit den Lachenden. Kurz: man geht gedankenlos in seiner Umgebung auf. Hans Freyer charakterisiert den hier gemeinten Menschentyp so:

„Ihr Tagewerk ist die geschäftige Ernsthaftigkeit vollendeter Narren: alles Einzelne ist höchst wichtig, aber das Ganze ist Unsinn, und eine Angst im Inneren weiß, daß es Unsinn ist.“

Im Abteil Providentia des Kindlichkeits-D-Zuges sind die alten Tafeln der ewigen Werte noch nicht zerbrochen. Im Gegenteil! Je mehr sie von den modernen Menschen abgelehnt, in die Rumpelkammer geworfen oder zertrümmert werden, desto höher stehen sie dort im Kurs, desto freudiger werden sie bejaht, desto kraftvoller verwirklicht. Dazu drängt schon ganz spontan das große Gesetz, das dort sorgfältig beachtet wird: Zeit und Lebensschwierigkeiten sind Zeit- und Lebensaufgaben. Oft nimmt es die Form an, die nicht selten in bestimmten kirchlichen Kreisen auf Widerstand stößt: Was angefochten wird, will von Gott in besonderer Weise betont werden.

Daniela Mohr-Braun

WÜRDE ... KRAFT ... SINNLICHKEIT EIN TAG FÜR UND MIT FRAUEN

Die Autorin: Daniela Mohr-Braun, geb. 1967, Dr. theol., Pastoralreferentin im Bistum Mainz, verheiratet, ein Kind.

Wer diese Überschrift liest, könnte meinen, er oder sie hielte die Einladung zu einem der Tage für Frauen in Händen, die in den vergangenen Jahren in verschiedenen deutschen Schönstattzentren abgehalten wurden. „Würde“ und „Kraft“, das sind Eigenschaften, die in der Schönstatt-Bewegung selbstverständlich von der Mutter Jesu ausgesagt werden und die wir – und das heißt in diesem Fall zwei Frauen aus dem Bistum Mainz – gerne verkörpern möchten. Und im Stichwort „Sinnlichkeit“ schwingt jene Ganzheitlichkeit, die Integration aller leiblichen Kräfte in ein spirituelles Leben mit, die wir als Schönstatterinnen anstreben. Maria Immaculata, die „Gebundene Leidenschaft“, ist dabei unser Zielbild, das wir seit frühen Studentinnenzeiten verfolgen und nun als verheiratete Frauen und Mütter zu verwirklichen suchen.

Also melden wir, Manuela Murmann und ich, uns an zu jenem Tag für und mit Frauen, der nicht in einem Schönstattzentrum stattfindet, sondern im Sozialzentrum Mombach (Mainz), der auch nicht etwa von Frauen der Liga-Gemeinschaften und Marienschwestern, sondern von einer Yoga-Übungsleiterin und Sozialpädagogin angeboten wird. Zehn Frauen finden sich ein in einem Raum, der für diesen Tag mit hübschen Details ausgestattet ist und auf erholsame Stunden hoffen lässt. Da wir vor nicht allzu langer Zeit unsere Söhne Noah und Nikodemus geboren haben, erwarten wir körperliche Übungen zur Stärkung des Beckenbodens und Hilfen, den Alltag mit Säugling gelassener zu bestehen. Wir werden nicht enttäuscht, aber über unsere Erwartungen hinaus beschenkt mit – *Maria im außerchristlichem Terrain*.

Die Intensität der Erfahrungen und ihre Nähe zu Inhalten unserer schönstättischen Sozialisation kreieren die Idee, im Anschluss an den Tag einen „Bericht“ für *Regnum* zu schreiben; gleichwohl wissen wir, wie schwierig es ist, Erlebtes in Worten zu vermitteln. Aber es treibt uns die Faszination darüber, mit welcher Leichtigkeit außerhalb Schönstatts und außerhalb eines explizit christlichen Kontextes jene Inhalte vermittelt werden, deren Weitergabe selbst in den eigenen Kreisen Fragen aufwirft.

Schönstatter wissen um den bergenden Raum des Heiligtums: ein kleiner steinerner Raum, inzwischen endlos redupliziert in Filial-, Haus- und Herzensheiligtümern, den Maria sich in einer Weise zu eigen gemacht hat, dass, wer dieses Heiligtum betritt, eintritt in den heilenden Raum ihrer Liebe. Schönstatter wissen, dass Maria auch das große Antidiabolikum ist, jene menschliche Reinheit und Klarheit, die den Verunklärungen des Bösen trotz und einen schützenden Raum schafft, in dem Menschen sicher sind vor allem Widergöttlichen. Aber dass genau diese Maria,

die uns so vertraut ist aus der Erfahrung des Heiligtums, in Mombach auf uns wartet und auf Schritt und Tritt ausgesprochen-unausgesprochen anwesend ist, das haben wir nicht gewusst. So beginnt unser „Frauentag“ mit einer Meditation, die einlädt, dem tragenden Grund unter den eigenen Füßen und vor allem dem bergenden Raum nachzuspüren, der uns mütterlich umgibt: jede einzelne Frau an ihrem Platz, den Raum, in dem wir uns befinden, das Haus, in dem wir uns aufhalten. Wir erfahren uns geborgen und geschützt vor allem, was stören könnte, an diesem schönen Herbsttag der eigenen Würde, Kraft und Sinnlichkeit auf die Spur zu kommen.

In der Einladung war angekündigt worden: „mit körperorientierten Visualisierungen, Körper- und Atemübungen aus Hatha- und Luna-Yoga, Tanz und Stille werden wir diesen Tag gestalten“. So ist es vor allem eine Übung unter dem Stichwort „Würde“, die uns in den Bann schlägt und die hier in einer bescheidenen Nacherzählung mitgeteilt werden soll. Bei dieser Übung arbeitet die Leiterin unseres Tages mit der Methode der sogenannten „körperorientierten Visualisierung“, einer therapeutische Methode speziell von Frauen für Frauen entwickelt. Eine der Begründerinnen der Methode schreibt: „Visualisierungsarbeit hilft, in Kontakt mit ureigenen Bildern zu kommen. Sie unterstützt, tiefes Körperwissen wertzuschätzen und darüber Heilungskräfte zu fördern und zu entwickeln.“ Dieses Wenige mag zur Theorie genügen.

Praktisch werden wir angeleitet, in diesem Fall dem Wort „Würde“ nachzuspüren und es im eigenen Leib zu verorten – ebenso „Kraft“ und „Sinnlichkeit“: Die eine Frau empfindet den Sitz der Würde im Bauchbereich, eine andere auf dem Kopf, wieder eine andere am ganzen Körper ... Eben diese Würde stellen wir uns in einer folgenden Meditationsübung ausgehend vom Nierenbereich vor: wie sie sich im ganzen Leib verbreitet und ihn von innen hell macht – wie eine lebendige Lichtquelle. Das Licht „wandert“ durch den Leib, bis es schließlich auf dem Kopf ankommt und über ihn hinausstrahlt. Von hier aus braucht es nur einen kleinen Schritt der Imagination, um sich vorzustellen, dass jede von uns eine Krone trägt, die Krone der je eigenen Würde, und dass diese Krone eine individuelle Gestalt hat. Jede Frau kann sich diese Krone bildhaft vorstellen, bis ins kleinste Detail der Farben und Formen hinein.

Den ganzen Tag schon liegen kleine, hübsche Kisschen auf der Heizung unseres Raumes. Sie sind gefüllt mit Getreide, sind warm und schwer. Jede Frau wählt sich ein solches Kissen, um anschließend mit diesem Kissen ihre Nachbarin zu krönen. Da stehen sie: zehn Frauen mit einem gewachsenen Gespür für die Würde im eigenen Inneren, mit einer Vorstellung von dieser Würde als einer kostbaren Krone und nun auch noch mit dem leibhaftigen Gefühl, diese Krone zu tragen. Wir wagen Schritte durch den Raum und staunen über den aufrechten Gang, der uns bewegt. In einer erstaunlich persönlichen Austauschrunde erzählt jede den anderen von der Gestalt ihrer Krone. Zum Abschluss der Visualisierung spüren wir der Frage nach, ob die Krone den Alltag, der auf uns wartet, bestehen wird.

Was hier gelungen ist, dass zehn Frauen über den Weg der „körperorientierten Visualisierung“ am Ende eines Tages die Krone der eigenen Würde erspüren, be-

schreiben und als alltagsbezogenes inneres Bild mit nach Hause nehmen können, macht uns Schönstätterinnen dankbar und vor allem bescheiden. Denn gelungen ist das nicht etwa auf einem der diözesanen Frauentage im Schatten des Schönstattheiligums, sondern an einem Yoga-Tag für Frauen, die größtenteils keine kirchliche, katholische oder gar schönstättische Prägung mitbringen. Gemeinsam ist diesen Frauen „nur“ – vielleicht über den Weg der eigenen Mutterschaft – eine gewisse Sensibilität für den eigenen Leib und die Bereitschaft, mit Leib und Sinnen das Leben zu begreifen; gemeinsam ist diesen Frauen von daher auch der Sensus für eine Spiritualität, die im Leib beginnt und in neue leibhaftige Erfahrungen mündet. Wie heißt es im Kantenich-Musical *Wagnis und Liebe?* „Die Liebe fängt ganz unten an ...“

*Lass uns gleichen deinem Bild,
ganz wie du durchs Leben schreiten,
stark und würdig, schlicht und mild
Liebe, Fried und Freud verbreiten.
In uns geh durch unsre Zeit,
mach für Christus sie bereit.*

Heinrich M. Hug

NOCH EINMAL: ZUR ENTSTEHUNGSGESCHICHTE DER ZWEITEN ZIELGESTALT SCHÖNSTATTS



Der Autor: Heinrich M. Hug, geb. 1938, Schönstatt-Pater, ist als Archivar und Herausgeber von Schriften P. Kentenichs sowie als Männerseelsorger tätig.

In den letzten drei Jahren seines Lebens wies Pater Kentenich nicht nur darauf hin, dass in einer zukünftig neuen Epoche ein neuer Anlauf zur Verwirklichung der Sendung des hl. Vinzenz Pallotti von Schönstatt aus geschehen müsse, sondern dass etwas Ähnliches auch anzustreben sei hinsichtlich der Zweiten Zielgestalt Schönstatts. Im wachen Bewusstsein der internationalen Schönstatt-Bewegung steht diese Zweite Zielgestalt bis heute noch kaum. Deswegen sollen nochmals einige geschichtliche und einige grundsätzliche Anmerkungen zu diesem Thema gemacht werden.

Geschichtliches

Zwanzig Jahre nach dem Gründungsjahr des neuen Schönstatt, anlässlich einer Einkleidungsfeier in Schönstatt am 15. Juli 1934, sagte Pater Kentenich in einfachen Worten zu den Zuhörern: „Wir hier glauben, und mit uns ungezählt viele Priester, gelehrte und gebildete Leute, dass sich die Gottesmutter in dem Jahre, in dem die gewaltige Weltkatastrophe des Abendlandes begann, also 1914, in unserem Heiligtum niedergelassen hat, um von hier aus einen Weltsegen hinausströmen zu lassen, nicht nur in deutsche Gaue, sondern darüber hinaus in die weite Welt.“ Diese Aussage enthielt das Geschichtsbild Pater Kentenichs, und damit die Zweite Zielgestalt Schönstatts. Dieses Geschichtsbild unterscheidet drei Phasen: 1. die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg, 2. den Ersten Weltkrieg selbst, 3. die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg; und jede dieser Phasen ist charakterisiert durch herausragende Merkmale.

1. Für die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg steht die zusammenfassende Formel: Ex Europa salus - von Europa ging (der Segen des Christentums in die ganze Welt) aus. Dabei spielten im Rückblick aus dem Jahre 1914 drei Merkmale der europäischen Missionstätigkeit in fernen Ländern eine wichtige Rolle: zwei positive und ein

negatives: Positiv wurde 1914 (und in den nachfolgenden Jahren des Krieges) von Pater Kentenich und den Schülern in Schönstatt registriert, dass an der christlichen Missionierung anderer Kontinente (Afrikas, Amerikas, Asiens) von Europa aus personell und strategisch Engländer, Franzosen, Holländer, Italiener, Portugiesen, Spanier und auch Deutsche aktiv beteiligt waren; wichtig war die Einheit der europäischen christlichen Kirche in ihrem Missionseifer zugunsten der ganzen Welt. Die Schüler der Marianischen Kongregation lernten unter Pater Kentenich die Geschichte der Missionstätigkeit in Afrika, Südamerika, Indien und Ozeanien kennen. Sie begeisterten sich für all die großen Gestalten, welche ihr Leben für die Ausbreitung des Glaubens in aller Welt eingesetzt haben.

Ende 1915 wurden beispielsweise Lebensbilder von P. Franz Xaver und P. de Nobili studiert. Im Chronik-Bericht über die Sitzung vom 29.12.1915 steht zu lesen: „Im Gegensatz zur Wirkungsweise des Franziskus Xaverius lernten wir heute die Methode des P. de Nobili kennen. Er kam 1605 nach Indien und beschloß, den Indern ein Inder zu werden, ihnen das Kastenwesen als rein bürgerliche Einrichtung zu lassen und das Evangelium, entkleidet der mißliebigen abendländischen Formen, in der Sprache und Vorstellungsweise der Brahmanen zu bringen. Deshalb gab er sich als Sanjasi-Büßer aus, und bald sammelten sich um ihn wißbegierige Brahmanen. Er verkündete ihnen, anknüpfend an die Sage von einem verlorengegangenen Veda, zuerst die natürlichen Wahrheiten der Religion und ging allmählich auch zu den Offenbarungswahrheiten über. Auf diese Weise gewann er in Madurai, seinem Hauptwirkungskreise, bald viele zum Christentum. Da P. de Nobili als Brahmane sich von den anderen Missionaren absondern mußte und seinen Bekehrten die Beibehaltung der Kastengebräuche, soweit sie nicht götzendienerischer Natur waren, gestattete, wurde er wegen seiner Methode heftig angegriffen. Nur die Charakterfestigkeit von P. de Nobili war fähig, allen Anfechtungen die Stirne zu bieten. In der Diskussion verwandte man viel Zeit auf die Frage: Ist das Kastenwesen eine politische oder religiöse Einrichtung? Ursprünglich war es eine politische, und P. de Nobili hatte Grund, es immer noch als solche aufzufassen, denn man konnte nicht behaupten, daß es in der allgemeinen Auffassung zu einer religiösen geworden sei.“

Bei allem Studium der Missionsgeschichte färbte kein nationalistisches Gefühl die Darstellung der vergangenen Geschichte; nirgendwo ist eine Spur davon zu entdecken, trotz des blutigen Krieges der europäischen Völker gegeneinander. Ja nicht einmal die Spaltung der einen Kirche in verschiedene Konfessionen beeinträchtigte den Blick der Schüler: wichtig wurde für sie nur die beherrschende Sehnsucht, dass die Botschaft und das Lebenswerk Christi in alle Welt hinausgetragen wird, und zwar von Europa aus. Als zweites Merkmal lernten sie auch, welche große Bedeutung für das Geschichtsbild ihres Spirituals die Tatsache enthält, dass die Gottesmutter die Völker des alten Europas immer begleitete und es auch in Zukunft tun soll. (Schon als Student hielt Josef Kentenich einen Vortrag über Maria in der Geschichte, den er später als junger Priester in Predigten und Vorträgen vor wechselnden Zuhörern mehrmals wiederholte.) Als negatives Merkmal wurde festgestellt, dass die Missionierung sehr häufig begleitet war von einer fragwürdigen Zerstörung

einheimischer Menschen, ihrer Würde und Werte, sowie von einer zwangsmäßigen Ausbreitung europäischer Kultur. Zwanzig Jahre später formulierte Pater Kentenich recht zurückhaltend: „Wer ein wenig in der Missionsgeschichte orientiert ist, weiß, wie viel wir (Europäer) gefehlt haben, als wir den anderen Kulturen mit der katholischen Wahrheit auch die europäische Kultur gebracht haben - vielleicht zu schnell und unorganisch.“

2. Als zweite Phase im Geschichtsbild ihres Spirituals lernten die Schüler der Marianischen Kongregation die Jahre des blutigen Weltkrieges 1914 - 1918 und die einsetzenden katastrophalen Folgen kennen und begreifen. Der (in der Novembernummer 2002 von Regnum leider entstellte) wichtigste Satz des Schülers Willi Waldbröl lautete: „... fast der größte Schaden, den der Krieg bringt, ist das Ärgernis, das die kämpfenden Nationen den Eingeborenen geben. Das furchtbare Ringen gerade der Mächte, die den anderen zum Vorbild sein sollten, wird sehr leicht eine Reihe wunder Fragen aufrollen, deren Lösungsweise für die christliche Weltmission durchaus nicht gleichgültig sein kann. Denken wir nur an Ägypten, Indien, China und an die ganze mohammedanische Welt, so wird uns das klar. Lauter als bisher wird sicherlich die Parole schallen: China den Chinesen, Indien den Indern.“ Pater Kentenich selbst nahm vom 05. – 07.09.1916 an einem missionswissenschaftlichen Seminar in Köln teil, um sich über die weltweiten Auswirkungen des Krieges für die Missionstätigkeit zu informieren. Was er dort erfahren hat, gab er dann den Schülern weiter. Einen Niederschlag davon finden wir im Bericht vom ersten Feriensodalentag des nächstfolgenden Jahres, am 16. und 17.04.1917 in Schönstatt. In den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg gibt es in den Notizen von Zuhörern Pater Kentenichs häufig stichwortartig Anmerkungen zur Einschätzung des Krieges. Ein Beispiel soll dies illustrieren. In seinem Kurs vom August 1930 über den Hl. Geist und das Reich des Friedens zitierte Pater Kentenich das Urteil eines prominenten Vertreters der philosophischen Schule der Phänomenologie, Max Scheler, man dürfe den Krieg nicht dem Christentum anlasten, denn die Völker Europas seien ja gar nicht mehr christlich gewesen. Pater Kentenich weist dieses Urteil zurück mit der Bemerkung: „Doch damit ist keine Lösung gegeben: Das Abendland war doch einmal christlich.“ Der Vertrauensverlust, den der Weltkrieg weltweit auslöst, wird dem Christentum angelastet werden, und daraus müssen umfassende Konsequenzen gezogen werden.

3. In den Jahren des Ersten Weltkrieges schauten Pater Kentenich und seine Schülern voraus in die Zukunft, in die neue Phase nach dem Krieg. Wie muss sich die Missionstätigkeit der Kirche von Europa aus verändern, wenn sie überhaupt noch eine Chance auf Erfolg haben soll? In welcher Richtung müssen wir selbst als Deutsche und Europäer uns ändern, wie müssen wir selbst sein, wenn wir unserem Missionsauftrag gerecht werden wollen? Oder die Frage noch einmal anders gewendet: Was von unserer Missionstätigkeit der vorausgegangenen Jahrhunderte müssen wir inhaltlich und methodisch beibehalten und was müssen wir aufgeben, wenn wir den gottgewollten Sinn des Weltkrieges in der Richtung eines Gestaltwandels von Welt und Kirche positiv beantworten wollen? Mit diesen Fragen beschäftigt-

te man sich fortwährend.

Grundsätzliches

Die Zweite Zielgestalt Schönstatts enthält eine Zukunftsvision von Welt und Kirche, in welcher sich gegenüber der Vergangenheit manches ändert, anderes beibehalten wird. Es ist gleichzeitig das Idealbild einer erneuerten Kirche im alten Europa und in den anderen Kontinenten der Erde. „Die katholischen Wahrheiten sind Sauerteig. Dieser ist nicht von den oder jenen gefärbten Mitteln abhängig. Der Sauerteig soll alle durchdringen können: nicht nur in Europa, sondern auch die Asiaten und wie sie alle heißen. ... Und wir dürfen uns als Führer des Volkes nicht zu stark an Formen binden. Aber, was ist zeitbedingt und was absolut? Das ist die Frage. Das können wir nur beantworten, wenn wir das Ganze von oben sehen: die heutige Kirche und die Absichten Gottes.“ (Pater Kentenich 1934) Dass dieses Idealbild sich nicht über Nacht klärt und sich nicht schlagartig einstellt, versteht sich von selbst. Es ist der Scheidungsprozeß von wenigstens einigen Jahrzehnten.

Ein Merkmal der ersehnten kommenden Zeit von Kirche und Welt blitzte zur Zeit der Gründungsurkunde des neuen Schönstatt 1914 (neben anderen) schon auf. Wenn man es richtig versteht, findet man es in einem Briefausschnitt von Pater Kentenich an den inzwischen Soldat gewordenen Präfekten der Marianischen Kongregation, Josef Fischer, wieder. Unmittelbar handelt es sich nur um einige Bemerkungen zur Individualpsychologie, doch leuchtet dahinter in der Verlängerung auch ein Gesellschaftsbild auf. Der gemeinte Text lautet:

An Fischer über Ehrgeiz, am 11. April 1916: „Ehrgeiz ist gut, und ich habe ihm stets eine hervorragende Stelle in meinem Erziehungssystem eingeräumt, wenn er nur religiös verankert und veredelt wird. Und dafür ist reichlich gesorgt. Wie viele Heldentaten werden jetzt im Kriege vollbracht! Oft ist die einzige Triebfeder Ehrgeiz. Eine Großmacht! Alles Gute, Brauchbare nehmen wir ohne Furcht und Ängstlichkeit – veredelt, geläutert – für uns in Anspruch. Ferner: Wie schließen sich die Gegner unserer Weltanschauung zusammen, um gemeinsam gegen uns vorzugehen. Sollen wir uns da aus Furcht vor Stolz und Eitelkeit in uns selbst zurückziehen? Um Demut zu lernen, muß ich erst etwas tun, auf das ich in etwa stolz sein könnte. Und wer von uns Sodalen hat schließlich keinen Grund, stolz zu sein!“

Im Sinne dieses individualpsychologischen und entwicklungspsychologischen Verständnisses von Ehrgeiz und seiner sozialen Rolle deutete Pater Kentenich später auch seinen eigenen, von ihm selbst formulierten knappen Satz aus der Gründungsurkunde: „Diese Heiligung verlange ich von euch. Sie ist der Panzer, den ihr anlegen, das Schwert, mit dem ihr euer Vaterland von seinen übermächtigen Feinden befreien und an die Spitze der alten Welt stellen sollt.“ Im Text der gesamten Gründungsurkunde kommt das Wort „Deutschland“ nicht ein einziges Mal vor. Frankreich, England, Rußland werden beiläufig erwähnt, nirgendwo aber Deutschland. Um Deutschland im politischen Sinne ging es überhaupt nicht, sondern um die Funktion der Heimat als Vaterland. Unter den jungen Zuhörern war ein junger

Tscheche, Wenzel Hejlik, dessen Vaterland genau so bedroht war (ja politisch überhaupt noch nicht existierte), wie das Vaterland der anwesenden Bayern und Schwaben und aller anderen durch Hass und Glaubensschwäche bedroht war. Es ging um die Auswertung der Vaterlandsliebe für die sittlich-religiöse Bekehrung aktiver Mitglieder der Kirche in Europa, die sich der Wertsendung der Kirche widmen wollten. Wenn sich der natürliche Trieb des Ehrgeizes in den Dienst dieser Wertsendung stellen ließe, dann bekäme er einen positiv aufbauenden Sinn. Er ließe sich für ein zukünftiges weltweites Kirchenbild verwerten, in welchem das gegenseitige internationale Geben und Nehmen dynamisierend wirkte.

Die Worte der Gründungsurkunde mit ihrem durchschimmernden Ehrgeiz und mit der Aufforderung zur Konkurrenz (Spitze der alten Welt ...) sind also an beliebig irgendwelche Menschen beliebiger Vaterländer gesprochen, die je ihr Vaterland von seinen übermächtigen Feinden befreien und an die Spitze der alten Welt stellen wollen. Mit der „alten Welt“ ist natürlich das „alte Europa“ oder „Abendland“ gemeint; letztlich kann es aber problemlos und ohne komplizierte Auslegungsverfahren verallgemeinert werden.

Elisabeth Hurth

PRIESTERBILDER IN DER GEGENWARTSLITERATUR



Die Autorin: Elisabeth Hurth, geb. 1961, Studium der Amerikanistik, Germanistik und katholischen Theologie in Mainz und Boston, PhD 1988 in American Studies in Boston, Promotion 1992 in Germanistik in Mainz. Sie ist Dozentin, Lerntherapeutin und Publizistin in Wiesbaden.

„Wir sind“, so heißt es in Edzard Schapers Roman „Die Letzte Welt“ (Frankfurt 1956) von den Priestern, „unwürdig und tragen dennoch die Würde; wir irren und wollen der Wahrheit dienen; wir herrschen und sind zum Leiden berufen; wir wirken in die Welt, und dabei ist das Reich, das wir mehren sollen, von Anfang an in uns“ (125). Schapers Priesterbild ist bestimmt von einer mystisch-sakralen und mystisch-apostolischen Auffassung: Der Priester ist Mittler zwischen Gott und den Menschen, Träger der göttlichen Gnade und damit einzigartige, herausragende sakrale Gestalt. Dieses auf Mittlertum hin geprägte Priesterbild kennzeichnet auch Pater Kentenichs Priesterbild. In der Schrift „Marianische Werkzeugsfrömmigkeit“ (Vallendar 1974) betont Pater Kentenich, dass Christus „allein der Priester im neuen Testament (ist). Jegliches Priestertum in der Kirche ist folglich Teilnahme an seinem Priestertum. Er ist es also, der in heiliger Zweieinheit mit den Menschenpriestern, die er in sein Priestertum hineingezogen hat, durch die heutige Zeit geht, sie berührt und in ihr wirkt“ (200-201).

Dass der Dienst des Priesters die Teilhabe am Priestertum Jesu Christi in der Kirche bedeutet und sich von Christus als repräsentierende Weitergabe seiner Sendung begründet, wird jedoch heute in einer säkularisierten Gesellschaft so kaum noch wahrgenommen. Dies spiegelt sich auch in der Literatur. Als Gottesmann, der aus der bleibenden Bindung an Jesus Christus lebt, wird der Priester hier nur noch selten gesehen. Dort, wo immer weniger Verständnis für die objektive Geltung sakramentaler Vollzüge und ihrer Handlungsträger aufgebracht wird, ist auch die religiöse Substanz des Priestertums in Frage gestellt. Der Priester gilt weniger als Stellvertreter Christi auf Erden denn als Anwalt der Menschen. Der kultisch-sakrale Bereich tritt entsprechend in der Gegenwartsliteratur kaum noch hervor.

Was sich abzeichnet, ist ein Wandel des Priesterbildes, in dem - zum Teil völlig losgelöst von biblischen Ursprüngen und der Tradition - die menschlichen Seiten des Priesters stärker betont werden. Dieser Wandel hat deutliche literarische Spuren hinterlassen. Ein Blick auf die deutschsprachige Romanliteratur der Gegenwart zeigt: Der Priester ist vor allem als Mensch „an der Basis“ gefragt, der aus seiner geistlichen Berufung säkulare Berufsrollen ableitet und so Aufgaben als Erzieher,

Sozialhelfer und Berater erfüllt. Der Priester tritt damit weniger als Kultdiener oder Sakramentenspender auf, er gilt vielmehr als „Mann Gottes“ (1 Tim 6,11), der an der Seite der Mitmenschen steht und sie für Gott zu gewinnen sucht. Das Priesterbild wird „entdivinisiert“. Der Priester ist nicht „herausgenommen“ aus den Menschen, sondern mitten unter ihnen. Er ist keine sakrale, dem gewöhnlichen Leben fernstehende Person, sondern Mensch unter Menschen in der Rolle eines Helfers, Beraters und Trösters. In den TV-Unterhaltungsromanen kommt schließlich ein Priesterbild in Sicht, in dem der Priester nur noch ein Mann „für alle Fälle“ ist. Der eigentliche Wirkungskreis des Priesters wird nun in den zwischenmenschlichen Beziehungen gesehen. Die Christus-Repräsentanz und die Verkündigung geoffenbarter Wahrheiten treten zurück. Der Vermenschlichung des Glaubensinhaltes entspricht nunmehr jene des Priesteramtes.

Der Priester in Manuel Thomas' Roman „Die Nabelschnur“ (Wien-München 1981) hat die eigene Berufung aus den Augen verloren. Der Priester ist sprachlos geworden, er weiß nicht, wie er verkündigen soll, wie er seine „eigene Unsicherheit derart ummünzen soll, dass sie den anderen Sicherheit gibt“ (33). Der priesterliche Beruf ist zur unmenschlichen Tortur geworden, zu einem „lebenslänglichen Alleingang“, „eine einzige Kette von Überforderungen“ (61, 33). Die Krise, die den Priester erfasst hat, berührt nicht nur die inneren Widersprüche und Überforderungen des Berufes, sondern letztlich auch die eigene Gotteserfahrung. Der Priester spürt keinen Boden mehr unter den Füßen. Gott scheint ihm fern zu sein. Die Sakramente erlebt der Priester als leere Rituale. Äußerlich läuft alles weiter: Gottesdienst, Beichtgespräche und Familienkreis - aber dabei ist Gottes Gegenwart einfach verunstet. Der menschengewordene Gott ist für den Priester ein abwesender Gott. Er sagt seine Nähe nicht verbindlich zu, er macht seine Gegenwart nicht bleibend erfahrbar, und „das ist das Problem“. „Das ist das Unmenschliche an Gott“, wie ihn Thomas' Priester sieht: „dass man seine Nähe, das Erspüren seiner Nähe hervorrufen kann, wie man ein Licht an- und ausknipst, und wenn man es nicht ausknipst, geht es irgendwann von selber aus“ (29). Eine Nachfolge im Zeichen dieses Gottes ist nicht mehr möglich. Der Priester fällt in eine radikale existentielle Einsamkeit. Die „Nabelschnur“ zur Berufung und zum Beruf in der „Mutter Kirche“ scheint abgetrennt.

Auch der Priester in Silvio Blatters Roman „Kein schöner Land“ (Frankfurt 1988) kennt nicht mehr das Vertrauen auf einen verborgenen Gott, der im menschlichen Leiden an der Existenz gegenwärtig ist. Francis Fischer zweifelt wie Thomas' Priester an seiner Berufung. Priester ist er geworden, „weil es der Wunsch der Mutter gewesen war, ein Wunsch wie ein Felsblock im Ackerland. ... Francis hatte gar keine andere Wahl gehabt, er hatte den Wunsch eingelöst. Sozusagen programmiert habe ihn die Mutter, dachte er. Berufen sei er, hatte sie selbst gesagt“ (36). Aber der Priester kann die Berufung nicht ausfüllen und erfüllen. Er steckt in einer tiefen Berufskrise, die sich immer mehr zu einer Existenzkrise ausweitet. Der priesterliche Dienst ist abgeglitten zur Routine. Die Feier der Eucharistie erscheint dem Priester wie ein „Ritus ohne Inhalt und Sinn“ (31). Der Verkündigungsauftrag ist dem Priester

fragwürdig geworden. Er meint „schweigen zu müssen, weil er keine frohe Botschaft mehr zu verkünden“ hat (34). Als sich Francis in Lea, eine Mitarbeiterin der Pfarrbibliothek, verliebt, gibt es anonyme Anrufe und heftige Proteste. Francis wird vom Bischof suspendiert. Francis und Lea beschließen nach Kanada auszuwandern. Francis will dort eine verweltlichte Form des Priestertums leben. Der Familientisch ist jetzt Francis' Altar: „Wenn sie alle am Tisch in der Küche bei einem einfachen Mahl saßen, wenn Lea das Brot schnitt und verteilte, so feierten sie eine unverbrüchliche Form der Kommunion. ... Dem Dogma hatte er abgeschworen, dem Leben sich zugewandt“ (499).

Peter Handke stellt seine Priestergestalt in eine Welt der Unsicherheit, des Kriegs und der zweifelnden Suche nach christlichen Glaubenswahrheiten. In der „Geschichte des Priesters“ in Handkes Roman „Mein Jahr in der Niemandsbucht“ (Frankfurt 1994) ist der Pfarrer ein Skeptiker, ein Zweifler und ein Streiter wider die kirchliche Obrigkeit geworden. Die naive Gläubigkeit seiner Kindheit hat der Priester verloren. Als Kind war er „nicht allein gläubig, sondern auch ein kleiner Glaubensverkünder“ (619). Die alten Glaubensbildtafeln nahm das Kind buchstäblich als Tatsache an. Die malerischen Bilder aus der Kirche, von der Darstellung der Taufe Jesu im Jordan bis zum Einzug in Jerusalem waren Teil eines „vorbehaltlosen“ Glaubens, der „angeboren“ schien (622). Dieser Glaube ist dem Priester abhanden gekommen. Der Priester hat sich der „fast bilderlosen“ Nachbarschaftskirche zugewandt, deren Patron Hiob ist. Glaubenszweifel und Gottesferne haben zum „Bildverlust“ geführt (623).

Immer wieder distanziert sich der Priester von seiner Gemeinde, will kein „bloßer Kumpel“ sein und „lieber ein Pfaffe geschimpft werden“. Bewusst kehrt er sein Amt hervor, „und das so schroff, dass die bisherigen Genossen sich verschreckt von ihm, plötzlich ein Kirchenmann, abkehrten. ... Sein Zwiespalt dabei: dass er ausgenommen vielleicht beim Messefeiern oder Aufschreiben der Predigten, nach Außen hin jeder andere eher zu sein schien als ein 'Hochwürden'“ (634). Der „Kirchenmann“, so Handkes Forderung an den Priester, muss seine „Hochwürdigkeit“ ablegen, um menschlich zu überzeugen. Er muss sich solidarisch und teilend verhalten und konkrete Erfahrungen vermitteln, die aus Menschenliebe erwachsen. Dass er diese Menschlichkeit letztlich nicht vorbehaltlos zu leben vermag, gehört zum Versagen des Priesters in Handkes Roman.

Günter Grass stellt mit Bruno Matull in „Ein weites Feld“ (Göttingen 1995) einen Geistlichen vor, der „es als Priester nicht leicht mit sich“ hat und dem „alles Hochwürdige abgeht“ (299, 307). „Er leidet besonders“, an sich selbst und an seinem Priestertum (299). Er ist nicht unantastbar, herausgehoben, er hat Probleme mit sich, mit der fehlenden Sicherheit des Glaubens. „Matull war einer jener wenigen Gemeindehirten, der auf mildes Dauerlächeln, diese alle Zweifel wegschminkende Gewissheit der Pfaffen verzichtete, oder besser, dem es nicht gelang, diese Miene aufzusetzen“ (301). Matull ist ein Priester, der mit sich selbst kämpft, mit seinem persönlichen Versagen und dem Versagen seiner Kirche, einer Kirche, die der Unterdrückung und dem Terror des DDR-Regimes nichts entgegengesetzte. Matull be-

richtet von seiner eigenen Wende. Er erzählt davon, wie ihm „der Boden unter den Füßen schwankend geworden“ sei und er sich auf „des Glaubens Kehrseite“ geschlagen habe. Matull ist entschlossen, „den unansehnlichen Zweifel als Alltagskleid“ zu tragen (302). Er weist jenen Glauben zurück, der selbstgewiss und zupackend Gott für sich vereinnahmt und festlegt. „Glaubt nicht blindlings“, fordert Matull, „lasst endlich Gott aus dem Spiel. Gott existiert nur im Zweifel. Entsagt ihm! Müde aller Anbetung lebt er vom Nein“ (303). Dieser Priester, der um Gottes willen auszieht, „nur noch dem Zweifel zu dienen und allerorts Zweifel zu säen“, ist ein anderer Gotteszweifler als Handkes Priester (ebd.). Er ist jemand, der im Zweifeln Gott bejaht und sich von ihm angenommen weiß. Was er verloren hat, ist das feste Stehen in der überlieferten Tradition und die selbstverständliche Einbettung in Kirche und Theologie.

Auch Evelyn Schlags Priester hat diese Einbettung verloren. Schlag thematisiert in ihrem Roman „Die göttliche Ordnung der Begierden“ (Salzburg-Wien 1998) das Spannungsfeld zwischen Entsagung und Erfüllung, Verzicht und Versuchung vor dem Hintergrund eines Zeitporträts der katholischen Kirche. Die Probleme der Kirche, die der Roman darstellt, entsprechen dem aktuellen Krisenkatalog. Es geht um Priestermangel, um homosexuelle Priester, um die Abschaffung des Zölibats und das Priestertum der Frau. Eingebettet in dieses aktuelle Porträt einer Kirche in der Krise ist die Geschichte eines Priesters, den die Liebe zu einer Frau aus der Bahn wirft. Unterschlupf gefunden in der Wohnung eines Freundes, blickt ein 50-jähriger Priester in einer Art schriftlicher Beichte auf die Mosaiksteine seines Lebens zurück. Die Lebensbeichte ist für den Priester ein Versuch der Trauerbewältigung. Es geht um Liebe, die nicht gelebt werden kann, um Erfahrungen, die der Priester nie machen konnte.

Die schriftliche Lebensbeichte des Priesters ist aber auch ein Versuch eigene Wünsche, Sehnsüchte und Begierden neu zu ordnen und aufgewühlte Gefühle unter Kontrolle zu bekommen. Der Versuch scheitert. Der Priester bekommt das Wirrwar der Gefühle nicht in den Griff. Gefühls- und Sinnesregungen überlagern das einst wohlgeordnete geistliche Leben des Priesters. In der Pfingstmesse versucht der Priester sich „darauf zu konzentrieren, wie das ist, wenn man mit dem Heiligen Geist erfüllt wird und beginnt, in fremden Sprachen zu reden. Dann wurde auch diese Vorstellung von rein körperlichen Empfindungen überwältigt“ (12). Als der Priester die „Sicherheit“, die ihm sein „Status als Priester“ gibt, gegen die „Sicherheit“ eintauscht, die ihm der „Vollbesitz der Gefühle“ gibt, nimmt er Abschied von aller Hochwürdigkeit (138). Er will mit seiner Geliebten „ein besserer Priester sein als zuvor“ (161). „Wenn ich Priester bleibe, ... würde ich ganz anders an meine Aufgaben gehen. Ich könnte erstmals mit Recht vom Wichtigsten reden, was es im Leben gibt. Ich weiß jetzt, was Liebe heißt“ (ebd.). Für den Priester hat das ehelose Leben seine existentiell durchschlagende Sinnmotivation verloren. Es schenkt nicht mehr Kraft und Freude zu einer entschiedeneren Ganzhingabe an den Herrn. Der Priester will die menschliche Bereitschaft und Fähigkeit zu Partnerschaft und Liebe ausle-

ben. Er weiß nach einer durchlebten Beziehung, dass die Ehe hilft, menschlicher zu werden und seine Liebesfähigkeit steigert.

Priestergestalten wie in Schlags Roman haben nichts mehr zu tun mit dem von den Menschen ausgesonderten und einer ganz anderen, göttlich-reinen Sphäre angehörigen Kultdiener. Sie begeben sich vielmehr in die Nähe der Menschen, steigen herab zu ihnen und sind menschlich in ihrem Verhalten und Wirken. Dies gilt auch für die TV-Unterhaltungsliteratur, in der die Gestalt des Priesters von Amt und Würde getrennt und als Persönlichkeit präsentiert wird, die sich den Anfechtungen des irdischen Lebens stellen muss. Dass ein solches Priesterbild ideale Voraussetzungen für hohe Leserzahlen schafft, zeigt sich im Erfolg von TV-Unterhaltungsromanen wie Markus Kappels „Schwarz greift ein“ (Köln 1994) und Julian Steigers „Himmel und Erde“ (Köln 2000). In der unterhaltenden Dramaturgie dieser Romane kommt der Priester als Vertreter einer übernatürlichen Welt nicht mehr vor. Sein geistlicher Beruf gilt vielmehr der Lösung von Lebensproblemen und zielt entsprechend nicht mehr auf eine im Jenseits verankerte Transzendenz, sondern auf innerweltliche ethische Handlungsanweisungen für das Verhalten der Menschen untereinander. Ein Priesterbild kommt in Sicht, in dem der Priester nur noch als ein Mensch gilt und nicht mehr als Amtsträger oder gar „hochwürdiger Herr“. Die Frage, ob man von hier aus wieder zu jenem „Mann Gottes“ kommen kann, der zeigt, wie Gott ist und handelt, beantwortet die Gegenwartsliteratur nicht.

BUCHBESPRECHUNGEN

King, Herbert (Hrsg.): Joseph Kantenich – ein Durchblick in Texten, Vallendar-Schönstatt: Patris Verlag 1998-2002

Erster Band: In Freiheit ganz Mensch sein, 1998, 532 S.

Zweiter Band: Getragen von der Grundkraft der Liebe, 2000, 387 S.

Dritter Band: In Gemeinschaft seelisch verbunden, 2002, 520 S.

Viele Texte aus dem schriftlichen und mündlichen Nachlass des Gründers der Schönstatt-Bewegung, P. Joseph Kantenich, sind in den Jahrzehnten seit seinem Tod bereits ediert worden. Ein Großteil freilich harret noch der Bearbeitung. Eine noch größere Schwierigkeit stellt sich für die Rezipienten innerhalb und außerhalb der Bewegung: Wie lässt sich ein Durchblick durch die Fülle des Materials gewinnen? Die einzelnen Themen umkreisende und in immer wieder neue Zusammenhänge stellende Denkweise P. Kantenichs macht den Zugang nicht einfach.

Herbert King hat sich der Aufgabe gestellt, aus dem Gesamtwerk Kantenichs zentrale Texte auszuwählen und zu einem Lesebuch zusammenzufügen. Mittlerweile drei Bände sind daraus geworden, und Fortsetzungen sind angekündigt. Aus einem Gesamtopus von mehreren zehntausend Seiten kann das nur eine kleine Auswahl sein. Zentrale Texte sind jedoch erfasst. Obwohl auch bei der Auswahlmethode Kings Wiederholungen aus dem Werk P. Kantenichs nicht zu vermeiden sind, liegt gerade

darin ein gewisser Reiz der Texte. Denn so wird deutlich, wie in der Denk- und Sprechweise Kantenichs Bezüge von einem Thema zum anderen entstehen.

King geht von dem aus, was Kantenich selbst als Zielgestalt der Schönstatt-Bewegung bezeichnet hat: „Der neue Mensch in der neuen Gemeinschaft mit universellem apostolischem Gepräge“. Die Formulierung und ihr Inhalt sind aus der Lebensgeschichte Joseph Kantenichs erwachsen und spiegeln sein innerstes Anliegen wider, „Gott und Göttliches“ (I, 83) nicht getrennt voneinander, sondern in enger Verbundenheit zu sehen. Die „innere Gestalt des Gesamtwerkes“ (I, 11) ist untrennbar mit der Zeitanalyse des Gründers und seiner eigenen Persönlichkeitsstruktur verbunden.

In den folgenden „Schwerpunkten“ werden die Themen einzeln entfaltet. Im Rahmen einer Besprechung ist es unmöglich, auf alle Einzelthemen einzugehen. Der erste Band behandelt das Ideal des christlichen Menschen als „freie eigenständige, leiblich, seelisch, geistig und religiös voll entfaltete Persönlichkeit“ (III, 7).

Der zweite Band konzentriert sich ganz auf die „Grundkraft der Liebe“ mit den drei Akzenten der Selbst-, Menschen- und Gottesliebe. Liebe ist im Verständnis Kantenichs nach King die „Vollentfaltung des neuen Menschen, des freien und ganzheitlichen natürlich-übernatürlichen Menschen“, ist „Bedingung für sein Entstehen und Wachsen“ (II, 7).

Im dritten Band richtet sich der Blick auf die Gemeinschaft. „Neue Gemeinschaft“ zeigt die soziale Dimension der schönstättischen Zielgestalt. In diesem Band kommen viele Aspekte des Umgangs mit Gemeinschaftsstrukturen zur Sprache, wie sie in den Säkularinstituten der Bewegung zu leben versucht werden. „Neue Gemeinschaft“ hat zu tun mit „neuer“ Autorität und Leitung, mit Gehorsam und Mitverantwortung.

Man darf auf die weiteren Bände gespannt sein, die King vorlegen möchte. Bereits die drei erschienenen machen Lust auf das Lesen. Es ist zu wünschen, dass über diese Auswahl viele einen neuen Geschmack bekommen an der nicht leichten Kentenich-Lektüre. Die nicht zu knappen Einführungen Herbert Kings in die einzelnen Texte können dazu eine gute Hilfe bieten.

Joachim Schmiedl

Pia Gyger, Maria - Tochter der Erde, Königin des Alls. Vision der neuen Schöpfung. Mit Bildern von Susan Herrmann-Csomor, München: Kösel 2002, 256 S.

Die Brücke zu schlagen zwischen der gesamten christlichen Tradition und einer postmodernen Weltsicht versucht Pia Gyger mit ihrem Marienbuch über die „Tochter der Erde und Königin des Alls“. Ganz in Entsprechung zum ganzheitlichen Auftrag des St. Katharinawerkes, eines Schweizer Säkularinstitutes, mit dessen Leitung Pia Gyger seit über 20 Jahren betraut ist, zeigt die Autorin

eine universale Mariensicht auf: von der Anthropologie bis hin zur Kosmologie. Die Überzeugung, dass die Mariologie für den postmodernen Menschen vor allem im Bereich der Anthropologie bedeutsam sei, verbindet Gyger hierbei mit Joseph Kentenich. Das Buch versteht dies zu veranschaulichen anhand der zentralen Mariendogmen und –titel, denn: „Maria ist Vorbild, Leitbild und Prototyp dessen, wozu wir Menschen alle berufen sind. Die Mariendogmen sind Hinweis zur Entfaltung des menschlichen Potentials.“ (25) Überzeugend gelingt die Durchführung z.B. anhand des Dogmas von der immerwährenden Jungfrauschafft Marias. Reizvoll zum Weiterdenken sind hierbei Gygers Andeutungen, die Menschen des 21. Jahrhunderts bräuchten „nicht eine Askese der Unterdrückung, sondern eine Askese der Entfaltung“ (33). Lohnend wäre wohl auch eine Gegenüberstellung des „integralen Menschen“ (48), wie Gyger ihn idealtypisch zeichnet, mit dem „neuen, organisch denkenden, lebenden und liebenden Menschen“ nach Kentenich.

In der Durchführung etwas blass bleibt die mehrfach anklingende „gegenseitige Inspiration von Mann und Frau“ als zentraler Aspekt der angezielten Zukunftsvision des Menschen. Über die Aussage hinaus, dass in Maria jenes Weibliche aufscheint, das die gesamte Schöpfung prägt, die es von jedem Menschen mit fortschreitender Realisierung seines menschlichen Potentials zu entfalten gilt, wären hier Konkretisierungen mit Bezug zum alltäglichen Leben von

Männern und Frauen wünschenswert.

Aus einer jahrzehntelangen Gebetserfahrung heraus, die wohl im engen Sinne als mystisch zu bezeichnen ist, nimmt Pia Gyger in ihrem Marienbuch die Klippen so schultheologisch ungeliebter Themen wie Stellvertretung und Sühne, Fegfeuer und Hölle, Engel und gefallene Engel. Die Worte freilich tauchen gar nicht oder nur selten auf. Ungenannter Referenzpunkt für die von Pia Gyger vorgelegte Theologie der Höllenerfahrung Jesu und der ihm Nachfolgenden scheint dabei die Karsamstagstheologie des Landsmannes Hans Urs von Balthasars zu sein. Gyger geht aber insofern weiter, als sie auf dem Hintergrund ihres Dialoges mit dem Zen-Buddhismus *einen* möglichen Weg aufzeigt, wie derart in die Nähe der Kreuzeserfahrung Jesu gerufene Menschen im Gebet weltverändernd bedeutsam werden können.

Ein Marienbuch, das gewohnte und vermutete Rahmen sprengt. Es fordert heraus, unbefangener die Vielfalt der Weltreligionen wahrzunehmen, sich von Außerchristlichem verändern zu lassen und dabei tiefer Christ zu werden. Das Buch – vielmehr Pia Gyger – fordert heraus, spiritueller im tiefsten Sinne und gerade so politischer zu werden. Kein wirklich marianischer Mensch kann sich nach der Lektüre dieses Buches in den frommen Winkel zurückziehen. Trotzdem ermutigt Pia Gyger zu einem spirituellen Rückzug bzw. zur christlichen Einlassung in die Tiefe des Zen, um aus der Erfahrung der

Einheit zu einer umfassenden und tätigen Solidarität mit allem Leben zu finden – dies alles im Gefolge Mariens. Globales Denken und spirituelle Tiefe sind hier keine Widersprüche. Die Programmatik des Lassalle-Institutes für Zen-Ethik-Leadership in Bad Schönbrunn, dessen Leiterin Pia Gyger gemeinsam mit Niklaus Brantschen SJ ist, scheint auf.

Schwer verdauliche Kost mag in der Radikalität und Direktheit liegen, mit der Pia Gyger die Dogmen der Auferstehung Jesu und der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel interpretiert. Dass hier leibhaftige Vorgänge begonnen haben, die schon diesseits des Todes die Leiblichkeit jedes Christen nicht nur irgendwie betreffen, sondern im Begriff sind zu transformieren in eine neue Form leiblicher Existenz, gehört zu den Kernaussagen des Buches. Hier sprengt Gyger endgültig den Rahmen christlicher Welterfahrung - in die religiösen Welten des buddhistischen Zen und des Tantra-Yoga hinein. Fast peinlich berührt mag der eine oder die andere Leserin sein, wie persönlich Pia Gyger zur Veranschaulichung dieser These ihre Lebenserfahrung ins Spiel bringt und sich nicht scheut, Phänomene der eigenen Körpererfahrung zu beschreiben. Zumindest fragwürdig im Sinne einer offenbarungstheologischen Hinterfragung auch die Selbstverständlichkeit, mit der Gyger persönliche Wortoffenbarungen und Träume als Grundlage für die gesamte inhaltliche Anlage des Buches heranzieht.

Äußerst aussagekräftig – zuweilen über den Text hinaus – die zahl-

reichen Aquarellbilder von Susan Hermann-Csomor, die eigens für die Veröffentlichung Buch geschaffen wurden.

Ein Buch, das womöglich polarisieren wird. Der Raum zwischen Ein-

lassung und Ablehnung ist schmal und provoziert eine Entscheidung. Wer eine Weitung des eigenen Denkhorizontes nicht scheut, ist mit diesem Marienbuch gut beraten.

Daniela Mohr-Braun