

ZEICHEN DER ZEIT

BEWEGEND UNTERWEGS – VOM PETERSPLATZ IN ROM ZUM MARIENFELD BEI KERPEN

36 Stunden war das Weltjugendtagskreuz und die Marienikone in Schönstatt. Zu Beginn der alljährlichen Delegiertentagung der Schönstatt-Bewegung stellte die Anwesenheit der Symbole für die Treffen der Jugend der Welt mit dem Heiligen Vater einen Akzent eigener Art dar. Für die ältere Generation wurde Jugend in ihrer erfrischenden Religiosität erfahrbar. Für die Jugend ist die erlebte Solidarität der Erwachsenen gerade im „Jahr der Jugend“ 2005 eine wichtige Stütze.

Das einfache Holzkreuz, das vor zwanzig Jahren von Papst Johannes Paul II. auf die Reise geschickt wurde und seitdem bei jedem Weltjugendtag dabei war, war 1985 schon einmal in Schönstatt gewesen. Doch „aufgeladen“ mit den Anliegen und Sorgen, den menschlichen und religiösen Sehnsüchten und Gemeinschaftserfahrungen so vieler Jugendlicher aus allen fünf Erdteilen, hatte es sich seit dieser Zeit zu einer echten „Berührungsreliquie“ gewandelt. Hinter diesem Symbol steht die Lebens- und Leidensgeschichte des Papstes, steht die hoffnungsvolle, oft aber auch bedrängte Situation der Jugend. Es ist Realsymbol der religiösen Globalisierung geworden.

Seit Palmsonntag 2003 wird das einfache Holzkreuz von einer Marienikone begleitet. „Sie wird ein Zeichen der mütterlichen Gegenwart Marias an der Seite der Jugendlichen sein, die ebenso wie der Apostel Johannes dazu berufen sind, die Muttergottes in ihrem Leben aufzunehmen.“ Mit diesen Worten schickte der Papst die Kopie des Gnadenbildes „Salus Populi Romani“ auf den Weg durch Europa und Deutschland. Über 400 Jahre zuvor hatte Papst Pius V. auf Bitten des Jesuitengenerals Francisco Borja die Erlaubnis zur Herstellung mehrerer Kopien dieses von den Römern hoch verehrten Marienbildes aus der Basilika Santa Maria Maggiore gegeben. In der Zeit der Katholischen Reform trugen gerade die um diese Ikone versammelten Marianischen Kongregationen viel zur neuen Vitalität des römisch-katholischen Glaubens bei. Die seit 1604 in Ingolstadt unter dem Titel „Mater ter admirabilis“ verehrte Kopie des römischen Gnadenbildes inspirierte 1915 die Marianische Kongregation des Studienheims Schönstatt in ihrem jugendlichen Idealismus. Der von ihnen für ihr Marienbild übernommene gleiche Titel „Dreimal wunderbare Mutter“ wollte die Gleichheit der apostolischen Zielsetzung und missionarischen Vitalität betonen. Für viele Menschen war es deshalb ein besonders sprechendes Zeichen, als sich am 15. Oktober 2004 im Urheiligtum in den beiden Bildern die Geschichte des römischen, des Ingolstädter und des Schönstatt-Gnadenbildes begegneten.

Mit seiner Initiative, neben dem Kreuz auch eine Marienikone auf Pilgerfahrt zu schicken, hatte der Papst aber nicht nur Begeisterung hervorgerufen. Abgesehen von der pastoralen Herausforderung, welche die Integration zweier gleichwertiger Hauptsymbole für eine Großveranstaltung wie den Weltjugendtag darstellt, gilt es, die theologischen Implikationen neu zu durchdenken. Für den Gründer der Schönstatt-Bewegung, P. Joseph Kentenich, war selbstverständlich, dass Maria und Jesus in der

Heilsgeschichte zusammengehören und nicht getrennt voneinander gesehen werden können. In einem Gedicht aus dem Konzentrationslager Dachau formulierte er programmatisch:

„Das Kreuz und das Marienbild lasst reichen
den Völkern mich als das Erlösungszeichen,
dass niemals voneinander wird getrennt,
was Vaters Liebesplan als Einheit kennt.“

Was Papst Johannes Paul II. in seinem Papstwappen ausdrückte und durch die Verbindung von Kreuz und Marienikone neu verdeutlichte, spielt in der mariologischen Reflexion P. Kentenichs von Anfang an eine zentrale Rolle: Maria kann nur in Zusammenhang mit Jesus gesehen und verstanden werden. Sie ist die „amtliche Dauergefährtin und Dauergehilfin Christi beim gesamten Erlösungswerk“, wie Kentenich in juristisch anmutender Terminologie formulierte. Der Weg Marias ist der Weg Jesu – und der Weg Jesu durch die Zeiten ist der Weg, den Maria als seine leibliche Mutter und als Mutter der Kirche (vgl. Joh 19,27) mit geht, unaufdringlich, aber dennoch präsent.

Diese „Einheit“ gehört zum Grundbestand kirchlicher Mariologie und damit auch zur Lehre über die Erlösung des Menschen (Soteriologie, Gnadenlehre). Sie hilft die marianischen Dogmen zu verstehen, wenn etwa Pius IX. bei der Verkündigung der Unbefleckten Empfängnis Marias betonte, Marias Begnadung sei erfolgt im Vorausgriff auf die Erlöserdienste ihres Sohnes. Ebenso formulierte das Zweite Vatikanische Konzil, dass Maria eine unaufhörliche Mutterschaft habe, „von der Zustimmung an, die sie bei der Verkündigung gläubig gab und unter dem Kreuz ohne Zögern festhielt, bis zur ewigen Vollendung aller Auserwählten“ (LG 62).

Dieses kirchliche „Einheitsdenken“ steht hinter dem gemeinsamen Pilgerweg von Kreuz und Marienikone vom Petersplatz in Rom zum Ort des Weltjugendtags 2005 auf dem Marienfeld bei Kerpen, neun Kilometer vom Geburtsort Joseph Kentenichs in Gymnich entfernt. Das Sympathie erweckende und Menschen berührende Unterwegssein der beiden Symbole verweist auf urkatholische Zusammenhänge. Das vorliegende Heft von REGNUM geht aus Anlass des 150jährigen Jubiläums der Dogmatisierung der Immaculata Conceptio verschiedenen marianischen Spuren nach. Eine davon ist der deutschen Kirche in den Vorbereitungsmonaten auf den Weltjugendtag in der Weggemeinschaft von Mutter und Sohn in Kreuz und Ikone angeboten.

Joachim Schmiedl

Herbert King

„IMMAKULATAGEIST“

EIN ZENTRALER BEGRIFF DER SPIRITUALITÄT SCHÖNSTATTS



Der Autor: Herbert King, Dr. theol., geb. 1939, tätig in der Theologenausbildung in der Gemeinschaft der Schönstatt-Patres in Deutschland und in Lateinamerika. Arbeitsschwerpunkt Kentenich-Forschung. Vielfache Veröffentlichungen zu diesem Thema.

Das Bild der Gottesmutter Maria als der Immakulata gehört zu den großen Gestaltwerdungen und Symbolen der Schönstatt-Geschichte, aber auch insgesamt der Kirchen- und Kulturgeschichte. Ein sehr wirkmächtiges Symbol. Besonders für die ehelos-jungfräulichen Berufungen und Gemeinschaften. Doch hat Joseph Kentenich insofern eine Neuformulierung dieses Bildes vollzogen, als er es nicht nur für den Bereich des ehelos gottgeweihten Menschen hervorhebt. Sondern - umfassender - in der Immakulata das Bild des natürlich-übernatürlich ganzheitlich vollendeten Menschen sieht.

Maria - die Immakulata

Das ursprüngliche Bild Gottes vom Menschen

In Maria, der Immakulata, verehren wir das Bild des gelungenen Menschen. Sie stellt das Menschenbild in ursprünglichem Glanz dar. Sie ist „das unverdorbene Konzept Gottes“ (I. F. Görres). In beredten Worten beschreibt J. Kentenich dieses Bild:

„Die Gottesmutter steht dogmatisch vor uns als der Schnittpunkt von Natur und Gnade. Alles, was es Großes gibt im Reiche der Natur und der Gnade, was es Herrliches und Erstrebenswertes gibt und geben kann im Reiche der Natur, alles läuft zusammen auf diesen Kern- und Schnittpunkt.“¹

„Sie ist die Inkarnation von Natur und Übernatur, das heißt die vollendete Verkörperung der ungebrochenen natürlichen und übernatürlichen Seins- und Lebensordnung und ihrer gottgewollten Wechselwirkung zueinander.“²

¹ Marianische Erziehung (1934). Vallendar-Schönstatt 1971, 119.

² Das Lebensgeheimnis Schönstatts, II (1952), 137.

„Sie ist ein Spiegel ohne Flecken, reiner als die Sonne, weißer als der Schnee! Sie ist ein Abglanz der ewigen Sonne Jesus Christus.“

Sie hat „eine ungetrübte Natur: ihr Wille ist stark und ungebrochen, ihr Verstand klar, ihr Empfindungsleben rein. Sie steht vor uns - gratia plena. Sie ist das Meisterwerk der göttlichen Allmacht, Weisheit und Güte.“

„Die Immakulata steht in ihrer strahlenden Würde vor uns, weil das Triebleben ganz unter der Herrschaft des vom Glauben erleuchteten Verstandes und des von der Gnade getragenen, ungebrochenen Willens steht, und weil Verstand, Herz und Wille ganz an Gott gekettet sind.“

Sie ist „das Ideal des vollerrlösten Menschen“. „Und je heller ihr Antlitz uns entgegenstrahlt, je durchgöttlicher, durchgeistiger, durchsittlicher und durchseelter wir sie vor uns sehen, umso schmerzlicher empfinden wir in unserer Natur den gewaltigen Abstand von ihr, und es wird eine heiÙe Sehnsucht in uns wach, ihr, dem vollerrlösten Menschenkinde, mehr und mehr ähnlich zu werden.“

„In der Gottesmutter steht vor uns das Sonnenbild weiblicher Würde und Schönheit. Sie ist die vollendete weibliche Verkörperung des Heilandsbildes. Adel, Würde und Hochwertigkeit der Frau strahlen uns in der blendenden Reinheit, Unberührtheit, Unversehrtheit und jungfräulichen Mütterlichkeit der Gottesmutter entgegen.“

„Sie ist schlechthin die Verkörperung des vollerrlösten Menschen. Sie ist die dignitas terrae: alles Erhabene und Große, was Gott hier auf Erden geschaffen, sammelt sich in ihr wie in einem Brennpunkte. (...) Wer Maria sagt, sagt Gnade. Kein rein menschliches Wesen war so tief erfasst von der Gnade wie die Gottesmutter durch ihre unbefleckte Empfängnis.“

So Kantenich in einer 1939 aus seinen Predigten und Vorträgen zusammengestellten Aphorismensammlung.³

Wenn auch das Büchlein vor allem über den Aspekt der sexuellen Reinheit handelt, so ist doch das erste Kapitel, aus dem hier zitiert wird, in dem eingangs genannten Sinn umfassender und gibt damit die eigentliche Grundlage auch für den sexuellen Aspekt.

Maria steht vor uns als jungfräuliche Gestalt. Das in den vorigen Texten Gesagte wird bei jungfräulichen Menschen besonders stark erfahren. So ist es verständlich, dass der Immakulatageist zunächst im (engeren) Sinn der jungfräulichen Reinheit verstanden wird. Darin drückt sich aus, dass die von solchen Menschen ausgehende Ausstrahlung als etwas Besonderes und Himmlisches empfunden werden kann. Nicht deswegen sind sie schon automatisch die ganzheitlich integrierteren Persönlichkeiten

³ Vom Reichtum des Reinseins (1939). Vallendar-Schönstatt, ²1970, 13-26 (Auswahl).

(Immakulatageist im weiteren Sinn). Erst wenn die sexuelle Integration Ausdruck eines Menschen ist, der insgesamt in Freiheit ganz Mensch ist, hat sie die besagte Wirkung. Und umgekehrt gilt, dass ganzheitliche Integration aller Seelenkräfte und innere Harmonie derselben die eigentliche Grundlage bilden für die sexuelle Integration im ehelichen Leben und entsprechend auch im ehelichen. Oft ist aber auch die sexuelle Desintegration nicht nur Folge, sondern auch Grund für die fehlende Integriertheit, Harmonie, Ganzheit und innere Freiheit der Menschen.

Dogmatische Grundlegung

Die Grundlagen der angeführten Aussagen über Maria sind natürlich nicht in expliziten Bibelzitate biographischer Art zu finden. Sie haben ihren Grund in der kirchlichen Aussage, dass Maria von der Erbsünde bewahrt wurde und sündenlos war. Der Glaube daran impliziert eine ganze Anthropologie und Psychologie.

Schon früh wurde Maria als frei von der Sünde empfunden und entsprechend wurde über sie gelehrt. Sie ist in der Sprache der östlichen Kirchen die panhagia, die ganz Heilige, die Vollkommene.

Erst relativ spät begann die Auffassung sich durchzusetzen, dass Maria vom ersten Moment ihrer Existenz an vor der Erbsünde der Verdienste Jesu Christi wegen bewahrt wurde. Dass sie von Anfang „voll der Gnade“ Jesu Christi war. Am Ende eines jahrhundertelangen Prozesses wurde 1854 dies als offizielles Dogma der Kirche von Pius IX. verkündet.⁴

Mit der Gnade von Anfang an hängt zusammen die Freiheit von der „bösen Begierlichkeit“, der „Konkupiszenz“. Oder positiv formuliert die integrierende Wirkung dieser Gnade (donum integritatis). Durch sie lebt Maria dem Plan Gottes entsprechend in innerer Harmonie. Es geht dann nicht nur um den ersten Augenblick ihrer menschlichen Existenz. Es geht um den Menschen, der in voller Harmonie und Gottbezogenheit dem ursprünglichen Plan Gottes entspricht. Durch die Sünde hat der Mensch insgesamt diese Harmonie verloren. Auch wenn ihm die Gnade wieder geschenkt wird und damit ihre integrierende Dynamik, so ist letztere doch geschwächt und verwundet. Der Mensch tut sich schwer, ganz und heil zu sein. Zum Verständnis des mit Integration, innerer Harmonie und Ganzheit Gemeinten will ich auf das Symbolwort „Herz“ hinweisen.

„Unter 'Herz' versteht die Heilige Schrift das Kernstück der Persönlichkeit. (...) Die christliche Philosophie geht zur Klärung des Begriffes 'Herz' vom Gemüt aus. Gemüt nennt sie den Gleichklang des höheren und niederen Strebevermögens. So definiert man Herz also: Inbegriff aller seelisch-geistigen Kräfte, die in der individuellen Person zu einer einmaligen Gestalt und Ordnung verbunden sind.“

⁴ Dieser Artikel will ein Beitrag sein zur 150-Jahr-Feier dieses Ereignisses. Für eine Zeit heftigster Diskussionen über den Beginn des menschlichen Lebens im Mutterleib ist eine kirchliche Lehraussage über den ersten Augenblick der Existenz Marias nicht uninteressant.

Und die Anwendung auf die Immakulata Maria:

„Das unbefleckte Herz Mariens, das nie eine Unordnung gekannt hat, ist deshalb Symbol für eine Wertordnung, die den nie im geringsten gestörten, von Gott geplanten vollkommenen Ordnungskosmos lebendig darstellt. Es bejaht und verkörpert eine Werthierarchie, in der alle natürlichen und übernatürlichen Werte, immer richtig gesehen, zueinander und zu Gott in Beziehung gebracht worden sind.“⁵

Die genannte Ganzheit kommt nicht einfach durch bewusst-absichtliche willentliche Kontrolle zustande. Sie entsteht nach dem ursprünglichen Bild Gottes vom Menschen aus einer inneren Tendenz und Entelechie, einer vorreflexiven Spontaneität, die allerdings vom Verstand und dem Willen entsprechend begleitet werden und gleichzeitig Frucht der Gnade sind. So ist der Geist vom Göttlichen, Seelischen und Leiblichen durchdrungen. Seele und Leib hinwiederum vom Geist und vom Göttlichen. Und der Leib erscheint als ein nicht getrübler Spiegel der Seele. Seine Sprache (Körpersprache), nicht zuletzt die des Angesichts, der Hände, der Augen und des Mundes geben Kunde von der Beseeltheit, Vergeistigung und Durchgöttlichung des Leibes. Damit habe ich mit anderen Worten das Bild der Immakulata noch einmal beschrieben.

Den eigentlichen Glanz bekommt das Bild der Immakulata aber letztlich daher, dass wir sie auch als Himmlisch-Verklärte vor uns sehen. Als Abbild des Jesus auf dem Tabor. Oder als die von der Sonne durchstrahlte Frau der Apokalypse. Die Hervorhebung der auch leiblichen Verklärung der Gottesmutter durch das Dogma von 1950 richtet unseren Blick auf die Ganzheit von Leib, Seele und Geist in Maria. So hebt J. Kentenich in einer sehr schönen Reflexion hervor, dass mit der Definition der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel gesagt wird, dass ihr „Gemüt“, ihr Herz verklärt und leuchtend vor uns steht. Jetzt sind die Kurzzitate von oben erst recht verständlich.

„Es ist eben das Große, das das neue Dogma nun manifestiert: neben dem verklärten Heiland nun auch (...) die leiblich und gemüthhaft verklärte Mutter und Braut.“⁶

In Maria haben wir das weibliche Urbild des Menschen. Was in der klassischen Theologie an der paradiesischen Eva dargestellt und erörtert wird, kann für heutiges Verständnis sehr viel besser an Maria dargestellt werden. Es ist heute mehr und mehr Allgemeingut der Theologie geworden, dass die Schöpfung im Mensch gewordenen Logos Jesus Christus ihre Exemplarursache hat und in ihm geschaffen wurde. „Denn in ihm ward alles erschaffen, im Himmel und auf Erden... Alles ist geschaffen auf ihn hin und durch ihn“ (Kol 1,16). So erscheint Jesus Christus, der „Erstgeborene vor allen Geschöpfen“ (Kol 1,15), als der eigentlich Erste Adam.

⁵ Das Lebensgeheimnis Schönstatts, II (1952), 210-212.

⁶ Dass neue Menschen werden (1951). Vallendar-Schönstatt 1971, 59.

Und in eigenartiger Parallele dazu ist in den kichenamtlichen Lehraussagen, speziell des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Stellung der Gottesmutter im Heilsganzen in immer größerer Deutlichkeit herausgearbeitet worden. So dass Maria mehr und mehr als die neue Eva erkannt wird; die eigentlich Erste Eva. Für uns Heutige, die wir das Paradies nicht geschichtlich, sondern symbolisch verstehen und uns der Primitivität des Anfangs der Menschheit bewusst sind, ist es wichtig, das ursprüngliche Bild Gottes vom Menschen nicht in Adam und Eva zu sehen, sondern in Jesus und Maria. Also im Bild der Immakulata. Und im Bild des Jesus ohne Makel. Mein Beitrag beschränkt sich schwerpunktmäßig - entsprechend der Themenstellung - auf die Darstellung des Bildes Marias. Das Bild von Jesus ist aber ständig mitgemeint und gegenwärtig.

Eigendynamik der seelischen Kräfte

Das Bild der Immakulata, die auf dem Weg ist

Oft hebt Kantenich hervor, dass unser Ideal nicht sei, eine "Beuroner Madonna" zu werden. Damit bezieht er sich auf eine sehr anerkannte Kunstrichtung, wie sie im Kloster Beuron um die Wende zum 20. Jahrhundert aufgekommen war. Diese zeigte die Heiligen als ausgesprochen himmlisch und „blutleer“.

Wie dürfen wir uns die Sündenlosigkeit Marias vorstellen? Heißt Sündenlosigkeit auch Freisein von Unvollkommenheit? Was ist Unvollkommenheit? Der Unterschied zwischen moralischer Unvollkommenheit und der geschöpflichen, geschichtlichen und persönlichkeitsmäßigen Begrenztheit des Menschen ist nicht leicht zu beschreiben.

Wie Jesus hat auch Maria echt gelitten. J. Kantenich weist immer wieder auf den ringenden Jesus am Ölberg hin und vergleicht damit das Leid, das Maria hatte, als sie den zwölfjährigen Jesus im Tempel verloren hatte. Ist es unvollkommen so zu leiden? Oder ist es nicht vielmehr echt menschlich?

Auch bleibt die Freiheit zu sündigen. Das heißt dann auch „versucht“ werden können. Ab wann ist eine „Versuchung“ eine Unvollkommenheit? Oder gar etwas Sündhaftes?

Zudem muss hervorgehoben werden, dass Maria in einer sündigen Welt lebte, auch wenn sie selbst die Sünde nicht kannte. Auch der ganz Vollkommene wird von der Unvollkommenheit der Umwelt verunreinigt, wie der Nichtraucher durch den Rauch der anderen.

Auch dürfen wir nicht das stoische Ideal einer ausgesprochenen Seelenruhe und Leidenschaftslosigkeit zugrundelegen. Also keine Angst haben, keine stärkeren Gemütsbewegungen, kein Ringen. Ein solches Ideal ist nicht christlich. Christus hat uns anderes vorgelebt. Und er ist der vollkommene Mensch. Er ringt am Ölberg, wirft voll Zorn die Händler aus dem Tempel, weint über Jerusalem, ereifert sich über die Pharisäer.

Auch dürften wir nicht einen Begriff von Sündenlosigkeit (Vollkommenheit oder Heiligkeit) entfalten, bei dem es keine Entwicklung gibt. Gerade die geistigen Prozesse wie

Erkennen und Wollen sind auf Entwicklung angelegt. Aber erst recht sind dies die Prozesse des Herzens und der Liebe. Vollkommen ist der, der wächst, nicht der, der sein Wachstum „abgeschlossen“ hat. Wachstum heißt, Neues erkennen und wagen und beginnen. Dementsprechend wird auch der vollkommene Mensch das Bewusstsein haben, dass er bis zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht genügend geliebt hat. Und immer noch nicht genügend liebt. Gerade die Heiligen haben dies oft besonders erlebt. So ist Maria durchaus in ihrem Glauben gewachsen. Ebenso in ihrer Liebe. Kantenich wird nicht müde zu betonen, dass Jesus Maria erziehen musste. Sündenlosigkeit heißt auch nicht, dass jemand nicht durch Dürreperioden hindurch muss. Auch nicht, dass jemand Zweifel hat, in allem das Richtige getan zu haben. Die Taten der Menschen sind ja auch Taten in einem bestimmten Moment ihrer Geschichte.

Zum Vergleich verweise ich auf die Aussage der Heiligen Theresia vom Kinde Jesu, dass sie seit ihrem dritten Lebensjahr Gott keinen Wunsch mehr abgeschlagen habe. Ist sie sündenlos gewesen wie Maria (die Erbsünde ausgenommen)? Hat Josef Engling im letzten Jahr seines Lebens noch gesündigt? Gibt es nicht auch in unserer Umgebung sündenlose Menschen, mindestens in Phasen ihres Lebens?

Auch hier mag wieder J. Kantenich in einem ausführlichen Zitat zu Wort kommen:

„Es ist ein ganz großer Irrtum, zu meinen, die Gottesmutter hätte nicht zu kämpfen gehabt. Sie hatte mehr zu kämpfen als wir alle. Die doppelte Harmonie zwischen Fleisch und Geist und zwischen Geist und Gott, die wir verloren haben, war bei der Gottesmutter freilich nicht gestört. Aber auch sie hatte die Aufgabe, die Harmonie zwischen Geist und Gott immer mehr zu vervollkommen. Sie konnte doch äußere Kämpfe haben. Ihre Verdienste bestehen darin, dass sie die Unversehrtheit bewahrt und sich ständig bemüht hat, tiefer und tiefer in Gott hinein zu wachsen. Welche gewaltigen Opfer hat sie bringen müssen in ihrem Glaubens- und Liebesleben! Vor allem unter dem Gesichtspunkte der Demut und des Gehorsams. Die Erziehung, die sie in der Schule ihres göttlichen Sohnes erfuhr, brachte ihr schwere Glaubens- und Demutsproben. Auch sie musste erlöst werden und mehr und mehr erlöst werden.“⁷

Blutvolle, nicht blutleere Spiritualität

Auch hier gilt: Wie das Menschen- und Selbstbild, so auch das Marienbild. Und umgekehrt: Wie das Marienbild, so auch das Menschen- und Selbstbild. J. Kantenich hat immer wieder darauf hingewiesen, dass die Verehrung Marias des Menschen und des Menschlichen wegen wichtig ist. Er hat damit seine eigene Erfahrung wiedergegeben.⁸ Die Auffassung und das Ideal, das wir von dem haben, was wir als Menschen und als Christen zu sein berufen sind, und das Bild von Maria bedingen sich gegenseitig.

⁷ Der marianische Priester (1941). Manuskriptdruck, 100.

⁸ Herbert King: Der Mensch Joseph Kantenich. Vallendar-Schönstatt 1996, 48-54.

„Sie hat offenbar die Sendung, im Reiche Gottes der Repräsentant und Garant des echt Menschlichen zu sein; so im historischen Leben des Heilandes, so dort im Himmel. (...) Auch dort ist sie der Repräsentant und Garant des echt Menschlichen.“⁹

Das Immakulatabild kann uns leicht verleiten, allzu sehr die Makellosigkeit, Fleckenlosigkeit, Perfektion als Ideal hinzustellen. Dies kann sich leicht als Distanz zum „allzu weltlichen“ Leben der Mitmenschen auswirken, als Abschottung vor der „bösen Welt“, um sich „die Hände nicht schmutzig zu machen“. Es hat dann etwas Aseptisches, zu Kontrolliertes, Engelgleiches, Unberührbares, Vergeistigtes, Weltentrückt-Himmliches.

„Lange, lange Zeit hindurch, ein paar Jahrhunderte der Gedanke: die wahre Heiligkeit des Menschen, zumal des religiösen Menschen, die liegt in seiner Engelgleichheit. Engelgleichheit - der Engel hat keinen Körper. Der Mensch muss also leben, als hätte er keinen Körper. Essen nur so wenig als absolut notwendig.“¹⁰

Es geht um das echt Menschliche. Und dazu gehört das Sinnhaften. Zulange hat man dieses als „böse Konkupiszenz“ und Folge der Erbsünde diskriminiert. J. Kentenich ist Anwalt der Eigendynamik des Seelischen. Von Anfang an hat er gelehrt, die Leidenschaften und (Ur-)triebe der menschlichen Seele zu achten und zu nützen. Sie auch zu erziehen. In ihnen sogar Gottes Willen mit dem einzelnen abzulesen. Man darf seine Lebenssendung darin sehen, den „amor concupiscentiae“ zu rehabilitieren. Und speziell auch sein „Aufschrei“ in dem Großen Brief vom 31. Mai 1949 hat dies zum Inhalt.¹¹

Ausgesprochen oft weist er darauf hin, dass das christliche Ideal nicht mit dem Ideal der Stoiker verwechselt werden darf. Wie so oft geschieht es auch hier, dass das, was einem nahe zu sein scheint, das besonders Ferne ist. Einem führenden Priester seiner religiösen Gemeinschaft, der einen schweren seelisch-körperlichen Zusammenbruch erleiden musste, schreibt er:

⁹ J. Kentenich: Grundriss einer neuzeitlichen Pädagogik (1950). Vallendar-Schönstatt 1971, 261.

¹⁰ Vortrag vom 24. März 1968. In: Vorträge, XVI (1968), 230.

¹¹ Als zeitgeschichtliches Dokument nenne ich einen Artikel von Karl Rahner: Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz. In: Schriften zur Theologie, I, Benziger-Verlag, Zürich, Köln 1954, 81967, 377-414. In diesem Artikel versucht er, den Unterschied herauszuarbeiten zwischen der „Konkupiszenz“ als Eigendynamik der Seele auf der einen Seite. Und der Konkupiszenz als der „bösen Begierlichkeit“ auf der anderen. Viel Scharfsinn hat er dafür verwendet. Nicht zuletzt, um nicht zensuriert zu werden. Vgl. die Kentenich-Texte bei: Herbert King (Hrsg.): Joseph Kentenich – ein Durchblick in Texten, Band 2, Punkt 2 (Selbstliebe und Selbstlosigkeit), 87-191.

„Dem gegenüber sollten Sie sich bewusst werden, dass - sofern ein Extrem in Frage kommt - solches menschliche Zusammenbrechen sympathischer wirkt, als stoische Empfindungslosigkeit und indianermäßige Gefühllosigkeit.“¹²

In allem geht es ihm um das Ideal der „Verbindung zwischen vollkommener Indifferenz und affektvoller Liebe“.¹³

Und insgesamt um die „affektbetonte Harmonie“, dem Grundthema seines (von Nallis herausgegebenen) Buches „Werktagshelligkeit“.

„Unser Ideal ist es, urgesundes Menschentum großzuziehen. Es ist eine Gefahr, die zunächst von seiten des Verstandes kommen mag, die damit dann aber auch von seiten des Gemütes droht, dass viele eine falsche Auffassung haben von dem Freisein von der Begierlichkeit. Manche meinen, das heiße Freisein vom Strebevermögen oder Freisein von böser Begierlichkeit. Sonst wird dieses Freisein zur Gefühlsroheit und zur Gemütslosigkeit. (...) In diesem Zusammenhange wäre es besonders reizvoll, einmal die ganze Theorie von den Leidenschaften des Heilandes zu entwickeln. Wie seine Augen blitzen bei der Tempelaustreibung, um hier nur ein Beispiel zu erwähnen. Auch die Gottesmutter hat wirkliche Leidenschaften gehabt. Von da aus erst ist ihre ganze Größe, die sie als Schmerzensmutter unter dem Kreuze hatte, verständlich. Wenn sie ihre Gefühle hätte abdrosseln können - dann ist alles menschlich, aber auch übernatürlich entwertet. - Damit streifen wir den anderen Gedanken: Die Gottesmutter bewahrt das Gottesbild vor Entmenschlichung. An ihrem Bild können wir das rechte Bild des Menschen ablesen.“¹⁴

„Gesunde Naturaffekte nicht totschiagen“¹⁵, „Aszese darf nicht innerlich roh machen“¹⁶. Damit haben wir wichtige Formulierungen Kentenichs. Es ist nicht unheilig zu klagen, „aufzuschreien“. In Exerzitien für eine Gemeinschaft von Schweizer Missionaren der alten Schule führt er aus:

„Ich weiß nicht, ob ich das Ihnen als Psychologe sagen soll: wir sollten das Leid nicht tragen wie ein Rekrut, sondern - das gilt für die Gemeinschaft und für jeden einzelnen - wie ein Kind; und das Kind darf im Leiden auch schon einmal schreien. Sehen Sie, der Rekrut bleibt in der Ecke, bis er kommandiert wird: Rechts! Links! Das ist nicht kindliche Art des Leidens, auch nicht des Heilandes. (...) Es ist echt menschlich! Hier können wir von den Frauen lernen, richtig zu leiden. Wissen Sie, wenn wir militärisch strammstehen beim Leiden - ich meine, das verwüstet in der Natur ein Stücklein Kindlichkeit, das macht roh.“¹⁷

¹² Brief an Pater Turowski vom 16. Februar 1954, 1.

¹³ So in einem Brief an Pater Menningen vom 23. April 1956, 6.

¹⁴ Der Marianische Priester (1941), 99 f.

¹⁵ Vorträge 1963, 2, 45-49. In: Durchblick in Texten, Band 1, 180-193.

¹⁶ Der Heilige Geist und das Reich des Friedens (1930), 214-216. In: Durchblick in Texten, Band 1, 197-199.

¹⁷ Kindsein vor Gott (1937). Vallendar-Schönstatt 1979, 199.

Also eine Seele, die - als „Immakulata“ - weint, blutet, aufschreit, einen Herzanfall bekommt!

Zentral für die Spiritualität Kentenichs ist das positive Umgehen mit Grenzen und Schwächen. Sie sollen in Kindlichkeit umgewandelt werden und das Gottesverhältnis vertiefen helfen. Ebenso das Menschenverhältnis. Menschen, die sich ihrer Schwächen bewusst sind und dies nicht hinter einer Fassade der Makellosigkeit und Irrtumslosigkeit verbergen müssen, sind letztlich unangreifbar. Für heutiges Denken sind sie die eigentlich „Vollkommenen“ und „Makellosen“. Jedenfalls scheint nichts so unverzeihlich zu sein, wie seine Fehler nicht zugeben zu können.

Letztlich geht es um eine Spiritualität der Liebe. Liebe oder Makellosigkeit? That is the question. Damit ist nicht einer Alternative das Wort geredet, wohl aber einer Bewertung. Der Sünderin im Evangelium wurde viel verziehen, weil sie viel geliebt hat und weil vorauszusehen war, dass sie anschließend noch mehr lieben würde.¹⁸ Aus solchen Gründen haben heutige Christen vielfach einen leichteren Zugang zu Maria von Magdala als zur Gottesmutter Maria.

Ein letzter Aspekt sei noch genannt. Die Spiritualität Kentenichs ist eine Spiritualität des lebendigen Gottes und entsprechend des lebendigen Menschen. Und insofern ist ihr tiefstes Kennzeichen das Unterwegs sein.

Geist der Immakulata im engeren Sinn

Das Bild von der Immakulata ist stark von ihrer Jungfräulichkeit und Reinheit bestimmt. Wie stelle ich mir aber Maria, die Immakulata vor? Mädchenhaft-kindlich? Als 16jähriges Mädchen in der Blüte ihrer kindlich-jugendlichen Reinheit. Oder als vierzigjährige Frau mitten im Leben. Oder als Sechzigjährige, gekennzeichnet von den Höhen und Tiefen des zurückliegenden Lebens. Und bei aller „Himmlischeit“ deftig diesseitig im Leben stehend. Die als Immakulata auch gleichzeitig Mutter war. Und die (zwar unsexuelle) Ehefrau des Joseph ist. Die ein Kind in ihrem Leib trug. Es auch gestillt hat. An diesen beiden Stellen war die kirchliche Verkündigung zu keiner Zeit prude. Also auch hier das Blutvolle: Blutvolle Reinheit und Jungfräulichkeit.

Maria die ganz andere oder/und doch eine von uns Menschen und für uns Menschen

In der Immakulata erscheint Maria als unerreichbares Bild des Menschen. Sie hat einen ganz anderen Ausgangspunkt als wir. Von Anfang an ist sie nicht gestört durch die Erbsünde. Doch unter dem Einfluss ihres Lichtes und der Sehnsucht, auch so zu

¹⁸ Vgl. Lk 7,47.

sein wie sie, werden die Menschen angeregt noch einmal genau nachzusehen, ob es denn wirklich so schlimm steht mit ihnen, wie manche Interpretationen der christlichen Erbsündenlehre es vertreten. Das Trienter Konzil weist darauf hin, dass die Erbsünde den Menschen nicht radikal verdorben, sondern „nur“ verwundet hat. Und wir sollten es im katholischen Sinn auch dabei belassen. Von der Immakulata fällt auch hier helles Licht auf die Anfänge und Grundlagen jedes menschlichen Lebens, wenn auch gebrochen.

Es bleibt aber dazu immer noch die Erfahrung mit der eigenen Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit, die wir gerne los hätten. Doch kann uns auch hier das Licht der Immakulata und die Sehnsucht, so zu sein wie sie, anleiten zu überlegen, ob es nicht auch bei uns mehr Gutes gibt als wir manchmal, vor allem als nach Vollkommenheit strebende Menschen meinen. Und weil immer noch vielfach die Meinung verbreitet ist, dass es „frömmere“ ist, mehr das Negative in sich zu sehen als das Gute.

Maria und Jesus sind die Darstellung des Menschseins, wie es von Gott ursprünglich gedacht ist. Immer wieder hebt J. Kentenich hervor, dass wir mit Hilfe der Gnade in einem lebenslangen Prozess der Integrierung, Durchsittlichung, Vergöttlichung uns immer mehr diesem Bild annähern können und uns zum Teil schon angenähert haben, ja, von vorneherein diesem ähnlich sind.

So finden wir im Menschen, besonders der Frau, aber auch im Mann und in uns selbst das Bild der Immakulata, wenn auch in manchem getrübt. Aber doch gut erkennbar. Das Beste im Menschen weist auf sie hin und hat Ähnlichkeit mit ihr. Erst recht tut dies der göttliche Funke in uns, das geheimnisvoll in uns wirkende und uns prägende Abbild Gottes in uns. Dazu wieder den einen oder anderen Aphorismus Kentenichs.¹⁹

„Der gläubige Christ [entdeckt] auf jeder Frauen- und Mädchenstirn eine geheime Marienkrone und sucht in jedem Frauen- und Mädchenherzen ein Abbild von Mariens Seelenreichtum.“

„In der jungfräulichen Gottesmutter ist die Frau wieder Königin geworden.“

„Die Frau, die sich vor dem Marienideal neigt, beugt sich vor ihrem Königs-Ich.“

Und speziell zum Mann gesagt:

„Die Frau, die der Gottesmutter am ähnlichsten ist, weckt im edlen Manne die tiefste Ehrfurcht und Hingabe.“

„Der Mann, der Maria wahrhaft liebt und ehrt und nachahmt, kann Frauenwürde nicht freventlich in den Schmutz ziehen.“

¹⁹ Vom Reichtum des Reinseins, 19 ff.

„Der Mann beugt sich in der Gottesmutter nicht nur vor dem Meisterwerk göttlicher Gnade, sondern auch vor dem Ideal edelster Weiblichkeit, das er auf dem Grunde seiner Seele still verborgen trägt.“

Die Immakulata ist das leuchtende Bild des jungfräulichen und gottgeweiht sexuall enthalten lebenden Menschen. Aber auch der ungebrochenen Reinheit des Kindes²⁰, des jugendlichen Mädchens und ebenso der reifen und alternden Frau.

Ihr Licht fällt aber auch auf die eheliche Sexualität. Und hilft das geistig-seelische Element in der Sexualität zu sehen, zu spüren und zu werten. So kann in ihrem Licht Erfahrung werden, was Kantenich als innerstes Wesen der ehelichen Vereinigung sieht:

„Das vollkommenste Abbild des dreifaltigen Gottes sind an sich die Eheleute, und zwar im Augenblicke des ehelichen Aktes.“²¹

Wichtig war für Kantenich, dass nicht nur das Geschöpfliche insgesamt „durchsichtig gemacht“ würde auf Gott hin. Weil es, je nachdem, doch nicht so ohne weiteres mitgemeint ist, hat er oft auch ausdrücklich auf „das Geschlechtliche“ hingewiesen, auf die Sexualorgane und die sexuellen Vollzüge. Also auch das Sexuelle soll im Lichte Gottes und der Immakulata als etwas Göttliches, Heiliges und Himmlisches gesehen werden. Und ebenso zutiefst Menschliches. Eine möglichst große innere Unbefangenheit dieser Wirklichkeit gegenüber bei aller, vor allem auch äußeren, Zurückhaltung sollte sowohl die ehelich wie die jungfräulich lebenden Menschen charakterisieren. Das im Menschen wirkende Bild der Immakulata kann bewirken, dass dem Reinen alles rein ist. Es ist nicht selbstverständlich, dass dies geschieht. Aber gemeint ist es so.

Es gilt insgesamt die geheime Marienkrone auf jedem Menschen zu sehen, natürlich speziell auf der Frau. Das hat sehr schön die Frauen- und Mütterbewegung Schönstatts ausgedrückt, als sie neulich Maria zur Königin der Menschenwürde krönte.

Diese Krone sehen wir auf dem Mädchen, der Ehefrau, der Mutter und Großmutter, der jungen und der alten Frau, der gesunden und der kranken. Der intellektuell Gebildeten und Ungebildeten. Auf dem Kind im Mutterleib. Auch auf dem Kind, das abgetrieben werden soll, abgetrieben worden ist. Auf dem unehelich geborenen Menschen, der ein Leben lang leidet, sich minderwertig fühlt und auf der Suche nach dem Vater ist. Auf der ledigen Mutter und der Alleinerziehenden. Auf der Stirn der Verachteten und Marginalisierten. Auf der Stirn all derer, die es mehr als andere brauchen, dass man ihnen die Krone ihrer königlichen Würde aufsetzt bzw. die geheime Krone sieht. Auch auf der Stirn der sexuell ausgebeuteten und in den Westen zur Prostitution Verkauften oder Gelockten.

²⁰ Um diese ist unsere Gesellschaft und Kirche neu besorgt angesichts der weiten Verbreitung von Kindesmissbrauch. Vielleicht müsste man auch in vielen Fällen von Jugend- und Erwachsenenmissbrauch reden.

²¹ Vortrag vom 30. Januar 1963. In: Am Montag Abend..., Band 20. Eheliche Liebe als Weg zur Heiligkeit. Vallendar-Schönstatt 1994, 73.

So ist der Geist der Immakulata nicht nur der Geist der ethischen und religiösen Vollkommenheit. Erst recht nicht, wenn dieser stolz macht, Distanz schafft und Reaktionen hervorruft: Das ist nichts für mich. Es ist der Geist, dem Goethe gegen Ende seines Lebens begegnet, wenn er die Gottesmutter Maria auftreten lässt:

„Dir, der Unberührbaren,
Ist es nicht benommen,
Dass die leicht Verführbaren
Traulich zu dir kommen.“²²

Also die unberührbare Immakulatagestalt ist auch gleichzeitig die vertrauenerweckende Gestalt für die „leicht verführbaren“ Menschen. Weil sie durch ihr Sein die königliche Würde²³ im Menschen anspricht.

Und die Aufgabe für alle die, die sie als Immakulata verehren: Eine zweite Maria sein, selbst wie die Gottesmutter sein wollen. Ein Ideal auch für den Mann.

²² Goethe: Faust, II (12020).

²³ Vgl. 1 Petr 2,9.

Joachim Schmiedl

1904 – Das Jubiläum des Mariendogmas im Spannungsfeld von Ultramontanismus und Reformkatholizismus

Der Anlass für diesen Beitrag ist ein bei P. Joseph Kantenich häufig wiederkehrender Topos, mit dem er sich auf die Enzyklika Papst Pius' X. zur 50-Jahr-Feier der Dogmatisierung der Immaculata Conceptio bezieht. In der Entwicklung der Mariologie im 19. und 20. Jahrhundert deutet er diese Enzyklika unter einem christologischen und spirituellen Gesichtspunkt. Er sieht die Beziehung zu Maria als den vorzüglichen Weg zur christlichen Lebensgestaltung an. An ihrer Hand, so die häufig wiederholte Botschaft Kantenichs, finde der Christ zu einer ganzheitlichen Sicht des Glaubens.

„Der Weg, auf dem Gott zu den Menschen kam, soll auch der Weg sein, auf dem wir zu Gott gelangen. Der Weg heißt Maria. Pius X. nennt ihn den leichtesten, sichersten und kürzesten Weg zur Christusgestaltung unseres Lebens und zu unserer inneren Ergriffenheit vom Vatergott.“¹

100 Jahre später soll der Frage nachgegangen werden, wie 1904 das Jubiläum der Dogmatisierung von 1854 begangen wurde. Neben den Initiativen des Papstes soll die Rezeption in der deutschen Kirche und in einigen theologischen Zeitschriften beleuchtet werden.

Marienerverehrung bei Leo XIII. und Pius X. – Unterschiede und Kontinuitäten

Die Päpste des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts waren allesamt große Marienerverherer. Das gilt für Pius IX., der nach einer Befragung aller Bischöfe des Erdkreises am 08. Dezember 1854 das Immaculata-Dogma proklamierte. Sein Nachfolger Leo XIII., der von 1878 bis 1903 regierte, propagierte in neun Enzykliken und sieben Apostolischen Schreiben das Rosenkranzgebet, wobei neben der spirituellen Bedeutung auch der geistige Kampf gegen die in den romanischen Ländern einflussreichen Freimaurer betont wurde. Er war es auch, der eine teilkirchliche Genehmigung für das Fest der Erscheinungen von Lourdes aussprach (1891), die von seinem Nachfolger auf die Gesamtkirche ausgedehnt wurde (1907). Mit Hilfe der Marienerverehrung, die bei Leo XIII. noch durch eine intensive Förderung der Herz-Jesu- und Josef-Spiritualität ergänzt wurde, sollte die Weltkirche an Autorität gegenüber den Regierungen gewinnen, die eine kirchenfeindliche Haltung an den Tag

¹ Kantenich, Josef, Maria - Mutter und Erzieherin. Eine angewandte Mariologie, Vallendar-Schönstatt 1973, 72.

legten. Politische Abstinenz, wie sie der Heilige Stuhl in Italien nach dem Verlust des Kirchenstaates forderte, sollte durch eine religiöse Offensive ergänzt werden.

Noch deutlicher wurde diese Spannung im Pontifikat Pius' X. Die Charakterisierung durch den belgischen Historiker Roger Aubert, Pius sei „ein konservativer Reformpapst“² gewesen, gibt recht gut die Janusköpfigkeit dieses Pontifex wieder. Pius setzte sofort nach seinem Regierungsantritt eine Reform der Kurie in Gang, deren Höhepunkt die Kodifizierung des Kirchenrechts bilden sollte. Dem Seelsorgebischof war die Erneuerung der Pastoral, der Seminarbildung und des Katechismusunterrichts ein Anliegen. Die eucharistische Bewegung förderte er, indem er zu häufigem Kommunionempfang und zur Frühkommunion der Kinder ermunterte. Gerade in den geschlossenen katholischen Gebieten hatten es diese Initiativen nicht leicht, sich gegen die Macht der Tradition und Gewohnheit durchzusetzen. Auf der anderen Seite steht der fast manische Kampf des Papstes und mancher seiner Mitarbeiter gegen ein als „Modernismus“ bezeichnetes abstraktes System von wirklichen oder angeblichen Abweichungen von der kirchlichen Lehre. Im Hintergrund stand der Reformkatholizismus, der sich um eine Versöhnung von Kirche und Kultur bemühte. Die Ausprägungen waren in den einzelnen Ländern Europas sehr unterschiedlich. Mit unnachgiebiger Härte und mit Hilfe eines gut ausgebauten Spitzelsystems verfolgte der Heilige Stuhl jeden Versuch eines Ausbruchs aus dem „Turm“. Der Anti-Modernismus der katholischen Kirche mit seinen Verdächtigungen und seiner Defensivität gehört denn auch zum bis heute nachwirkenden Erbe des Pius-Papstes.

Die Jubiläumsinitiativen Pius' X.

Am 04. August 1903 war Giuseppe Sarto als Pius X. zum Papst gewählt worden. Nur wenige Wochen danach, am 08. September, setzte er die von seinem Vorgänger Leo XIII. kurz vor seinem Tod einberufene Kardinalskommission neu ein, um die Jubiläumsfeierlichkeiten des Immaculata-Dogmas vorzubereiten³. Der Papst zeigte sich überzeugt, dass in der gegenwärtigen Zeitenwende („in his temporum vicissitudinibus“) nur die Fürsprache Marias der Kirche zu Hilfe kommen könne. Die pessimistische Zeitdeutung des Papstes kommt verstärkt in dem mit einem Ablass versehenen Gebet zum Ausdruck, das der Jubiläumsvorbereitung beigegeben war:

„Die höllische Schlange, gegen die das Strafurteil im Anfang geschleudert wurde, hört nicht auf, die elenden Kinder Evas zu bekämpfen und ihnen Nachstellungen zu bereiten. [...] auf daß wir niemals den uns bereiteten Nachstellungen erliegen,

² Aubert, Roger, Einleitung, in: Aubert, Roger u. a. (Hrsg.), Die Kirche in der Gegenwart. Zweiter Halbband: Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstands (1878 bis 1914) (Handbuch der Kirchengeschichte. VI/2), Freiburg 1985, S. 391-405, 391.

³ Vgl. Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier 47 (1903), Nr. 15, 93. Dieser Kommission gehörten auch die beiden im Konklave unterlegenen Kandidaten Mariano Rampolla und Vincenzo Vannutelli an.

vielmehr sämtlich in den Hafen des Heiles gelangen, und daß mitten unter den vielen Gefahren die Kirche und die christliche Gesellschaft noch einmal anstimmen können den Triumphgesang der Befreiung, des Sieges und des Friedens.“⁴

Liturgisch sollte die Jubiläumsvorbereitung eine Unterstützung bekommen durch eine „Votivmesse von der Unbefleckten Empfängnis der seligsten Jungfrau und Mutter Gottes Maria“, die für den 08. jedes Monats bis zum Dezember 1904 genehmigt wurde⁵.

Der Grundtenor des Dogmenjubiläums wurde durch die am 02. Februar 1904 promulierte Enzyklika „Ad diem illum“ geprägt⁶. Pius X. erinnert darin zunächst an die von seinem Vorgänger vollzogene Dogmatisierung und sieht in ihr eine „einmütige Bezeugung der Liebe gegen die hehre Gottesmutter und gegen den Statthalter Jesu Christi“ (35). Er sieht sich ermutigt, nach 50 Jahren dieses Ereignisses zu gedenken und weist auf den Zusammenhang des Dogmas mit der kirchlichen Zentralisierung hin:

„denke man an das Vatikanische Konzil, welches so heilbringend in die Zeitverhältnisse eingriff; an die päpstliche Unfehlbarkeit, welche im rechten Augenblicke als Schutzwehr gegen die bald darnach hervorbrechenden Irrtümer definiert wurde; endlich an den neuen, vorher nie gekannten Liebesifer, der schon seit geraumer Zeit die Gläubigen aus allen Ständen und Nationen antreibt, dem Stellvertreter Christi persönlich in Rom ihre Huldigung darzubringen.“ (35-36)

Göttliche Bestätigung für das Mariendogma seien die Erscheinungen in Lourdes. Doch der Hauptgrund für die Feierlichkeiten, so Pius X., sei sein Wahlspruch „Alles in Christus erneuern“:

„Die Vermittlung Mariä⁷ ist ja bekanntlich der sicherste und leichteste Weg, um alle mit Christus zu vereinigen, und um durch ihn die vollkommene Gotteskindschaft zu erlangen, durch welche wir heilig und unbefleckt sind vor dem göttlichen Angesichte.“ (36)

Eine christologische Begründung liefert der Papst für die Marienverehrung. Wenn in der Bibel von Erlösung die Rede sei, werde immer auch Maria genannt. Die alttestamentlichen Vorbilder und Weissagungen fänden ihre Erfüllung in Christus und in Maria. Als Begleiterin ihres Sohnes könne sie auch am besten zu ihm hinführen.

„Da wir nun die lebendigmachende Kenntnis Christi durch Maria erlangen, so gewinnen wir gleichfalls durch Maria leichter jenes Leben, dessen Quelle und Ausgangspunkt Christus ist.“ (37)

⁴ Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier 47 (1903), Nr. 15, 94.

⁵ Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier 47 (1903), Nr. 15, 94-95.

⁶ Lateinischer Text in: Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier 48 (1904), Nr. 3, 23-30; deutsche Übersetzung in: Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier 48 (1904), Nr. 4, 35-42.

⁷ Im lateinischen Original: „per Mariam“.

Als Glieder des mystischen Leibes Christi haben auch die Christen insgesamt Maria zur Mutter. Mit ihrem Sohn verbindet sie „eine ununterbrochene Gemeinschaft des Lebens und der Leiden“ (37). Deshalb sei sie auch mitbeteiligt bei der Ausspendung der Gnaden. Ohne das Wort von der Gnadenvermittlung zu gebrauchen, spricht der Papst Maria inhaltlich diese Aufgabe zu:

„Keineswegs also schreiben wir Maria die Kraft zu, die Gnade zu bewirken; diese Kraft besitzt Gott allein. Weil aber Maria durch ihre Heiligkeit und ihre innige Verbindung mit Christus alle anderen überragt und weil sie von Christus als Gehülfin bei der Ausführung des Erlösungswerkes auserkoren worden ist, darum hat sie in gewissem Sinne mitverdient, was Christus uns im wahren und eigentlichen Sinne verdient hat, und darum ist sie in erster Linie beteiligt bei der Ausspendung der Gnaden.“ (38)

Weil Maria „beständige Begleiterin Jesu“ (38) war, sei es nicht angemessen, sie unberücksichtigt sein zu lassen. Das sei auch der Sinn der angezielten Feierlichkeiten. Die Verehrung Marias solle „zur treuen Beobachtung der Gebote ihres göttlichen Sohnes“ (39), zur „Lebensbesserung“ (39) führen. Die Verbindung zum Dogma stellte der Papst mit dem Gedanken her, dass der Gegensatz zwischen Sünde und Gott es notwendig gemacht habe, Maria vor dem Makel der Erbsünde zu bewahren. Um angesichts der Größe Jesu nicht zu verzweifeln, sei Maria diejenige, welche der menschlichen „Armseligkeit“ (39) eher entspreche. Ihre Tugenden, als die der Papst die göttlichen Tugenden von Glaube, Hoffnung und Gottes- und Nächstenliebe nennt, gelte es nachzuahmen.

Warum gerade jetzt das Immaculata-Dogma gefeiert werden solle, noch dazu in Form eines außerordentlichen Jubiläumsjahres, ausgestattet mit feierlichen Ablässen, begründete Papst Pius X. mit theologischen und gesellschaftlichen Entwicklungen. Die historisch-kritische Exegese griff er ebenso an wie eine rationalistische und materialistische Mentalität, die dem Christentum den Wahrheitsanspruch verweigere. Politische Anarchie werde durch die Unterordnung von Wille und Verstand unter die kirchliche Hierarchie überwunden.

„Und in der Tat, welches sind die verkehrten Grundsätze, welche die Feinde des Glaubens überall verkünden, und wodurch sie den Glauben selbst bei vielen erschüttern? Sie leugnen den Sündenfall des Menschen und den Verlust seines ursprünglichen Gnadenstandes. Und so kommen sie dazu, daß sie die Erbsünde eine Fabel nennen und ihre schlimmen Folgen, die darin bestehen, daß der Mensch in der Sünde geboren wurde und so die ganze Menschheit dem Verderben preisgegeben ist, daß die Sünde in die Welt gekommen ist und deshalb ein Erlöser notwendig war, in das Reich der Dichtung verweisen. Nimmt man aber dieses an, so ist es klar, daß dann für Christus, für die Kirche, für die Gnade und für eine übernatürliche Heilsordnung kein Platz mehr übrig ist. Dadurch wird aber das ganze Gebäude des Glaubens untergraben. – Wenn aber die Menschen an die unbefleckte Empfängnis der seligsten Jungfrau Maria glauben und diesen Glauben offen bekennen, dann müssen sie auch die Erbsünde, die Erlösung durch Christus, das Evangelium, die Kirche und das Gesetz der Leiden annehmen. Dadurch fällt der Rationalismus und

Materialismus in seinem Wesen zusammen und dem Christentum bleibt der Ruhm, Wächter und Hüter der Wahrheit zu sein. – Noch ein verderbliches Mittel gebrauchen alle Feinde des Glaubens, um den Glauben in den Herzen zu Grunde zu richten. Sie versagen nämlich der Kirche und überhaupt jeder Gewalt die schuldige Erfurcht [sic!] und Unterwürfigkeit und fordern laut hierzu auf. Solche Grundsätze verfolgt der Anarchismus, den man als eins der größten Uebel für die natürliche und übernatürliche Ordnung bezeichnen kann. Aber auch diese für den Staat und die Kirche verderbenbringende Irrung wird durch den Glaubenssatz der unbefleckten Empfängnis getroffen. Denn durch denselben werden wir angehalten, der Kirche nicht nur die Macht über unsern Willen, sondern auch über unsern Verstand einzuräumen“ (40).

In diesen Worten wird deutlich, dass die Feier des Immaculata-Dogmas für Pius X. nicht nur ein religiöses Ereignis sein sollte, sondern eine Kampfansage darstellte gegen inner- und außerkirchliche Widerstände. Die Undifferenziertheit der „Feindbeschreibungen“ macht es leicht, beliebige theologische Richtungen damit zu identifizieren. Sie macht es gleichzeitig schwer, konkrete Personen zu benennen, wenn auch durch die Nennung der Exegese das kurz zuvor erschienene Buch von Alfred Loisy gemeint sein dürfte, der 1907 wegen seiner Schrift „L'Évangile et l'Église“ exkommuniziert werden sollte. Im politischen Feld („Anarchismus“) reicht die Palette der möglichen Adressaten vom italienischen Staat über die französische Regierung, unter deren Regie 1904/1905 die Gesetze gegen die religiösen Orden und für die Trennung von Kirche und Staat vorbereitet wurden, bis zu den sich selbst als solche bezeichnenden Anarchisten, die eine Revolution im zaristischen Russland vorbereiteten. Auf jeden Fall ist die theologische und gesellschaftliche Instrumentalisierung des Ereignisses in der Enzyklika des Papstes deutlich verankert.

Die Rezeption in der deutschen Kirche

Die Initiative des Papstes zur Feier eines außerordentlichen Jubiläums machte es erforderlich, dass in den Teilkirchen darauf reagiert wurde. Für die Diözese Trier beispielsweise ordnete Bischof Michael Felix Korum eine Verlesung des päpstlichen Rundschreibens an zwei oder drei Sonntagen nach Ostern an. Vom vierten Sonntag nach Ostern bis zum ersten Adventssonntag sollte das Jubiläum dauern, wobei Schwerpunkte auf den Monaten Mai, Oktober und November lagen. Die Gewinnung des Jubiläumsablasses war mit den gewöhnlichen Bedingungen wie in den Heiligen Jahren verbunden; er konnte durch dreimaligen Besuch des Doms oder der Pfarrkirche gewonnen werden. Die mit dem Jubiläum verbundenen kirchenpolitischen Intentionen wurden aufgegriffen, indem die Gläubigen aufgefordert wurden,

„bei diesem Besuche eine Zeitlang um die Freiheit und Erhöhung der heiligen Kirche und des heiligen Stuhles, das Aufhören der Irrtümer und die Bekehrung der

Irrgläubigen, die Eintracht unter den christlichen Fürsten und den Frieden und die Einigkeit des gläubigen Volkes nach der Meinung des heiligen Vaters zu beten“⁸.

Zum Ende des Jubiläumsjahrs griff ein Hirtenbrief der deutschen Bischöfe dieses päpstliche Anliegen auf⁹. Anders und doch wieder ähnlich dem Rundschreiben Pius', gingen die Bischöfe in einem ersten Teil auf die biblischen Motive ein, die zur Begründung für das Immaculata-Dogma angeführt wurden. Proto-Evangelium und Verkündigung an Maria, Stellen aus dem Hohenlied, aber auch Zitate kirchlicher Schriftsteller wie Augustinus und Ephrem dem Syrer wurden herangezogen, um die Heiligung Marias darzulegen:

„Maria aber ist ihrem ganzen Berufe und Wesen nach nicht nur das auserlesenste aller Kinder des ewigen Vaters, sondern wahre und wirkliche Mutter seines eingeborenen, menschgewordenen Sohnes. So ergibt sich denn mit Folgerichtigkeit aus ihrer erhabenen Stellung und Würde jene Sündenfreiheit und jenes Maß der Gnade, vor der der Erzengel Gabriel in Ehrfurcht sich beugte.“ (86)

So liege zwar der einzige Grund für den Gnadenvorzug Marias in ihrer Gottesmatterschaft. Doch auch die deutschen Bischöfe griffen die Anliegen des Papstes auf und aktualisierten die Botschaft des Dogmas:

„Was in unseren Zeiten notwendig ist, das sind erstens das offene Bekenntnis der Gottheit Christi, zweitens die Pflicht des Strebens nach makelloser Reinheit als Ziel alles sittlichen Lebens, und drittens die Pflege der Herzensreinheit als Quelle der Heiligung auch für das Familienleben.“ (87)

In sehr allgemein gehaltenen Befürchtungen denunzierten die Bischöfe Tendenzen zur Leugnung der Gottheit Christi. Sie gaben dem Mariendogma „eine hohe Bedeutung im Aufbau der religiösen Wahrheiten“ (87). Ihre Zeitanalyse stellten sie unter das Stigma der „Sünde“, ohne jedoch konkrete Tendenzen kultureller Strömungen und Wandlungen namhaft zu machen. Ebenso geschah es mit der dritten Befürchtung, die Familie sei angegriffen. So schließen die Bischöfe denn auch mit der Äußerung zuversichtlichen Vertrauens auf die Gottesmutter:

„Je mannigfaltiger die Gefahren, je heftiger die Stürme sind, denen die Kirche, das Schifflein Petri, auf dem Meere der zeitlichen Wandlungen ausgesetzt ist, desto vertrauensvoller wollen wir mit dem obersten Hirten, mit dem Steuermann des Schiffes emporblicken zum freundlich leuchtenden Meeresstern, zu Maria; desto treuer wollen wir mit ihr zu ihrem göttlichem Sohne halten; desto inniger Hand und Herz zu ihr und mit ihr zum Throne des Lammes erheben.“ (88-89)

Immakulata als Thema theologischer Zeitschriften

Dass sich die Bischöfe mit dem doppelten Programm des Papstes in theologischer und kirchenpolitischer Hinsicht identifizierten, braucht nicht zu verwundern.

⁸ Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier 48 (1904), Nr. 4, 43.

⁹ Vgl. Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier 48 (1904), Nr. 9, 85-89.

Doch wie stand es mit der deutschen Theologie? Fünfzig Jahre zuvor waren die kritischen Stimmen deutlich hörbar gewesen. Ein Blick in einige Zeitschriften soll die Meinungen sortieren.

Mehrere Artikel widmete die Trierer Zeitschrift „Pastor bonus“ dem Immaculata-Thema. Ein historisch-volkskundlicher Beitrag behandelte die Immaculata-Verehrung im Rheinland¹⁰. Mit Material franziskanischer Provenienz beleuchtete der Franziskaner Patricius Schlager die Bedeutung von Johannes Duns Scotus für die Verbreitung der Verehrung. Seit 1500 begegneten Bruderschaften zur Unbefleckten Empfängnis, die um die Mitte des 17. Jahrhunderts der römischen Erzbruderschaft an der Kirche Aracoeli aggregiert wurden. Schlager referierte die unterschiedliche Haltung der Franziskaner und Dominikaner sowie der Universitäten zur Immaculata-Lehre und schloss mit dem Hinweis auf eine Blütezeit der Verehrung während der Pestjahre nach dem Dreißigjährigen Krieg. Im gleichen Jahrgang der Trierer Zeitschrift wurden die historischen Hinweise durch die Beschreibung einer Missale-Illustration aus dem Jahr 1540 ergänzt¹¹.

Auch im folgenden Jahrgang waren es zunächst wieder historische Erwägungen, die den Lesern zur Aufmerksamkeit empfohlen wurden. Der Franziskaner Eberhard Braun stellte die Verteidigungsschrift eines sonst unbekanntem Autors aus dem 15. Jahrhundert mit Namen Dominikus Bollandus vor, der die Konvergenzargumente für die Glaubenslehre der Immaculata zusammenfasste¹². Liturgiegeschichtlich lasse sich, so eine Notiz in der Zeitschrift, nachweisen, dass es eine alte Tradition der Verehrung der Unbefleckten Empfängnis in der Trierer Diözese gebe¹³.

Während die in „Pastor bonus“ versammelten Artikel die historische Verankerung der Immaculata-Verehrung vor allem aus der Sicht des am stärksten mit der Förderung verbundenen Ordens der Franziskaner zu unterstreichen suchten, waren es in zwei weiteren Zeitschriften Jesuiten, die sich dem Thema widmeten.

Die Innsbrucker „Zeitschrift für katholische Theologie“ ging das Thema von der exegetischen Perspektive an. Ein „hoher, eminent biblischer Gedanke“¹⁴ sei es, wenn Papst Pius X. von der Wiederherstellung des ursprünglichen Zustands der Welt in Jesus und Maria spreche. Davon angeregt, erörterte Matthias Flunk Gen 3,15. Nach den exegetischen Schritten der Textüberlieferung, der Textkritik und der

¹⁰ Schlager, Patricius, Verehrung der 'Unbefleckten Empfängnis' in den Rheinlanden, in: Pastor bonus 16 (1903/1904), 352-359.

¹¹ Kleinschmidt, Beda, Ein altes Missalebild der unbefleckt Empfangenen, in: Pastor bonus 16 (1903/1904), 371-373.

¹² Braun, Eberhard, Ein Verteidiger der unbefleckten Empfängnis aus dem 15. Jahrhundert, in: Pastor bonus 17 (1904/1905), 14-19.

¹³ Vgl. Pastor bonus 17 (1904/1905), 37-38.

¹⁴ Flunk, Matthias, Das Protoevangelium (Gen. 3,15) und seine Beziehung zum Dogma der unbefleckten Empfängnis Marias, in: Zeitschrift für katholische Theologie 28 (1904), 641-671, 641.

Übersetzungsfrage¹⁵ mit einer ausführlichen Begründung der philologischen Rechtfertigung diskutierte der Autor die unter den Bibelwissenschaftlern vertretenen Auffassungen, wer mit dem „Weib“ gemeint sei. Auf Evas bezögen die Aussage eine Reihe von katholischen Exegeten und „gläubigen Protestanten“¹⁶; an Maria attribuierten die Stelle die meisten Dogmatiker und auch der Papst; eine Mittelposition, welche die Stelle auf Eva dem Wortsinn nach, auf Maria „im vorbildlichen Sinne“¹⁷ bezögen, favorisierten einige wenige katholische Theologen.

„Von all diesen Auffassungen, die im dritten Kapitel der Genesis die Erzählung einer wirklichen Geschichte annehmen und voraussetzen, kann nur die an zweiter Stelle angeführte Auffassung als richtig und sinngemäß bezeichnet werden.“¹⁸

Diese Position begründet Flunk aus konsequent christologischer Deutung des Alten Testaments. Für das Dogma der Unbefleckten Empfängnis sei die dreifache Kennzeichnung der Frau wichtig: „durch die Feindschaft gegen den Satan, durch die mütterliche Stellung zum Schlangentreter, durch den gottgewollten Parallelismus zwischen Sündenfall und Sündenerlösung oder den Charakter der zweiten Eva“¹⁹. Programmatisch kann Flunk seinen Beitrag mit den Worten schließen:

„Das Protoevangelium ist das Programm Gottes zur Erlösung der Welt. [...] Das Protoevangelium ist die erste messianische Weissagung und man möchte je länger je lieber sagen, in ihm sei die ganze Christologie und Mariologie wie in einem Kerne eingeschlossen, und was die Prophetien späterer Jahrhunderte über das Weib, die Jungfrau-Mutter, oder über den Sohn, den Sieger, in seiner Erniedrigung und Erhöhung bringen, sind eigentlich nur Entfaltung des im Protoevangelium offen oder verschleiert Niedergelegten, nur nähere Bestimmungen der allgemeinen Lineamente.“²⁰

Die zweite, in der Begründung des Immaculata-Dogmas typologisch auf Maria angewendete Perikope der Heiligen Schrift (Offb 12,1), ist Gegenstand eines weiteren Artikels in derselben Zeitschrift. Der Ausgangspunkt des Autors, Leopold Fonck, war die Art der biblischen Auslegung. Eine typologische Exegese war um die Jahrhundertwende durchaus üblich. Ein von ihm angeführtes Zitat aus der „Evangelischen Kirchenzeitung“ macht deutlich, dass zwar die wissenschaftliche protestantische Exegese einer solchen Schriftinterpretation ablehnend gegenüber standen, diese in der gemeindlichen Praxis und in Erweckungskreisen jedoch einen festen Platz hatte:

¹⁵ Flunk favorisiert folgende Übersetzung: „Und Feindschaft (und was für eine!) werde ich setzen zwischen dir und einem Weibe und zwischen deinem Samen und ihrem Samen; Er da wird dich zerschellen bezüglich des Kopfes und du wirst ihn zerschellen bezüglich der Ferse.“ – Flunk, Protoevangelium a.a.O., 646.

¹⁶ Flunk, Protoevangelium a.a.O., 653-654.

¹⁷ Flunk, Protoevangelium a.a.O., 654.

¹⁸ Flunk, Protoevangelium a.a.O., 655.

¹⁹ Flunk, Protoevangelium a.a.O., 667.

²⁰ Flunk, Protoevangelium a.a.O., 671.

„... Interessant ist, wie das päpstliche Rundschreiben biblische Belegstellen zur Verherrlichung Marias heranzieht ... Am kühnsten aber dürfte die Auslegung von der Stelle Offb. Joh. 12,1 ff. sein ... Diese Auslegung erscheint uns wunderbar, aber die Art, wie gewisse Gemeinschaftskreise und wie die Ritschlsche Sekte die Bibel ‘auslegen’, ist auch nicht viel anders“.²¹

Diese Kritik nahm Fonck zum Anlass, die Verwendung von Offb 12,1ff. im Rundschreiben Pius‘ X. zu beleuchten. Zunächst handle es sich nicht um eine Auslegung, „sondern bloß um eine Anwendung derselben, welche ihren ursprünglichen und literalen Sinn völlig unberührt läßt“²². Die Mehrzahl der Exegeten bezöge die Stelle wohl auf die Kirche, andere auf Maria. Neuerdings verstünden einige „die Worte zunächst von der glorreichen Gottesmutter und betrachten diese dann als Sinnbild der heiligen Kirche“²³. Fonck kann resümieren: „Auch wenn wir daher die Stelle zunächst von der Kirche verstehen, dürfen wir sie doch in besonderer Weise auf Maria anwenden.“²⁴. Der Bezug auf die Immaculata Conceptio durch den Papst geschah nach Fonck, „um die Herrlichkeit derjenigen, welche wir als die Unbefleckt Empfangene verehren, und ihr Verhältnis zu ihren geistlichen Kindern zu schildern“²⁵. Doch in der „mystischen Anwendung der einzelnen Züge des Bildes“²⁶ zeige sich auch die Bedeutung der Mariengestalt für die Bewältigung der Zeitsituation.

„Gegenüber dem wachsenden Unglauben ist die Unbefleckt Empfangene vor allem ein großes Wahrzeichen unseres Glaubens: das Geheimnis erinnert uns an die Hauptwahrheiten des Glaubens, die Erbsünde, die Würde und Macht des Erlösers, der ein so herrliches Haus sich erbaut, den Wert der Gnade und die Würde einer reinen Seele; es fordert auch das offene Bekenntnis dieses Glaubens und fördert und stärkt alle in diesem Bekenntnis durch die großartigen und unleugbaren Wunderwerke, die Gott der Herr zur Verherrlichung dieses Vorzuges seiner gebenedeiten Mutter gerade in unseren Tagen hat wirken wollen.“²⁷

Die Beiträge in der Zeitschrift „Stimmen aus Maria Laach“ boten, gleichwohl auch sie von Jesuiten verfasst waren, wieder andere Akzente. Hier wurde der Volksschriftsteller Moritz Meschler aufgeboten, um das Thema zu behandeln. Die Festfeier zu Ehren der Immaculata, welche die Katholiken, „ein glückliches, festfreudiges Volk“²⁸, im Begriff seien zu begehen, sollte einer Erneuerung der „Glaub-

²¹ Evangelische Kirchenzeitung, 27. März 1904, zit. nach: Fonck, Leopold, Das sonnenumglänzte und sternbekränzte Weib in der Apokalypse, in: Zeitschrift für katholische Theologie 28 (1904), 672-681, 672.

²² Fonck, Weib a.a.O., 673.

²³ Fonck, Weib a.a.O., 675.

²⁴ Fonck, Weib a.a.O., 677.

²⁵ Fonck, Weib a.a.O., 678.

²⁶ Fonck, Weib a.a.O., 680.

²⁷ Fonck, Weib a.a.O., 681.

²⁸ Meschler, Moritz, Zum Jubeljahr der Unbefleckten, in: Stimmen aus Maria Laach 67 (1904), 1-23, 1.

benserklärung vor 50 Jahren²⁹ dienen. Meschler beleuchtet in seinem Artikel zunächst die Inhalte des Dogmas, das „negativ den Ausschluß der Erbsünde und Schuld, positiv den Einschluß und Besitz der heiligmachenden Gnade³⁰ bedeute. Es handele sich um ein Privileg, weil sich die Erlösung „hier nicht reinigend und befreiend, sondern behütend und bewahrend³¹ erweise. Weil die einzelnen Glaubenswahrheiten einen inneren Zusammenhang aufwiesen, gehe es auch bei der Unbefleckten Empfängnis um die Verherrlichung Gottes, an der „statt der Strafe Begnadigung³² ergangen sei. Im Sinn einer Privilegienmariologie sah Meschler, dass bei Maria die Ausnahme zur Regel geworden sei, und fragte: „Wäre nun ein Lebensbeginn mit Sünde und Befleckung, wie er allen zu teil wird, nicht eine Ausnahme von dieser erhabenen Regel bei Maria?“³³ Es sind Konvenienzgründe, nach denen die Immaculata Conceptio begründet wird. Die eigentliche Begründung für das Immaculata-Dogma liege aber in der christologischen Orientierung:

„Sie auch ist durch Jesus erlöst worden. Das ist der Sinn der Bulle Pius' IX., wenn sie sagt, Maria sei in Voraussetzung und Kraft der Verdienste Jesu der Erbsünde entgangen. Wie Christus von Urbeginn als Erlöser vorhergesehen und bestimmt war, so Maria als Mutter dieses Erlösers und als solche hatte sie mit Recht einen ganz besondern, ehrenvollen Anteil an der Wirkung des Erlöserblutes, das der Gottmensch aus ihr annahm.“³⁴

Bei Maria habe sich die Erlösung „nicht heilend, reinigend, herstellend und befreiend, sondern behütend, schützend und bewahrend³⁵ vollzogen. Die Heiligung Marias sei, so Meschler weiter, auch das größte Werk des Heiligen Geistes gewesen. Meschler bekennt sich deshalb auch zu dem Grundsatz „potuit, decuit, ergo fecit“.

Für Maria selbst sei ihre Begnadigung „die Vorbedingung und das Fundament ihrer ganzen Größe³⁶“:

„Die Größe und Herrlichkeit Marias bildet erstens ihre Heiligkeit, dann die Gesamtheit ihrer Privilegien oder Ehrenvorzüge, drittens die göttliche Mutterschaft und endlich ihre Macht, uns zu helfen und beizuspringen.“³⁷

Und schließlich, so Meschler, sei das Immaculata-Geheimnis auch ein Schatz für Kirche und Welt. An seiner Geschichte werde die Glaubensentwicklung exemplifiziert. Durch die Dogmatisierung sei die „Einheit und Unwandelbarkeit des Glau-

²⁹ Meschler, Jubeljahr a.a.O., 2.

³⁰ Meschler, Jubeljahr a.a.O., 2-3.

³¹ Meschler, Jubeljahr a.a.O., 3.

³² Meschler, Jubeljahr a.a.O., 5.

³³ Meschler, Jubeljahr a.a.O., 5.

³⁴ Meschler, Jubeljahr a.a.O., 6.

³⁵ Meschler, Jubeljahr a.a.O., 6-7.

³⁶ Meschler, Jubeljahr a.a.O., 9.

³⁷ Meschler, Jubeljahr a.a.O., 9-10.

bens³⁸ offenbar geworden. Zum ersten Mal habe der Papst „sein Urteil ohne Beisein und Mitwirken einer allgemeinen Kirchenversammlung“, „aus der eigenen persönlichen Machtvollkommenheit“³⁹, gesprochen. Inhaltlich gehe es um die Bekräftigung der übernatürlichen Ordnung, um Sündenfall und Erbsünde, um die Erlösung durch Christus und um den gemeinsamen Menschheitsursprung aus Adam. Meschler betont vehement die Aktualität dieser vierfachen Botschaft:

„Und gerade diese vier Wahrheiten sind es, deren Verkündigung und Einschränkung der heutigen Welt so not tut. Oder was ist denn der Geist der sog. modernen Ideen, des modernen Fortschritts und der modernen Kultur als Naturalismus, Rationalismus und Materialismus und eine Eigensucht bis zum Hasse alles ändern, ein Geist, der alle übernatürliche Wahrheit leugnet, ein Geist, viel schlimmer als jede einzelne Ketzerei, weil er die Ausbündigkeit alles gottabgewandten und gottfeindlichen Sinnes ist.“⁴⁰

„Nun sehen wir aber gerade in unsern Tagen die traurige Saat erschreckender Selbstsucht, des Neides und Hasses, ja des grundsätzlichen und organisierten und verbündeten Klassen- und Rassenhasses um uns wie nie in einer anderen Zeit aufsprießen. Wer kennt nicht den Nationalismus und Sozialismus, diese neueste Ausgeburt des Menschenmörders von Anbeginn (Jo 8,44), das unheimliche Schreckenszeichen unserer Tage?“⁴¹

Für seine Weitsicht lobt der Autor den Papst. Das 19. Jahrhundert sei viel besser zu Ende gegangen, als es begonnen habe. Das solle sich in der Festfeier fortsetzen. Mit Pathos schließt Meschler seinen Artikel:

„Möge die Sonne des künftigen 8. Dezember auch die stille Gruft des guten Pius im Campo Verano mit Strahlen der Festfreude verklären und zur Mehrung seiner Himmelsfreude in die selige Ewigkeit hinüberspielen, wo sich Feste viel herrlicher feiern als hier; ja möge sie die Himmelseligkeit aller erhöhen, die sich vor einem Halbjahrhundert an der Ehre der Gottesmutter erfreut, ja aller, die ehemals und zu allen Zeiten ihre Kräfte aufgeboren haben, Maria die Krone einer unbefleckten Königin zu sichern. Möge der Tag dem neuen Pius, dem Erben des Thrones und der Tugenden des neunten Pius, wie er seinen glorreichen Regierungsantritt verklärt, so auch die Folge seiner Herrlichkeit mit der Fülle des Segens, des Schutzes, des Sieges und der Freude begleiten immerfort!“⁴²

Auf einen letzten kleinen Artikel sei noch hingewiesen, der das Immaculata-Thema aus einer anderen Perspektive angeht. Er findet sich in der Kulturzeitschrift „Hochland“ unter der Überschrift „Religionsgeschichte“. Der Autor, der Münchener Benediktiner Odilo Rottmanner, versucht, falsche Vorstellungen zu klären – etwa, dass „unbefleckte Empfängnis“ mit „jungfräulicher Geburt“ gleichzusetzen sei. Bei

³⁸ Meschler, Jubeljahr a.a.O., 15.

³⁹ Meschler, Jubeljahr a.a.O., 16.

⁴⁰ Meschler, Jubeljahr a.a.O., 17.

⁴¹ Meschler, Jubeljahr a.a.O., 18.

⁴² Meschler, Jubeljahr a.a.O., 22.

der Darlegung der positiven Lehrentwicklung geht Rottmanner deutlich kritischer vor als die Autoren der anderen Artikel. Panegyrik ist ihm fremd. Dennoch kommt er am Ende zu der zustimmenden, wenn auch zurückhaltenden Wertung:

„Wenn endlich das Evangelium selbst sich nirgends deutlich über die immaculata conceptio ausspricht, so wird doch dem eifrigen Betrachter des Lebens der heiligen Jungfrau, wie es uns insbesondere der Evangelist Lukas gemalt hat, der Gedanke sympathisch sein, daß das innere Leben Mariä von allem Anfang an unge-
trübt, über jede Art ‘erblicher Belastung’ erhaben gewesen sei.“⁴³

Zusammenfassung

Was ist der Ertrag dieses Rundgangs durch die Feier eines Jubiläums vor 100 Jahren?

Unmittelbar nach seinem Regierungsantritt greift Papst Pius X. den Wunsch seines Vorgängers auf, die 50 Jahre seit der Dogmatisierung der Immaculata conceptio durch ein außerordentliches Jubiläum zu feiern. Diese Initiative steht im engen Zusammenhang mit dem Programm des neuen Pontifex, „alles in Christus zu erneuern“.

Dahinter verbirgt sich zunächst ein spirituelles und theologisches Anliegen. Der Seelsorger Pius X. möchte mit Hilfe der Marienverehrung die Vitalität der Kirche erhöhen. Im Sinne des liturgischen Reformprogramms des Papstes geschieht das durch die Einführung einer speziellen Votivmesse. Sein Rundschreiben zum Jubiläumsjahr legt in Kurzform die Begründungen des Dogmas dar.

Diese Aspekte werden in den theologischen Zeitschriften aufgegriffen. Mit viel Akribie wird die Feier der Unbefleckten Empfängnis Marias aus Liturgie und Volksfrömmigkeit hergeleitet. Die exegetischen Grundlagen werden in konstruktiver Auseinandersetzung mit katholischen und evangelischen Positionen erörtert. In klassischer Argumentationsweise werden die systematischen Zusammenhänge des Dogmas erläutert. Es zeigen sich freilich deutliche Unterschiede unter den Autoren, die sich aus der Ordenszugehörigkeit ergeben. Während die franziskanischen Autoren eher die Verankerung des Dogmas in der Tradition und der Verehrung des Volkes betonen, legen die jesuitischen Autoren Wert auf eine saubere exegetische und theologische Begründung. Um diese geht es auch dem Benediktiner Rottmanner, dessen innere Distanz zum Dogma allerdings im Unterschied zu den Jesuiten deutlich wahrzunehmen ist. Die Artikel zum Dogmenjubiläum werden auf diese Weise zu Indikatoren unterschiedlicher Strömungen im deutschen Katholizismus.

Dass diese Pluralität für den Papst und die Bischöfe eher bedrohlich wirkte, wird in ihren Rundschreiben überdeutlich betont. Das Immaculata-Dogma setzten sie in Relation zu gesellschaftlichen Tendenzen, die sie unter „Sünde“ subsummierten. Rationalismus, Materialismus, Sozialismus und andere denunziatorische Zusam-

⁴³ Rottmanner, Odilo, Zu einem Jubiläum. Religionsgeschichte, in: Hochland 2 (1904), 369-370, 474.

menfassungen geistesgeschichtlicher Entwicklungen werden als Feindbilder beschworen. Das gleiche geschieht mit theologischen Ansätzen, die sich um eine Ausweitung der exegetischen Forschung bemühen und eine Unterscheidung zwischen der Präsentation wissenschaftlicher Ergebnisse und ihrer Vermittlung in die kirchliche Öffentlichkeit hinein machen wollen. Doch es bleibt bei vagen Andeutungen. Namen werden nicht genannt. Das gilt gleichermaßen für inner- und außerkirchliche „Gegner“. In den Rundschreiben Papst Pius' X. und dem Hirten schreiben der deutschen Bischöfe zum Immaculata-Jubiläum kündigten sich somit die antimodernistischen Auseinandersetzungen der folgenden Jahre bereits an. Die Feier der „Schlangenzertreterin“ und Gottesmutter Maria diente der Vorbereitung auf den Kampf gegen den als teuflische Einflüsterung verstandenen Reformkatholizismus. Die Jubiläumsfeier der Immaculata wurde kirchenpolitisch instrumentalisiert.

M. Aloisia Levermann / Markus Schulze

Mariologie im 20. Jahrhundert

Zum Gespräch zwischen Heinrich Maria Köster SAC und Karl Rahner SJ über Marias Stellung in der Heilsgeschichte

Vortrag von Sr. M. Aloisia Levermann, Schönstätter Marienschwester und Doktorandin in Dogmatik, und P. Dr. Markus Schulze SAC, Dozent für Dogmatik, anlässlich der 150-Jahrfeier der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Marias und des Hochschulfestes der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Pallottiner in Vallendar am 08. Dezember 2004. Abschnitt 1,2 und 5 sind erarbeitet von Markus Schulze, 3,4 und 6 von M. Aloisia Levermann.

1. Das eine Thema und die verschiedenen Anlässe

Zwei große Anlässe zur Erinnerung verknüpfen sich mit dem Jahr 2004: vor 150 Jahren, also 1854, wurde von Papst Pius IX. die Überzeugung von der Unbefleckten Empfängnis Mariens zum Dogma erhoben; vor 100 Jahren, also 1904, wurde der große Dogmatiker Karl Rahner geboren. Einem großen Dogma und einem großen Dogmatiker gegenüber besteht also am heutigen Tag unsere Erinnerungspflicht.

Maria, die Gottesmutter, soll in einer ihrer leuchtendsten Qualitäten vor unserem inneren Auge deutlich werden, gleichzeitig soll eine der bedeutendsten Leuchten der katholischen Theologie gewürdigt werden.

Wie soll nun eine Pallottiner-Hochschule diesen beiden Erinnerungspflichten am einen und selben Anlass Genüge tun? Wohl am besten dadurch, dass sie sich auf eine Persönlichkeit besinnt, die als langjähriges Mitglied des Lehrkörpers dieser Hochschule zu beiden Jubiläumsgestalten, zu Maria und zu Rahner, in qualifizierter Beziehung stand: auf Pater Heinrich Maria Köster, der in seiner Eigenschaft als Dogmatikprofessor hier in Schönstatt/Vallendar ein gut Teil seiner geistigen Kraft eingesetzt hat, um die Gestalt Mariens in ihrer heilsgeschichtlichen und theologischen Bedeutung tiefer zu verstehen, aber gerade als marianischer Theologe in eine intensive Auseinandersetzung mit dem oben genannten Karl Rahner geriet, der in einer mariologischen Grundfrage eine von Pater Köster abweichende Position entwickelt hat.

Pater Heinrich Maria Köster, als Marien-Denker und Karl-Rahner-Gesprächspartner, soll uns helfen, dem Doppel-Jubiläum „150 Jahre Dogma von der Immaculata Conceptio“ und „100 Jahre Karl Rahner“ feiernd gerecht zu werden.

Wer aber war dieser Karl Rahner, um dessen Stimme kein heutiger Theologie-Treibender mehr herumkommt, und mit welchem sich „in mariologicis“ so intensiv auseinander zu setzen Pater Köster Veranlassung fand?

2. Wer war Pater Karl Rahner?

Karl Rahner trat mit 18 Jahren in den Jesuitenorden ein und hielt ihm bis zu seinem Tod die Treue. Zwischen diesen beiden Jahren – dem Eintrittsjahr 1922 und dem Todesjahr 1984 – liegt ein strenges und konsequentes Jesuitenleben, in seinen Quellen geprägt vom anforderungsreichen Geist der Ignatianischen Exerzitien und von der profiliert intellektuellen, der Suarezianischen Tradition verpflichteten Ausbildung.

Wer aber dächte, diese konzentrierte Existenzweise mit den beiden Polen „Gebet“ und „Studium“ hätte aus Karl Rahner einen weltabgewandten Sonderling gemacht, sähe sich getäuscht. Das Gegenteil ist der Fall: dieser begabte Sohn eines Freiburger Gymnasiallehrers und einer Schwarzwälder Hausfrau steht vor uns als ein Denker, der neben der katholischen Schultradition Anregungen für seine geistige Arbeit vor allem aus der Gegenwart, dem Heute empfängt. Der unruhige Puls seiner Epoche hat in seinen Schriften als Philosoph und Dogmatiker mit unvergleichlicher Kraft durchgeschlagen.

Bei keinem katholischen Denker des 20. Jahrhunderts findet sich das Wort „Heute“ derart oft wie bei ihm. Ein kurzer Blick in die Liste seiner Publikationen erweist das: „Probleme der Christologie heute“, „Über die Möglichkeit des Glaubens heute“, „Der Mensch von heute und die Religion“, „Kleine Frage zum heutigen Pluralismus in der geistigen Situation der Katholiken“, „Gotteserfahrung heute“, „Häresien in der Kirche heute“, „Zum Verhältnis zwischen Theologie und heutigen Wissenschaften“.

In all diesen Arbeiten stellt sich Rahner der Tatsache, dass der zeitgenössische Mensch aufklärungs- und pluralismusbedingt sich selber viel mehr angelastet ist als die Menschen früherer Epochen: In Zeiten, in denen weltliche und kirchliche Autorität viel fragloser im Raum geistiger Werte standen, konnte man Gottes Autorität in Schöpfung und Erlösung, in Wort und Sakrament leichter plausibel machen als heute, wo auch das, was bislang als Gottes Wort galt, historisch-kritisch und religionswissenschaftlich nur allzu oft als Menschenwort und Menscheninterpretation entlarvt und damit seiner unbedingten, eben übermenschlich-göttlichen Bedeutung entkleidet wird. Der Mensch unserer Tage begegnet selbst in transzendentalen und spirituellen Zusammenhängen immer mehr sich selber: Was direkte Mitteilung vom Himmel und von Gott schien, erweist sich oft bei näherem Zusehen als menschliche Auslegung bestimmter Seiten der Wirklichkeit dieser Welt. So könnte man sagen: Der Mensch von heute ist – ob er will oder nicht – schicksalsverfügt anthropozentrisch, er wird sich selbst, auch in der Theologie, als bleibenden Referenzpunkt von These und Antithese, von Aussage und Kritik nicht los. Selbst dort, wo er fromm sich auf Gott hin übersteigen und wegschenken will, tut er es immer auch mit seinen, des Menschen, Mitteln. Bis ins Zentrum des Gottesbildes hinein ist er als Quelle von Entwürfen und Entscheidungen wirksam.

Vielen Denkern der katholischen Theologie des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erschien dieser aufklärungsbedingte Anthropozentrismus als Ka-

tastrophe: Im Glauben sollte der Mensch es doch mit Gott zu tun haben, und nicht wiederum – in anderer Perspektive – mit sich selber. Darum reagierten sie oft auf moderne Geistigkeit mit einer aggressiven Insistenz auf sog. „eindeutige Beweise“ der Göttlichkeit der christlichen Religion (Prophetien und Wunder) und einer oft ebenso aggressiven Betonung der Gehorsamspflicht des Menschen gegenüber der Autorität des sich offenbarenden Gottes.

Anderen Theologen aber leuchtete in diesem Phänomen auch eine ungeheure Chance auf, die Botschaft von Christus, dem MENSCH gewordenen Gott, neu zu sagen, unter anderen eben auch Rahner. Er sagte sich: Wenn doch sogar Gott sich in seiner Selbstmitteilung in Christus an den Menschen gebunden hat (eben durch die MENSCH-werdung), warum sollte der Theologe von heute den Ausgangspunkt seines Denkens nicht auch beim Menschen nehmen? Warum sollte er nicht das Vertrauen haben, dass er bei Gott ankommen könne, wenn er erst einmal sich ganz auf das Menschsein des Menschen und dessen moderne Dynamik einlässt?

Genau das hat Karl Rahner getan – und gerade so nie aus den Augen verloren, dass das Christentum, allem menschlichen Bemühen voraus, eine Grundgestalt des Heils und der Heilsvermittlung bereithält, auf die auch und gerade der autonome und selbstverantwortliche Denker der Neuzeit nicht ohne Schaden verzichten kann, einen gottverbundenen Menschen, der für Menschsein und Gottesbeziehung Maßstäbe setzt, die in ihrer Sinntiefe und Heilsbedeutsamkeit prinzipiell unüberholbar sind und bleiben: Christus. Gerade so ist Rahner der überragende Theologe geworden, als welcher er vor uns steht: als der, der denkerisch durchdringt und verantwortet nachweist, dass der Mensch Gott nicht verliert, wenn er seine eigene Freiheit und seine Eigenverantwortung ernst nimmt, und dass er umgekehrt Freiheit und Autonomie nicht verliert, wenn er sich Gott zuwendet, dass sich Freiheit und Hingabe an Gott nicht ausschließen, weil in Christus Gott und Mensch eins geworden sind.

Das ist – im Ansatz – Rahners Lösung, mit welcher er sowohl der Würde humaner Eigenständigkeit und der Würde der Glaubensgeheimnisse zugleich gerecht zu werden hoffte. Wie weit aber trug dieser Ansatz? Hat er vielleicht Sinndimensionen des Glaubens verkürzt? War er konfliktfrei durchzuführen – oder ist er im Verlauf seiner Durchführung auf neue Schwierigkeiten gestoßen?

Letzteres war der Fall – unter anderem eben in der Begegnung mit der Mariologie Pater Kösters, mit der wir nun vertraut gemacht werden sollen.

3. Wer war Pater H. M. Köster?

Sicher haben einige von Ihnen ihn noch persönlich kennen gelernt, war doch sein Leben bis zu seinem Tod im Jahr 1993 eng mit unserer Hochschule verknüpft.¹ Schon 1923 kam er als Elfjähriger hier ins Haus, in das damalige so genannte Stu-

¹ Zum Lebenslauf und der mariologischen Arbeit von H. M. Köster vgl. die Dokumentation von F. Courth: Heinrich Maria Köster: Marianum 55 (1993), 429-443.

dienheim der Pallottiner, und erhielt hier seine Gymnasialausbildung, bis er nach dem Abitur 1931 in die Gemeinschaft der Pallottiner eintrat.

Seine theologischen Studien führten ihn nach Limburg, Bonn und schließlich nach Münster, wo er 1940 bei Michael Schmaus promovierte. Kriegsbedingt übernimmt er dann zunächst verschiedene Aufgaben in der Seelsorge und gegen Ende des Krieges schlägt es ihn wieder ganz in unsere Nähe: er wird Kaplan in Vallendar / Niederwerth. Als unmittelbar nach dem Krieg, 1945, unsere Hochschule von Limburg nach Vallendar verlegt wird und der Studienbetrieb fortgesetzt werden kann, wird P. Köster Dozent für Dogmatik und Dogmengeschichte – eine Aufgabe, die er bis 1976, also gut 30 Jahre lang inne hat. Einige Jahre steht er der Hochschule auch als Rektor vor (1965-1974).

Der Mariologie gehörte zeitlebens sein ganz besonderes Interesse. Ursprünglich wollte er bereits über ein mariologisches Thema promovieren, doch war dies weder in Bonn möglich, noch bei Michael Schmaus in Münster, zu dem er eigens aus diesem Anliegen heraus gewechselt war. Sobald sich ihm aber die Möglichkeit zur eigenständigen wissenschaftlichen Arbeit bot – und zwar während des Krieges neben seinen Seelsorgsaufgaben – entstand sein mariologisches Hauptwerk „Die Magd des Herrn“, eine systematische Studie über die Gottesmutter, mit der sich P. Köster in die damals lebhaft diskutierte Stellung Marias im Heilsgeschehen einschaltete. 1945 fertig gestellt wurde das Buch zwei Jahre später in der ersten Auflage veröffentlicht.

„Der erste Entwurf zum Ganzen“ – so P. Köster im Vorwort – „liegt schon zehn Jahre zurück und erwuchs bereits aus der ersten Begegnung mit der Mariologie“. Was mag dabei mitgespielt haben? Sicher zum einen die wissenschaftlichen Auseinandersetzungen, die er in seiner Studienzeit aufnehmen konnte und das Ringen der Theologen um ein tieferes Erfassen der Person Marias, das er sehr wach verfolgte und mitvollzog. Dazu kam, dass P. Köster lebensmäßig inspiriert war von der marianischen Bundesspiritualität Schönstatts, mit der er hier am Ort unmittelbar in Berührung kam und die ihn spirituell geformt hat.

So hat die Mariologie bereits am Anfang seine Laufbahn wesentlich geprägt und ihm auch später internationale Anerkennung eingebracht, nicht zuletzt durch die Verleihung des Marian-Library-Award durch die Universität in Dayton / Ohio im Jahr 1987.

P. Kösters mariologisches Denken ist geprägt von dem Bemühen, die Person der Gottesmutter in die Heilsgeschichte hineinzustellen. Die heilsgeschichtliche Perspektive war in der Mariologie zeitweise eher in den Hintergrund getreten. Man konnte den Eindruck gewinnen, dass sich die Lehre über Maria erschöpft in einer Bestandsaufnahme ihrer persönlichen Privilegien. Demgegenüber ging es P. Köster darum, die Einzelzüge ihrer Person auf ihre Sendung in der Heilsgeschichte hin transparent werden zu lassen und sie einzubinden in das Christusgeschehen – ein Anliegen, das auch das Zweite Vatikanische Konzil besonders verfolgte. Maria ist von Gott nicht gleichsam aus rein „privaten“ Gründen in überragender Weise beschenkt worden, sondern weil ihr im Heilsgeschehen eine besondere Aufgabe zu-

gedacht war und ist. Diese Mitwirkung Marias tiefer zu verstehen ist ein zentrales Anliegen der Studie „Die Magd des Herrn“.

4. Mitwirkung Marias im Kontext der Bundestheologie (H. M. Köster)

Was meinen wir, wenn wir von *Mitwirkung* sprechen? Ein Mitwirkender ist kein Zuschauer, er steht nicht in Distanz zum Geschehen, sondern ist als Person involviert. Wo ein Wirken ist, bringt jemand die eigenen Möglichkeiten zum Einsatz, er verwirklicht sie. Die Partikel „mit“ deutet an, dass das Wirken eingefügt wird in ein größeres Ganzes. Jeder Mitwirkende beispielsweise bei einer Theateraufführung gibt seinen je eigenen, ganz persönlichen Beitrag zum Gelingen der Aufführung als eines Ganzen.

Wie kann aber nun eine Mitwirkung der Gottesmutter im Heilsgeschehen gedacht werden? Wie kann man ihr eine ganz eigene, unersetzbare Bedeutung zuschreiben ohne gleichzeitig das Erlösungswerk Christi zu schmälern? Wozu sollte Gott diese Mitwirkung Marias wollen? Wenn Gott doch allmächtig ist und wirkt – ist dann menschliches Mitwirken nicht überhaupt eine Scheinrolle, die nicht ernsthaft ins Gewicht fällt? Die Frage nach einer Mitwirkung Marias verfängt sich scheinbar notwendig in solchen Paradoxien.

Dennoch ist es seit Jahrhunderten christlicher Tradition eine Glaubensüberzeugung, dass Maria eine besondere Stellung im Heilsgeschehen zukommt, ein Wirken, das sich nicht darin erschöpft, dass sie Christus als Mutter das leibliche Leben geschenkt hat. P. Köster stützt sich auf diese lebendige Glaubensüberzeugung und gewinnt dadurch für sein theologisches Denken den nötigen Freiraum, um zu einem tieferen Verstehen dieses Glaubens zu gelangen.

Der entscheidende Schlüssel für dieses tiefere Verstehen ist nach Köster die Grundeinsicht: Heilsgeschichte vollzieht sich als Bundesgeschichte. Gott ergreift Initiative, um sich dem Menschen zu offenbaren. Er kommt immer neu auf den Menschen zu, er will die Beziehung zum Menschen und ruft ihn in seine Liebe hinein. Der Mensch soll sich frei diesem Ruf öffnen und ihm antworten. Die ganze Heilsgeschichte kann in diesem Sinn als Bundesgeschichte interpretiert werden. Wir kennen die herausragenden Bundesschlüsse mit Noah, Abraham, Moses.

Drei Stichworte kennzeichnen das Bundesgeschehen:

Personalität: Eine wirkliche Beziehung zwischen zwei Personen – also auch zwischen Gott und Mensch – kommt nur zustande, wenn beide Partner sich selbst frei einbringen. Bundesbeziehung ist Liebesbeziehung und Liebe lässt sich nicht erzwingen.

Polarität: Beziehung setzt voraus, dass die beiden Partner verschieden sind. Zwischen Gott und Mensch zeigt sich die Verschiedenheit darin, dass Gott das Privileg des Schenkens hat. Er hat uns geschaffen, uns unsere Möglichkeiten ge-

schenkt, er ist derjenige, der uns in seine Liebe hineinnehmen will. Aber seine Sehnsucht nach dem Menschen, sein Wille, ihn zu lieben, kommt erst zum Ziel, wenn der Mensch sich ihm öffnet – so, wie auch ein Geschenk im mitmenschlichen Bereich dadurch wirklich zum Geschenk wird, dass es angenommen wird.

Repräsentation: Immer wieder beruft Gott Einzelne, dass sie einem ganzen Volk die Gemeinschaft mit ihm vermitteln: Abraham, Moses. Der Bund Gottes mit diesen Personen war kein Privatverhältnis. Vielmehr galten diese großen Einzelnen vor Gott als Repräsentanten des Volkes. Gottes Bundesabsicht zielte auf das ganze Volk. Durch den Bundschluss mit den Repräsentanten hatte jedes einzelne Glied des Volkes die Möglichkeit und die Aufgabe, sich auch persönlich in das Bundesverhältnis mit Gott hineinzugeben.

Diese drei Koordinaten geben den historischen Bundesschlüssen zwischen Gott und seinem Volk ein unverwechselbares Gepräge – und in eben diese Perspektive hinein stellt Köster die Mitwirkung Marias:

Der Höhepunkt, auf den die alttestamentliche Bundesgeschichte zuläuft, ist der Neue Bund, den Gott in Christus dem Menschen anbietet. Maria ist hier diejenige, die sich stellvertretend für das neue Bundesvolk der Erlösungsgnade geöffnet hat.

Sie ist als Person und mit ihrer ganzen Person herausgefordert, sich Gott frei zur Verfügung zu stellen. Besonders deutlich wird dies in der Verkündigungsstunde, in der sie durch ihr „Ja, mir geschehe“ die in Christus Mensch werdende Liebe annimmt. Diese Rezeptivität Gott gegenüber ist kein passives Geschehen-lassen, sondern höchste Kraft. Liebe *als Liebe* annehmen geschieht in der Gegenliebe, und diese erfordert höchstes Engagement der Persönlichkeit. Es geht nicht darum, eigenmächtig etwas ins Werk zu setzen, sondern mit der ganzen Person dem Werk Gottes zur Verfügung zu stehen. Dieses Mitwirken schließt auch ein Mitwachsen mit der Liebe Gottes ein. Seiner gekreuzigten Liebe entspricht als Antwort die *compassio*, das Mit-leiden Marias unter dem Kreuz. Indem Maria auf ihre Weise das Leiden Christi mitvollzieht, verbindet sie sich mit dem Erlöserwirken ihres Sohnes und nimmt als Spitze der Menschheit die Erlösungsfrucht entgegen.

In den Konturen der Bundestheologie, also eines personal-dialogischen Erlösungsverständnisses, erhält das Mitwirken der Gottesmutter (wie des Menschen überhaupt) eine ganz eigene Dignität und Werthaftigkeit, ohne in irgendeiner Weise in Konkurrenz zum Erlösungswerk Christi zu stehen. Es ist gerade Gottes erlösende Macht, die den Menschen zum Ja der Liebe befreit und ihn dadurch befähigt, auf seine Weise den Gottesbund mit zu verwirklichen.

Das Fest der Immaculata zeigt uns die Gottesmutter als den bundesfähigen Menschen. Maria ist frei von der Erbsünde und dieses Nicht-Haben heißt positiv: Das Menschsein der Gottesmutter ist durch die in ihr wirksame Gnade Gottes bis in die tiefste Wurzel hinein heil. Vom Anfang ihrer Existenz an ist sie "*voll* der Gnade", es gibt gleichsam nichts, was zwischen ihr und Gott steht. Während die Sünde den Menschen auf sich selbst zurückbiegt und eine Gebrochenheit in seinem Wollen und seinen inneren Antrieben bewirkt, steht in Maria ein ganz integrierter Mensch vor uns und gerade in dieser Integration liegt eine große Lebendigkeit und Stärke.

Gerade weil Maria bis in die Tiefe für Gott verfügbar war, hat sie wie kein anderer Mensch die Freiheit, über sich und ihre Möglichkeiten zu verfügen. Maria ist als Immakulata die Frau, die Gott in seiner Gnade so erwählt und gestaltet hat, dass in ihr – wie P. Köster formuliert – die ganze "Urmacht edelster, geschöpflicher Gott-offenheit lebendig"² ist und sie im Namen der Menschheit ein radikales, bis an die Wurzeln ihrer Existenz gehendes Ja zum Neuen Bund in Christus schenken konnte.

5. Die Antwort Karl Rahners auf Pater Kösters Ansatz: Die Zuordnung von Christus und Maria

Die große Bundespartnerin im Bundschluss zwischen dem in die Heilsgeschichte hinein wirkenden Gott und dem in der Geschichte stehenden Menschen ist – dahin zielen Pater Kösters Ausführungen – Maria, die durch Sündenfreiheit und Gläubigkeit im eminenten Sinn bundesfähige Magd des Herrn.

Damit wären drei Wesen in die Konstituierung des eschatologischen Gottesbundes entscheidend einbezogen: Gott, Christus und Maria. Gott wäre darin also der wesenhaft Initiative und unüberbietbar Schenkende, Christus als Gottmensch der wesenhaft Vermittelnde und so die Urvermittlung dieses Bundes, Maria ihrerseits die Person, die als Spitze und Vertreterin der gesamten Menschheit das Geschenk der Urvermittlung, Christus, entgegennimmt, es damit als Mutter und Miterlöserin in die geschichtliche und erlösungsbedürftige Menschheit hinein holt und so den Bund menschlicherseits zustande kommen lässt.

Hier setzt Rahners Kritik an Kösters Ansatz ein. Wird so Maria nicht eine Bedeutung, eine Rolle zugesprochen, die eigentlich schon jemand anderem gehört: nämlich der menschlichen Natur Christi?

Maria soll – von Gott durch die Unbefleckte Empfängnis und eine besondere Gnadenfülle dazu ausgerüstet – im Namen der Menschheit das Ja zum Gottesbund der Inkarnation gesprochen haben? Tut das aber nicht der Mensch Jesus von Nazareth in der gottmenschlichen Einheit des Erlösers? Ist nicht der Mensch Jesus von Nazareth jenes geschichtliche Subjekt, das aus seiner selbstbewussten Freiheit heraus das unüberbietbare Ja zum bundesbereiten Gott, zum bundesbereiten Logos spricht – und so in der einen Substanz des Gottmenschen den eschatologischen Bund zwischen Gott und Menschengeschichte Wirklichkeit werden lässt? Ist nicht die menschliche Natur Christi die Stellvertreterin der Gesamtmenschheit im rechtskräftigen und heilsbedeutsamen Abschluss dieses Bundes?

Von diesen Fragen her richtet Karl Rahner an Heinrich Maria Köster den theologischen Verdacht, dass dieser die Ganzheit der menschlichen Wirklichkeit Jesu nicht ernst genug nimmt, sondern sie gleichsam in die Seinseinheit mit der göttlichen Wirklichkeit hinein aufgehen lässt. Werden alle Fähigkeiten des Menschenwe-

² H. M. Köster, *Die Magd des Herrn* (1947), 231.

sens in Jesus bei Köster ernst genug genommen, besonders die Fähigkeit zum Selbststand, auch und gerade Gott gegenüber? Eben daran zweifelt Pater Rahner.

Wir spüren in dieser Replik Rahners den Willen des Systematikers, der von seiner im zweiten Kapitel dargestellten Anthropozentrik direkt und unmittelbar zur Christozentrik vorstoßen will: wenn der Mensch sein Wesen versteht und annimmt, wie es ist: nämlich transzendenzoffen, dann begegnet er dem Gott, der ihm begegnen will – und damit steht er an jenem Platz, an dem Christus zuhause ist, Christus, der der zu Gott gekommene Mensch und der zum Menschen gekommene Gott IST. Genügen nicht für den gottgewirkten Bundesschluss zwei Wesen: der göttliche Logos und die menschliche Natur Christi? Ist die Einfügung der Gottesmutter in diese Einheitsvision vom Bund nicht ein unnötiger Umweg, wenn doch von Gott zum Menschen und vom Menschen zu Gott Offenheit und Einheit gegeben ist im EINEN Erlöser, Christus?

6. Antwort auf Karl Rahner: eine vertiefte Sicht auf die Zuordnung von Christus und Maria

Ist mit dieser Deutung der Person Jesu Christi und des Erlösungswerkes wirklich hinfällig, was wir über das Mitwirken Marias und ihre herausragende Stellung in der Heilsgeschichte gesagt haben? P. Köster selbst hat sich mit der Kritik ernsthaft auseinandergesetzt, aber keinen Anlass gesehen, seine Überlegungen zurückzuziehen oder zu modifizieren. Spiegel seiner geistigen Auseinandersetzung ist das Buch „Unus Mediator“ aus dem Jahr 1950 und die zweite Auflage der „Magd des Herrn“ von 1954, in der Köster seinen Grundgedanken noch einmal in systematisch verbesserter Weise und im geistigen Dialog mit seinen Kritikern dargelegt hat. Wir können an dieser Stelle nicht allen Facetten dieses Dialoges nachgehen, doch lohnt es sich, Rahners Kritik selbst zu hinterfragen: Trifft sie wirklich den Grundgedanken Kösters? Nimmt Kösters mariologischer Ansatz die Menschheit Christi nicht ernst genug? Wer ist denn der Mensch Jesus Christus?

Wenn die tiefste Würde des Menschen in seiner Ansprechbarkeit für Gott und der Verbundenheit mit ihm liegt und gerade die Gottverbundenheit ihn zutiefst Mensch sein lässt, so muss man sagen: in Christus ist das Menschsein auf höchste Weise verwirklicht. Er ist *ganz* Mensch, er ist einer von uns, unser Bruder. Dies ist aber nur *eine* Perspektive. Aus der Perspektive der Heilsgeschichte betrachtet gehört Christus nicht *schlechthin* zu uns, zur *erlösungsbedürftigen* Menschheit. Er kommt vielmehr als der Erlöser auf den Menschen zu und es stellt sich die Frage: Wie verhält sich die Menschheit zu ihm, dem von Gott gesandten Mittler des Neuen Bundes? In dieser heilsgeschichtlichen Situation kommt die Mitwirkung Marias in den Blick: Stellvertretend für die Menschheit öffnet sie sich dem Erlöser.

Rahner behauptet nun in der Entgegnung auf P. Köster: Christus kommt nicht nur von Gott her als Erlöser auf die Menschen zu, sondern er ist zugleich so *ganz*

Mensch, dass er selbst auch auf Gott hin ein freies, aus seinem menschlichen Selbstbewusstsein getätigtes Ja zum göttlichen Wort sprechen kann. Aber: Gibt es in Christus wirklich ein solches quasi unverbundenes Gegenüber von seiner menschlichen und seiner göttlichen Natur, wie es Rahner hier eigentlich voraussetzt? Auch wenn Christus sich mit seinen menschlichen Kräften, seinem menschlichen freien Willen verschenkt, so verschenkt er doch immer *sich selbst*, das heißt als Gott *und* Mensch, als menschengewordener Sohn des Vaters. Er kann sich nicht nur in seiner menschlichen Natur an Gott übereignen, und er kann sich auch nicht mit seinem menschlich-psychologischen Selbstbewusstsein zum Logos, zur zweiten göttlichen Person so verhalten, *wie zu einem anderen*. Wenn man diese Einheit von Gottheit und Menschheit in der Person des Erlösers nicht sieht, wie es bei Rahner scheint, nimmt man Christus das Besondere, das, was ihn von uns unterscheidet. Er ist ganz Mensch, aber doch nicht nur unser Bruder, sondern auch unser Herr. Wir stehen nicht einfach nur neben ihm, denn er ist auch als Mensch und in seinem menschlichen Handeln der Sohn Gottes.

Rahners Anliegen, Christus als den Inbegriff und die Erfüllung des echt Menschlichen zu verstehen, ist berechtigt. Aber es darf nicht ausgeblendet werden, dass er diese Erfüllung ist durch das Geheimnis der gottmenschlichen Einheit. Um teilzuhaben an der erlösenden Bedeutung dieses Wunders muss sich der Mensch darauf (und nicht nur auf sein eigenes menschliches Wesen) einlassen, er muss es in Liebe annehmen – wie Maria. P. Köster zieht das sakramentale Geschehen zum Vergleich heran: Christus ist gleichsam das Ursakrament; seine Menschheit ist das sichtbare Zeichen für die in ihm gegenwärtige Gnade und Liebe Gottes. Dem Ursakrament entspricht der Urempfang, der in Maria von der erlösungsbedürftigen Menschheit getätigt wird.³

Die Auseinandersetzung mit Karl Rahner zeigt, dass die Mitwirkung der Gottesmutter auf dem Hintergrund der Bundestheologie gedeutet nicht das wahre Menschsein Christi verdunkelt, sondern vielmehr seine Unvergleichlichkeit ins Licht stellt. Wenn Christus als Mensch nur der Gerechte, der Sündenlose wäre, so stände er neben Maria und würde sich als Mensch nicht von ihr unterscheiden. Erst im Gegenüber zu ihr kommt die Einzigkeit seines Menschseins zum Ausdruck und nur weil sein Menschsein so einzigartig und unvergleichlich ist, kann ihm auch eine universale Bedeutung zukommen.

Die geschichtlich konkrete und zugleich universal geltende Stellvertretung der Gottesmutter Christus, dem Erlöser gegenüber ist kein Ersatz dafür, dass jeder Mensch sich auch persönlich Christus schenken lassen muss; ihre Stellvertretung hat urbildlichen Charakter. Damit gehen nicht nur von der Christologie starke Impulse aus für das Menschenbild, wie es Karl Rahner betont, sondern auch von der Mariologie.

Wo eine den Menschen erfüllende Christusbegegnung gelingt und fruchtbar wird, da geschieht sie in einer marianischen Haltung und Mitwirkung. Gott macht

³ Vgl. H. M. Köster, *Die Magd des Herrn* (1947), 285.

dem Menschen das Geschenk, dass er sich selbst einsetzen kann und er zeigt uns in Maria gleichzeitig, dass die Qualität dieser menschlich-marianischen Mitwirkung nicht in der Leistung liegt, sondern in der antwortenden Liebe, in der Kraft, sich frei hinzugeben an Gott und in Gott an die Menschen.

Weil Maria nicht nur eine Chiffre ist für eine solche Mitwirkung, sondern eine reale geschichtliche und übergeschichtlich vollendete Person, kann und will sie uns dieses Geöffnetsein vermitteln, ist es doch ihre ureigenste Berufung und Sendung, jeden einzelnen Menschen in ihre stellvertretend getätigte Hingabe an Christus hinzunehmen.

Als Immakulata steht Maria vor uns als der Mensch, der gerade weil er ganz bei Gott ist, auch ganz bei sich ist, und der dort, wo er bei sich ist, sich für Gott öffnet. Diese Persönlichkeitsfülle, die Maria in sich trägt, strahlt aus und kann in der Berührung mit ihr zu einer integrativen Kraft werden, zu einer Kraft, die dem Menschen hilft, ein immer vitaleres und tiefer aus der Mitte der Person kommendes Ja zu seinem Erlöser zu sagen.

Maria ist als Immakulata der vollkommen erlöste Mensch. Den Lobpreis, den Paulus im Epheserbrief anstimmt und der in der Liturgie des Festtages als zweite Lesung vorgesehen ist, können wir daher in besonderer Weise auf Gottes Wirken an Maria beziehen:

Gepriesen sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus:

Er hat dich, Maria, mit allem Segen seines Geistes gesegnet durch deine Gemeinschaft mit Christus.

Denn in ihm hat er dich erwählt vor der Erschaffung der Welt, damit du heilig und untadelig lebst vor Gott; er hat dich aus Liebe im Voraus dazu bestimmt, seine Tochter zu werden durch Jesus Christus und nach seinem gnädigen Willen zu ihm zu gelangen, zum Lob seiner herrlichen Gnade. Er hat sie dir geschenkt in seinem geliebten Sohn.

Er hat dir das Geheimnis seines Willens kundgetan, wie er es gnädig im Voraus bestimmt hat: Er hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, in Christus alles zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist.

Du, Maria, bist zum Lob seiner Herrlichkeit bestimmt. (vgl. Eph 1, 3-12)

BUCHBESPRECHUNGEN

Leugers, Antonia: Eine geistliche Unternehmensgeschichte. Die Limburger Pallottiner-Provinz 1892-1932 (Pallottinische Studien zu Kirche und Welt. 7), St. Ottilien: Eos-Verlag 2004, 617 S.

Die vorliegende Geschichte der Limburger Pallottiner-Provinz über ihre ersten vierzig Jahre, ein stattliches Buch von gut 600 Seiten, war der Auftrag der Pallottiner an eine unabhängige Kirchenhistorikerin. Nachdem bereits eine ähnliche Studie von St. Avella über die Mater-Dei-Provinz in USA vorliegt (Like an Evangelical Trumpet. A History of the Mother of God Province of the Society of the Catholic Apostolate, Milwaukee 1998), können wir sagen, dass sich solche Aufträge - wenn man sie sich leisten kann - wirklich lohnen. Geschichte wird immer perspektivisch geschrieben. Die geschichtlichen Akteure haben ihre Intentionen und Insiderwissen, das unverzichtbar ist - aber auch ihre blinden Flecken. Der Wert des Buches liegt neben der für alle geschichtlich Interessierten ungeheurer umfangreichen und zuverlässigen Aufarbeitung externer Archive, besonders in der konsequenten Durchführung eines Aspektes, der für religiöse Gemeinschaften ungewöhnlich ist: die Behandlung einer Provinz als "Unternehmen". Bei dem rasanten Wachsen der Limburger Provinz und bei der Bedeutung, die diese Provinz innerhalb der Gesamtgemeinschaft der Pallottiner bedeutete, ist die Forschungsperspektive "geistliches Unternehmen" eine interessante Wahl, und jeder, der sich die Mühe nimmt, das Buch zu lesen, lernt, solche Gemein-

schaften anders anzuschauen und zu verstehen.

Die Pallottiner kamen nach Deutschland in einer schwierigen Situation. Innerhalb der Gesellschaft war man eben wieder mit einem Neuaufbruch in Masio daran, neu Fuss zu fassen. Deutschland war ein Land, das sich wegen der Kamerunmission für eine Neugründung anbot, aber wegen den Kulturkampfsituationen und -gesetzen kein Gebiet für eine reibungslose Entwicklung. Dass dann mit dem verlorenen Weltkrieg plötzlich eines der Hauptziele, die Kamerunmission, wegfiel, stellte wieder neue Anforderungen in der Klärung und Eroberung neuer Ziele. Diese Bedingungen zeigen, warum es gelungen ist, unter dem Gesichtspunkt eines Unternehmens, das sich einwurzeln und durchkämpfen muss, eine frische und interessante Provinzgeschichte zu schreiben.

So liegt das Buch nicht als Roman vor, ist überhaupt in der Grundanlage nicht chronologisch geordnet, sondern nach Hauptgesichtspunkten einer Unternehmensbeschreibung: Das Personal, Standortwahl und Gebäude, die Arbeit und die Finanzen, wobei zunächst immer auch das staatliche und kirchliche Interesse bzw. die entsprechenden förderlichen oder entgegenstehenden Interessen analysiert werden, bevor dann geschildert wird, wie das "Unternehmen Limburger Provinz" sich in dieser Landschaft durchsetzt. Das Vorgehen ist etwas ungewöhnlich, und viele Ereignisse wiederholen sich im Buch, je unter dem entsprechenden Aspekt; das kann ermüdend wirken, ist aber auch

einprägsam, weil verschiedene Knotenpunkte von mehreren Aspekten beleuchtet werden. Für alle, die Informationen über Personen oder Orte dem Buch entnehmen möchten, ist es daher nötig, mit dem gut ausgearbeiteten Personen- und Sachverzeichnis zu arbeiten.

Obwohl der Unternehmensaspekt und die Archivarbeit in den offiziellen internen und externen Archiven von sich aus mehr eine Blickrichtung von der Leitung und Führung aus bestimmt (ich habe mich etwas als versteckte Maus in der Provinzleitung oder in der Reiseumgebung des Provinzials gefühlt), und daher das Buch deswegen sehr langweilig sein könnte (wer je mit Protokollen solcher Leitungen gearbeitet hat, weiss, wie trocken oft der Inhalt solcher Papiere ist, und nur wenn es Korrespondenz drum herum gibt, stösst man auf das "Fleisch" der Geschichte), ist das Buch durch die vielen Anekdoten und lebendigen Reflexe der Korrespondenz angereichert, so dass mir zuweilen die Einzelheiten der Geschichte die strenge Unternehmensanalyse fast zuzudecken drohten. Jedenfalls kann ich die Leser ermutigen, dass sie immer wieder schmunzeln und lachen werden und die Geschichte und Analyse gut gewürzt präsentiert bekommen. Und ich glaube, das Bild ist im Gesamt gut getroffen - jedenfalls habe ich das, was in meiner eigenen Lebensgeschichte mit der Limburger Provinz zusammenhängt (Pallottinerschule und -noviziat in der Schweiz) bis in die spezielle Gruppensprache hinein wiedergefunden. Aber das Buch zwingt einen durch seine Anlage, sich eben bei den geschichtlichen Anekdoten nicht auszuruhen, sondern

sich der geistigen Anstrengung zu unterziehen, die Frage zu stellen: Und, was heisst das unternehmensmässig? Kann man, soll man so handeln, leiten, entscheiden? Was wird daraus geschichtlich erwachsen? Ich glaube, wir können auch Frau Leugers zustimmen in ihrem Fazit, dass sich die Geschichte der Limburger Provinz als eindrückliche Unternehmensgeschichte präsentiert, und eine, in der die Suche, der eigenen Sendung gerecht zu werden, immer die Priorität über andere Kriterien hatte - was die Provinz nicht nur immer direkt vorwärts, sondern auch in manche Krisensituationen geführt hat. Als Unternehmer waren die Leitungen meist nicht ausgebildet und so ergibt sich häufig eine erhebliche Differenz von dem, was von der Apostolatssendung her bejaht wurde, und dem, was unternehmensmässig möglich war.

Für den Leser aus Kreisen der Schönstatt-Bewegung hat das Buch aber auch eine enttäuschende Seite. Die Autorin ist sich bewusst, dass sie den Zeitabschnitt beschreibt, in dem im Schosse dieses Unternehmens die Schönstatt-Bewegung entstanden ist. Für den Aspekt Unternehmensgeschichte heisst das, dass hier - in den Worten der Autorin - eine "Geschichte der Firmenabspaltung" (Einleitung, S. 17) zu beschreiben wäre. Diesen Aspekt hat sie - wie auch die Verfolgung der Geschichte der ausländischen Häuser und der weiblichen Gemeinschaften (Pallottinerinnen usw.) - ausgeklammert. Auf der einen Seite ist diese Entscheidung verständlich - die Arbeit ist jetzt schon sehr gross geworden, und dieser Frage nachzugehen, hätte wohl

noch einiges an Arbeit bedeutet. Auch kann man fragen, inwieweit die beginnende Schönstatt-Bewegung bis 1932 für den Gesichtspunkt einer Unternehmensgeschichte so bedeutsam war. Sie wurde es ja allenfalls in den späten 1920er Jahren - die Entscheidung für den Bau des grossen Bundesheims 1928 ist wohl ohne die Bewegung nicht denkbar und der Anteil der von Schönstatt beeinflussten Nachwuchsleute bis zur Bestellung von P. Schulte als Novizenmeister 1931 sind Zeugnisse dafür. Der Hauptakzent der Arbeit von Frau Leugers liegt aber eher vorher. So lässt sich die Entscheidung, die eingehende Behandlung dieser Thematik auszuklammern, einigermaßen verstehen. Wir werden hingewiesen, dass zur Zeit von Frau Barbara Wieland eine Arbeit über die Frage "Schönstatt/Kentenich und Pallottiner" erstellt wird.

Auf der anderen Seite erstaunt es etwas, dass die Stellen, an denen Frau Leugers P. Kentenich oder den Apostolischen Bund erwähnt, fast durchweg negativ gefärbt sind. Dass das Werden der Schönstatt-Bewegung sich nicht ohne Schwierigkeiten entfaltete, ist bekannt, ebenso dass P. Kentenich sich immer wieder im Clinch mit den Autoritäten befand und dass die schönstättische Linie von Anfang an im Kreis der deutschen Pallottiner ihre Gegner hatte.

Zur Geschichte gehören auch Tatsachen wie die Zielstellung der Apostolischen Bewegung, die ursprüngliche Idee Pallottis wieder in moderner Form wieder aufleben zu lassen. Meines Erachtens schätzt Frau Leugers Klarheit und Sicherheit über die Zielstellung Pallottis innerhalb der Pallottiner zu gross ein. Sie musste über Jahrzehnte errun-

gen werden. In den Jahren der Entstehung der Schönstatt-Bewegung kann man noch in keiner Weise von einer gemeinsamen Sicht sprechen. P. Schulte arbeitete Jahre an seiner Studie über das Katholische Apostolat, die dann erst nach dem zweiten Weltkrieg herauskam, just nachdem das Generalkapitel der SAC 1947 die Übereinstimmung der Idee Pallottis mit den Zielen der Schönstattbewegung sanktionierte. Von P. Kentenich und der Schönstattbewegung her sollte die Geschichte gar keine Firmenspaltung geben, P. Kentenich hat sich bis 1956 strikt gegen eine Trennung gewehrt. Dass es dann anders kam, ist ja auch ohne externe Faktoren, dem deutschen Episkopat und dem Heiligen Offizium in der repressiven Phase des Pontifikats Pius XII, nicht zu erklären. Auf diesem Hintergrund hätte ich mir gewünscht, dass die geschichtlichen Bemerkung über die Tätigkeit P. Kentenichs und der Schönstattbewegung offener hätten formuliert werden können.

Das Klischee von Kentenich als dem, der nur unselbständige Menschen duldet und alle Mitarbeiter auf seine "Methode verpflichtete" (vgl. 176 [nach Zeugnis von H. Schulte], 374), ist bekannt. Wenn Frau Leugers die Firmenspaltung ausklammern wollte, dann wäre es wohl geraten gewesen, auch solche pauschalen Urteile, die z.T. aus der letzten tragischen Kampfzeit stammen, wegzulassen.

Die Anwendung des Schemas der Abhängigkeit auf die Exerziten im Buch von Leugers verrät aber keine differenzierte Betrachtung. Hinter der Ablösung des Monopols des ignatianischen Exerziten standen große Auseinandersetzungen.

zungen, in deren Folge Rom offiziell auch andere als ignatianische Exerzitien als Erfüllung der Exerzitienvorschrift für Priester erlaubte. P. Kantenich folgte also der damaligen Öffnung für anders geprägte Exerzitien, die er ab 1927 im grösseren Stil anbot - er hat aber nie aufgehört, ignatianische Exerzitien zu geben oder solche Elemente zu verwenden. Seine Charakteristik bestand aber auch nicht in einer besonderen Methode - diese war durchaus im Rahmen des Üblichen, sondern in spezifischen Inhalten der Bewegung. Seine Mitarbeiter mussten sich daher auch überhaupt nicht auf eine "besondere" Methode der Exerzitien (S. 195,374) einschwören.

Aus dem, was zum Detail der Exerzitien zu sagen ist und noch ausgeführt werden könnte, wird für mich die Entscheidung von Frau Leugers, die "Firmenspaltung" für ihre Darstellung auszuklammern, noch begreiflicher. Die Vorgänge zu beschreiben, wenn innerhalb eines älteren Organismus ein neuer entsteht und das Verhältnis der beiden langsam und teils friedlich, teils konfliktiv geklärt werden muss, und wenn es sich dabei um religiöse Gemeinschaften handelt, mit Sendungsbewusstsein und Sendungsbegeisterung, und wenn die Geschichte dann in eine Kampfgeschichte übergeht - das ist höchst anspruchsvoll. Es macht auch die Lektüre alter Dokumente schwierig, weil man sich bald darüber ins Klare kommt, dass das Wissen um spätere Streitigkeiten die Interpretation sowohl erleichtert wie erschwert.

Der schönstättische Leser erwartet in einer Geschichte der ersten vierzig Jahre der Limburger Provinz spontan

eine erste Aufarbeitung dieser Fragen, und es ist dringend zu wünschen, dass auch unabhängige Autoren sich dieser Geschichte annehmen. Leicht wird es nicht sein, und das hängt nicht nur an der Aufarbeitung und Öffnung der schönstättischen Archive (vgl. S. 17), sondern auch an der Tatsache, dass die römischen Archive (Religiosenkongregation und Hl. Offizium) uns für den Zeitraum der grossen Auseinandersetzungen noch nicht offen stehen.

Im Ganzen gesehen ist das Werk von Frau Leugers ein wertvoller und sehr eigenständiger Beitrag für die moderne Ordensgeschichte. Es ist eine Auftragsgeschichte - aber in grosser Unabhängigkeit geschrieben. Das reiche Material wird einem immer wieder helfen und das Buch zu einem Nachschlagewerk machen für jene, die näher mit der Geschichte der Pallottiner verbunden sind - die widerständige Form als geistliche Unternehmensgeschichte zwingt einen zum Nachdenken und Verdauen, aus der Geschichte zu lernen.

Paul Vautier

Gosebrink, Hildegard, Maria in der Theologie Hildegards von Bingen (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie. 29), Würzburg: Echter 2004, 398 S.

Gosebrink geht es ihrer Dissertation an der kath. theol. Fakultät von Würzburg zum Thema Mariologie um einen möglichst unverstellten Blick auf „das Faszinierende und Fremde“ Hildegards ohne allzu schnelle Vereinnahmung im Gefolge mancher Einseitigkeiten der heutigen (be-

(beachtlich breiten) Rezeption. Man merkt der Autorin ihre Freude an der Theologie Hildegards an. Auch und gerade an ihrer sonst kaum berücksichtigten Mariologie: Hildegard hat „eine schöne Theologie geschaffen“ (366). Es ist eine Theologie in Bildern (62). Geprägt von „Symboldenken“ (61).

Zentraler Ansatz für die Mariologie Hildegards, wie überhaupt ihrer Theologie, sind Schöpfung und Inkarnation. Sehr viel mehr als Tod und Auferstehung Jesu Christi steht bei Hildegard die Inkarnation im Mittelpunkt (52). Konsequenterweise neigt Hildegard mit wachsender Deutlichkeit der Auffassung einer absoluten Prädestination der Inkarnation vor aller Sünde zu (29, 37). Die Inkarnation ist die „konsequente Weiterführung der Schöpfung“ (37). In der Schöpfung tritt Gott aus sich heraus (59). Heilsgeschichte ist für Hildegard die „Geschichte des Immer-sichtbarer-Werdens Gottes“ mit dem Brennpunkt Christus (29). Bei aller „Einheit von Schöpfung und Inkarnation“ (29) in der Sicht Hildegards grenzt sie sich jedoch ganz klar von jeder Form eines holistischen Pantheismus ab (60).

„Maria bringt die von Gott geschaffene ‚materia‘ auf den Punkt; sie ist die Erde, die mit dem Himmel zusammenwirkt und so fruchtbar wird“ (71). Sie ist die „feminea forma“ (180) - ein sehr wichtiger Begriff der Theologie Hildegards. In der streng christozentrischen Sicht um den Mittelpunkt der Inkarnation erscheinen Adam und Eva als Hinweis auf die Inkarnation (101 ff.), und ganz speziell auf die jungfräuliche Inkarnation (108 ff.).

Der Zusammenhang von Inkarnation und Schöpfung ist für die symbolhaft orientierte Theologie Hildegards eine reiche

Quelle für marianische Metaphern, Bilder und Personifikationen: Der Weisheit, der Erde, der Frau und des Weiblichen, der Kirche. Ebenso des Alten Testaments als „Schatten der Inkarnation“ (137), der Synagoge als fruchtbare Erde und Mutter der Menschwerdung (140 f.). Und nicht immer ist klar zu unterscheiden, inwieweit Maria lediglich eine Personifikation und Symbol ist und wieweit die geschichtliche Maria gemeint ist. Doch durchdringen sich bei Hildegard konkret-personale Sicht und allgemein-symbolhafte Sicht so sehr, dass die Frage nach der genauen Unterscheidung für sie weniger Bedeutung hat, wenn überhaupt, als für uns Heutige. So wird ihre marianische Theologie immer auch wieder zum Lied und Gebet zu Maria.

Aus der bei Hildegard sehr ausgeprägten Zusammensicht von Maria, Schöpfung und Inkarnation entsteht eine Fülle von Namen und Metaphern für Maria. Maria schenkt Grünkraft („viriditas“, 217), Duft und Frucht (216). Sie ist „Vorbild und Ursprung von Harmonie und Symphonie“ (231). Sie ist „Lichtspiegel und Lichtquell“ (237).

„Mutter der heiligen Medizin“ (222). Hier ist auch zu nennen der Exkurs über Christus als Heiler (225 ff.). Dass Maria Christus verdrängen könnte, ist dem Denken Hildegards völlig fremd.

Außergewöhnlich stark rückt Hildegard die Jungfräulichkeit Marias ins Zentrum ihrer Sicht. Zum einen sieht sie dort ihr zentrales Konzept der Kooperation des Menschen mit Gott besonders eindeutig verwirklicht (59, 91 ff., 163, 363 und viele mehr). Maria erscheint hier als „Partnerin Gottes“ (358). Zum anderen - und das ist schon problematischer - wegen ihrer Auffassung von Sexualität, Erb-

sünde und Weitergabe derselben durch die sexuelle Zeugung. Durch die Jungfräulichkeit wird dieser Vorgang unterbrochen (121 ff., 188 ff.). Die jungfräuliche Lebensform ist insgesamt „Nachfolge der jungfräulichen Inkarnation“ (274). Demgegenüber ist die Lebensform der Ehe nur „zweitklassig wertvoll für die Kirche“ (289).

Zu nennen sind sodann die sehr reichen und wertvollen Ausführungen zum Thema Maria-Kirche, speziell unter dem Gesichtspunkt der „jungfräulichen Mutterschaft“ (247 ff.). Und schließlich die reiche Eschatologie. Das Ende der Welt erscheint als Vollendung der Schöpfung (310) und nicht so sehr als deren Zerstörung.

Die Dissertation von Gosebrink breitet vor uns eine ausgesprochen reiche Welt aus. Die Autorin hat das Verdienst, diese theologisch erschlossen und durchsichtig gemacht zu haben. Sie hat die Theologie Hildegards in sehr klarer Durchsicht und wohlthuender Logik und Gliederung der Themen gut herausgearbeitet. In vielem hat mich die Beschäftigung mit der Dissertation von Frau Gosebrink an Versuche erinnert, z.B. die Systematik bei Franz von Baader herauszuarbeiten (Erwin Hinder). Oder bei Teilhard de Chardin (Smulders, de Lubac). Oder an meine eigenen Bemühungen, Kantenich systematisch mehr und mehr auf den Punkt zu bringen.

Herbert King

Schmidbaur, Hans Christian, Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der Vorsehung (Münchener Theologische Studien. 63), St. Ottilien: Eos-Verlag 2003, 791 S.

Wie schon der Seitenumfang vermuten läßt, handelt es sich bei diesem Buch um kein zufälliges Nebenprodukt. Es dürfte wohl die umfassendste systematische Schrift sein, die seit längerer Zeit zum Thema Vorsehung auf dem theologischen Markt erschienen ist. Damit bestätigt Schmidbaur durch seine Arbeit, dass die Lehre von der Vorsehung kein schon längst abgearbeitetes Thema der Theologie ist. Er schreibt in seiner Schlussbemerkung:

„Das Thema 'Handeln Gottes in der Welt' ist ein gleichermaßen aktuelles, wie konfliktreiches Thema. Die Frage, wie ein weltzugewandter, personaler Gott in der Geschichte handeln kann, ob er in ihr konkrete Wirklichkeit zu setzen vermag und den Geschehensverlauf der zeitlichen Dinge wirksam beeinflussen kann, hat die Philosophie und Theologie immerzu beschäftigt.“ (757) Er nennt auch die konkreten Hoffnungen und Befürchtungen: „Ein heilsgeschichtlich wirksamer Gott wäre ein mitgehender, begleitender Gott, in dessen Händen sich der Mensch mitsamt seinem Schicksal geborgen wissen könnte. Es wäre ein Gott, der den Lauf der Geschichte nicht wirr oder in ein Nirgendwohin laufen lassen würde, sondern zu einem Ziel führt. Es wäre ein Gott, zu dem sich beten ließe, und den zu bitten in konkreten Anliegen sinnvoll wäre. Andererseits sieht der Mensch bei einem solchen Gottesbild auch seine Autonomie und Selbstmächtigkeit in Gefahr: Ein Gott, der so nahe rückt, droht übermächtig zu werden. Ein Gott, der nicht nur dann und wann indirekt einwirkt, sondern in dessen Hand der Geschehensverlauf im ganzen liegt, hat in Wahrheit nicht nur die Hand im Spiel,

sondern auch das Spiel in der Hand.“ (Ebd.)

Schmidbaur verdeutlicht damit schon an einem kleinen Punkt, wie viele Fragen mit dem Thema Vorsehung verbunden sind: Das Nebeneinander oder Zueinander von absoluter göttlicher Freiheit und geschöpflich-endlicher Freiheit, die Frage nach der Fremdbestimmung (Determination, Prädestination), die Frage nach transzendenter und geschöpflicher Ursächlichkeit. Themen dieser Art finden sich schon im Alten Testament, tauchen aber in der Geistesgeschichte immer wieder neu auf. Hinzu kommen neben diesen anthropologischen und existentiellen Fragen auch metaphysische, ethische und naturwissenschaftliche Fragestellungen, die gegen die Vorstellung eines direkten Handelns Gottes in Welt und Geschichte anlaufen. Solche Einwände finden sich schon im mittleren und späteren Platonismus, aber auch in der Philosophiegeschichte der Gegenwart (Karl Rahner und die Theorie der aktiven Selbsttranszendenz [341-387], Béla Weissmahr und seine Zweitursachentheorie [387-446]).

Überhaupt findet sich bei Schmidbaur eine Fülle an theologiegeschichtlichen Themen: Etwa im ersten Teil das Zeugnis der Heiligen Schrift über das Handeln Gottes, das Gott-Welt-Verhältnis und die Vorsehung (26-221). Im Blick auf das Alte Testament spricht Schmidbaur von transzendenter Immanenz Gottes, d.h. die alttestamentliche Theologie zieht keine Schranke zwischen Immanenz und Transzendenz Gottes: „Gott wirkt in jedem innerweltlichen Ereignis mit und bewirkt auch das Zustandekommen oder Nichtzustande-

kommen seiner Ergebnisse.“ (104) Beim Neuen Testament spricht er von immanenter Transzendenz. Er zitiert aus der Enzyklika *Tertio Millenio Adveniente* von Papst Johannes Paul II.: „Die Fülle der Zeiten ist identisch mit dem Geheimnis der Fleischwerdung des Wortes, des mit dem Vater wesensgleichen Sohnes, und mit dem Geheimnis der Erlösung der Welt.“ (127; TMA Nr. 1) Die Inkarnation wird als Werden Gottes beschrieben, ein Stein des Anstoßes, nicht nur für die Philosophie. (129-135). Schmidbaur hebt hier ganz seiner Perspektive einer trinitarischen Theologie der Vorsehung entsprechend - auf den personalen Vollzug ab: Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Begrenztheit als Bedingungen menschlichen Seins und Wesens in geschichtlicher Kontingenz werden vom Menschen Jesus nicht nur äußerlich oder dem Schein nach angenommen: Sie „müssen in den Selbstvollzug der ungeschaffenen Person des Logos aufgenommen und personal mitvollzogen worden sein.“ (129 f.)

Im zweiten Teil des Buches thematisiert Schmidbaur das Handeln Gottes in der Welt: Abendländisches Denken auf dem Weg in die Vorstellung vom weltlosen Gott und einer gottlosen Welt. (222-446) Genannt werden Theorien zum Gott-Welt-Verhältnis und zum Handeln Gottes in der Geistesgeschichte der Neuzeit (z.B. Determinismus) und entsprechende spekulative Lösungsansätze in der Theologie der Moderne (die bereits genannten Theologen Karl Rahner und Béla Weissmahr).

Der dritte Teil bringt eine spekulative Theorie des göttlichen Handelns im Horizont des Trinitätsglaubens. Einen

besonderen Platz nimmt hier die Vorsehungslehre des Thomas von Aquin ein. (668-710) Schmidbaur hatte sich schon durch seine Doktorarbeit als Spezialist in der Theologie des Aquinaten ausgewiesen. Sie war 1995 (ebenso EOS Verlag St. Ottilien) unter dem Titel „Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des hl. Thomas von Aquin“ erschienen. Den entscheidenden Fortschritt bei Thomas von Aquin sieht er in der heilsgeschichtlichen Einbettung des Vorsehungsgedankens. (709) Behandelt werden aber auch die englischsprachigen Philosophen des 20. Jahrhunderts C.S. Lewis, Richard Swinburne, A.N. Prior und P.T. Geach.

Fragt man nach dem besonderen Akzent, den Schmidbaur durch sein Werk setzt, dann ist es - wie die verschiedenen Zitationen zeigen - sicher die personale Perspektive. Diese ergibt sich durch den konsequenten Bezug der Vorsehungslehre auf die christliche Gottesoffenbarung. Nochmals Schmidbaur: „Das eine, sich durchhaltende Merkmal des göttlichen Handelns in der Welt ist also seine Vorsehungsbezogenheit. Das zweite ist ... die personale Engagiertheit Gottes auf das Geschichtliche und Einmalige hin. Das letzte Ziel Gottes in seinem geschichtlichen Handeln ist nicht der Erhalt der allgemeinen Schöpfungsordnung, sondern die Gottbezogenheit des Menschen als Person. Gott ist deshalb nicht nur zu finden im Allgemeinen, sondern auch und gerade im Besonderen... Personalität ist aber gerade dadurch gekennzeichnet, im anderen seiner selbst sein zu können.“ (761 f.)

In der Einleitung seines Werkes macht Schmidbaur darauf aufmerksam,

dass nach dem Zweiten Weltkrieg nur noch wenige Publikationen zur göttlichen Vorsehung erschienen sind. Er spricht von einer „fast allgemeinen Vorsehungsvergessenheit“ (11). Hier hätte ein Blick auf die neuere Spiritualitätsgeschichte ein differenzierteres Urteil erlaubt. In der Schönstatt-Bewegung war der Vorsehungsglaube von Anfang an ein konstitutiver Bestandteil der eigenen Spiritualität, was sich auch in einer Vielzahl von Publikationen niedergeschlagen hat. Dies hätte ein Blick auf die Dissertation von Richard Kocher „Herausgeforderter Vorsehungsglaube. Die Lehre von der Vorsehung im Horizont der gegenwärtigen Theologie“, St. Ottilien 1993, eine Arbeit, die Schmidbaur öfters zitiert, schnell bestätigt. Das mindert aber nicht den Verdienst, den sich Schmidbaur durch seine umfangreiche theologische Arbeit über die Vorsehung erworben hat.

Otto Amberger

Grütz, Reinhard, Katholizismus in der DDR-Gesellschaft 1960-1990. Kirchliche Leitbilder, theologische Deutungen und lebensweltliche Praxis im Wandel (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Band 99), Paderborn: Ferdinand Schöningh 2004, 548 S.

Fünfzehn Jahre nach dem Ende der DDR liegt mit der Dissertation von Reinhard Grütz der erste Versuch einer Zusammenschau der katholischen „Kirche im Sozialismus“ vor. Ihm geht es um eine Analyse des DDR-Katholizismus aus der Perspektive der handelnden Akteure, aber auch der von

ihnen vertretenen Leitbilder und dem Wandel der kirchlichen Praxis.

Die Bischöfe der DDR waren neben den Polen die einzigen aus dem Ostblock, die einigermaßen ungehindert am Zweiten Vatikanischen Konzil teilnehmen konnten. Dessen Rezeption schwankte jedoch zwischen einem Sich-Einrichten im „fremden Haus“ (Bischof Otto Spülbeck), politischer Abstinenz (Kardinal Alfred Bengsch) und Verkündigung des Glaubens gegen den „Turmbau zu Babel“ (Bischof Hugo Aufderbeck). Dass diese bischöflichen Meinungsverschiedenheiten auch an der Basis weiterwirkten, zeigen Kreise, die innerkirchliche Kritik formulierten und sich besonders seit 1968 Gehör verschafften. Die Meißner Diözesansynode und die Pastoralynode der DDR deutet Grütz als Ereignisse, deren mangelnde Rezeption den Erneuerungswillen kritischer Katholiken hemmte. Erst in den 1980er Jahren sei es zu einer weiteren Öffnung der DDR-Katholiken gekommen.

Im zweiten Hauptteil seiner Arbeit untersucht Grütz an Hand zentraler Leitbilder den Wandel im Verständnis von Familie, Gemeinde und Priester in der theoretischen Diskussion und lebenspraktischen Umsetzung.

In bezug auf Ehe und Familie versuchte die katholische „Familienrhetorik“ bis in die 1960er Jahre, den Machtanspruch des Staates auf alle Lebensbereiche abzuwehren. Umkämpft waren Bereiche wie Sexualerziehung und Berufstätigkeit der verheirateten Frau. In den 1970er und 1980er Jahren ließ die Integrationskraft der Kirche auch bei Ehe und Familie nach. Mit der Abnahme der religiösen Praxis gingen die Zu-

nahme unehelicher Geburten und von „Ehen ohne Trauschein“ einher.

Die Gemeindebilder waren von der ausgeprägten Diasporasituation der DDR-Kirche geprägt, die durch den Zugang von Vertriebenen nach dem Zweiten Weltkrieg zwar etwas entschärft, jedoch durch Westflucht und Kirchenausritte neu ins Bewusstsein gerufen wurde. Grütz sieht im sozialen Aufstieg, der vielen Katholiken in den 1980er Jahren gelang, einen wichtigen Grund für die Erosion der Gemeinden. Leider konzentriert er sich zu sehr auf offizielle Akten und Dokumente, so dass die Konfliktseite im Vordergrund steht. Die Impulse, die von spirituellen Gruppen, unter denen lediglich in einer Fußnote die Schönstatt-Bewegung genannt wird, ausgehen, werden nicht gewürdigt. Hier macht sich die „Schriftlosigkeit“ und „Aktenlosigkeit“ geistlicher Bewegungen in einer nicht erfolgten Rezeption bemerkbar.

Ähnliches ließe sich von den Priesterbildern sagen. Auch hier sind es die Konflikte, die von der historischen Reflexion wahrgenommen werden: Rollenkrise und Infragestellung des Zölibats, „Priestergruppen“ progressiver Richtung. Dass aber auch hier spirituelle Gruppen zur Erneuerung des Selbstverständnisses und Rollenbildes beitragen, wird nur am Rand erwähnt.

Grütz bietet 15 Jahre nach der „Wende“ eine ausgezeichnete Innenansicht des DDR-Katholizismus. Unter jeweils eigenen Bedingungen war es auf beiden Seiten des „Eisernen Vorhangs“ eine Kirche, die den Kontakt miteinander nie verlor.

Joachim Schmiedl

REGNUM

Achtunddreißigster Jahrgang 2004

INHALTSVERZEICHNIS

I. ZEICHEN DER ZEIT

Schmiedl, J.:	In einer Epoche der Reformen	(1)	1-2
Schmiedl, J.:	Hannibal ad portas? Erwartungen an das neue Schönstatt-Heiligtum in Rom	(3)	97-98
Schmiedl, J.:	Bewegend unterwegs. Vom Petersplatz in Rom zum Marienfeld bei Kerpen	(4)	145-146

II. ABHANDLUNGEN

Amberger, O.:	400 Jahre Dreimal Wunderbare Mutter. Parallele Ingolstadt Schönstatt – Schönstatt Ingolstadt	(3)	125-133
Biberger, B.:	Prophetisches Schönstatt? Anmerkungen eines Exegeten zu einem Propheten und seinen Prophe- tenschülern	(3)	139-143
Biberger, B. / Söder, J.:	Die europäische Frage nach Gott	(2)	57-66
Brantzen, A. u. P.:	Damit die Zukunft ein Zuhause hat. Akademie für Ehe und Familie	(3)	113-118
Czarkowski, H.:	Ineinander von Göttlichem und Weltlichem. Skizze zur Spiritualität des chilenischen Ingenieurs Mario Hiriart	(3)	134-138
	„Gemeinsam für Europa“. Die Stuttgarter Erklärung der Geistlichen Bewegungen	(2)	49-50
Glas, K.:	Psychologische Gedanken zur „Spurensuche“	(3)	118-124
Haub, R.:	„Die beste Erziehungsmethode ist der Erzieher selbst“. Die Pädagogik der Jesuiten am Beispiel von Pater Jakob Rem SJ	(2)	76-85
Hurth, E.:	Auf der Suche nach dem Superstar	(1)	39-43
Hurth, E.:	Menschen vor Gericht. Zum Phänomen der Ge- richtsshows	(2)	86-90

Kasper, W.:	Gegenwärtige ökumenische Situation und künftige Perspektiven der Ökumene	(1)	13-30
King, H.:	„Immakulatageist“. Ein zentraler Begriff der Spiritualität Schönstatts	(4)	147-158
Levermann, A. / Schulze M.:	Mariologie im 20. Jahrhundert. Zum Gespräch zwischen Heinrich Maria Köster SAC und Karl Rahner SJ über Marias Stellung in der Heilsgeschichte	(4)	172-181
Marmann, M.J.:	Schönstatt und die Ökumene. Plädoyer für ein neues Thema – aus der Sicht P. Joseph Kenterichs		
	Teil 1	(1)	3-12
	Teil 2	(2)	67-75
Peschke, K.-H.:	Eucharistische Gastfreundschaft im ökumenischen Dialog	(1)	31-38
Schmiedl, J.:	Ein christliches Europa? Anmerkungen zu Vergangenheit und Zukunft eines zusammenwachsenden Kontinents	(2)	51-56
Schmiedl, J.:	1904 – Das Jubiläum des Mariendogmas im Spannungsfeld von Ultramontanismus und Reformkatholizismus	(4)	159-171
Wolff, M. u. U.:	Stabilisierende Elemente der Familienpädagogik. Leben im „Institut der Schönstattfamilien“ und Anwendung in der Gemeindeseelsorge	(3)	99-112

III. BUCHBESPRECHUNGEN

Albert, M.	Die Benediktinerabtei Maria Laach (J. Schmiedl)	(1)	45-46
Brügger, F.	Familienpastoral (P. Wolf)	(3)	144
Dohmen, C.	In Gottes Volk eingebunden (B. Biberger)	(1)	46-48
Gosebrink, H.	Maria in der Theologie Hildegards (H. King)	(4)	185-187
Grütz, R.	Katholizismus in der DDR-Gesellschaft (J. Schmiedl)	(4)	189-190
Leugers, A.	Eine geistliche Unternehmensgeschichte (P. Vautier)	(4)	182-185
Müller, G.L.	Maria – Die Frau im Heilsplan Gottes (O. Amberger)	(2)	91-93
Schmidbauer, H.	Gottes Handeln in Welt und Geschichte (O. Amberger)	(4)	187-189
Stein, E.	Bildung und Entfaltung der Individualität (S. Hartmann)	(2)	94-96
Trippen, N.	Josef Kardinal Frings I (J. Schmiedl)	(1)	44-45
Wolf, P.	Erneuerte Kirche (D. Mohr-Braun)	(2)	93-94