

ZEICHEN DER ZEIT

DAS WORT GOTTES IM LEBEN UND IN DER SENDUNG DER KIRCHE XI. VOLLVERSAMMLUNG DER BISCHOFSSYNODE

Hauptthema der XI. ordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode, die vom 05. bis 26. Oktober 2008 in Rom zusammenkam, war das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche. Die Botschaft der Synodenväter an das Volk Gottes besteht aus vier Teilen und betrachtet das Wort Gottes aus offenbarungstheologischer, christologischer, ekklesiologischer und pastoraler Sicht.

Der erste Hauptteil ist überschrieben mit „Die Stimme des Wortes: die Offenbarung“. Die Synode erinnert daran, dass nach dem Zeugnis der Hl. Schrift die Schöpfung dadurch ins Leben gerufen ist, dass Gott das Wort ergreift (1). Das Wort Gottes ist umfassender als das schriftlich fixierte Wort. Entsprechend betonen die Synodenväter: „Das Wort Gottes geht also der Bibel voraus und über die Bibel hinaus“ (3).¹ Es lässt die Schöpfung erstehen und wirkt in der Geschichte fort, denn das Wort Gottes erlöst und dringt in den Lauf der Geschichte ein (2). Von der schöpferischen und erlösenden Offenbarung des Wortes Gottes legen die Heiligen Schriften, die als „kanonisches, historisches und literarisches Denkmal“ bezeichnet werden, Zeugnis ab (3).

Ausdrücklich betonen die Synodenväter: „Es gibt folglich eine göttliche Präsenz in den menschlichen Angelegenheiten, die durch das Eingreifen des Herrn in die Geschichte in einen größeren Heilsplan eingefügt werden, damit ‚alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen‘ (1 Tim 2,4)“ (2). Diese „göttliche Präsenz in den menschlichen Angelegenheiten“ zu entdecken und sich neu bewusst zu werden, wie sich in den Ereignissen der Geschichte und des Lebens jedes einzelnen Menschen der göttliche Heilsplan entwickelt, war eines der zentralen Anliegen Josef Kentenichs. Deshalb regte er seine Bewegung zur Ausübung eines praktischen Vorsehungsglaubens an. In der Spurensuche hat dieses Anliegen inzwischen eine konkrete Form gefunden.

Der zweite Abschnitt, der die Überschrift „Das Antlitz des Wortes: Jesus Christus“ trägt, widmet sich der Inkarnation des Wortes Gottes in Jesus Christus. Das Bekenntnis, dass das Wort Fleisch geworden ist (Joh 1), bezeichnet die Synode als „Herz des christlichen Glaubens“ (4). Dem Fleisch gewordenen Wort Gottes stellt die Botschaft der Synode, ganz aus der christlichen Tradition heraus, das „Wort, das Buch wird“ (5), zur Seite. Es wird hervorgehoben, dass sich die Bibel „in einzelnen Sprachen, in literarischen und historischen Formen, in Begriffen, die gebunden sind an eine antike Kultur“, ausdrückt. Für die Synodenväter steht deshalb außer Zweifel: „Wegen dieser ‚fleischlichen‘ Dimension erfordert sie [die Bibel] eine

¹ Die Zitate sind dem Text, wie er unter <http://www.zenit.org> veröffentlicht worden ist, entnommen.

historische und literarische Analyse, die durch die verschiedenen von Biblexegese angebotenen Methoden und Annäherungsweisen verwirklicht wird“ (5). Dies ist ein klares Bekenntnis der Synode zur historisch-kritischen Methode. Die Synodenväter halten diese für unverzichtbar, um einer fundamentalistischen Bibelauslegung zu begegnen, und betonen, dass die göttliche Inspiration die historische Identität und die Persönlichkeit der menschlichen Autoren nicht ausgelöscht hat. Diese Bemerkung ist insofern interessant, als synchrone Sichtweisen, unter ihnen auch der kanonische Ansatz, diese Dimension zwar nicht leugnen, sie aber in ihrer wissenschaftlichen Auseinandersetzung außer Acht lassen, weil die Ergebnisse wegen des oft fehlenden Forschungskonsenses zu spekulativ bleiben.

Gleichzeitig mahnen die Synodenväter aber auch, nicht beim Buchstaben stehen zu bleiben, sondern rufen die transzendente Dimension des Gotteswortes, die im menschlichen Wort gegenwärtig ist, in Erinnerung (5). Folglich müssen exegetische Kenntnis sowie spirituelle und theologische Tradition eng verbunden bleiben, „damit die göttlich-menschliche Einheit Jesu Christi und der Heiligen Schrift nicht zerbrochen wird“ (6). So wie also in Jesus Christus göttliche und menschliche Natur zusammenkommen, so kommen auch in der Bibel göttliche und menschliche Dimension des Wortes Gottes zusammen.²

Der dritte Teil „Das Haus des Wortes: Die Kirche“ zeigt auf, wie das Wort Gottes in der Kirche beheimatet ist. Vier Säulen der Kirche werden genannt: die Verkündigung in den Formen der Katechese und der Predigt (7), das Brechen des Brotes (8), das Gebet (9) und die geschwisterliche Gemeinschaft (10). In allen vier Säulen spielt das Wort Gottes eine wichtige Bedeutung: In der Verkündigung wird das Wort Gottes ausgelegt, wobei die Predigt sich zuerst zur Wurzel der heiligen Texte wenden und dann zur Gegenwart zurückkehren soll,³ in der Messfeier verbinden sich die beiden Hauptteile Wortgottesdienst und Eucharistiefeier, unter den Formen des Gebets werden das Stundengebet und die Lectio divina, die biblische Lesung, besonders hervorgehoben, und die geschwisterliche Gemeinschaft mit Jesus entsteht durch das Hören auf das Wort Gottes und dem gemäßen Handeln (Lk 8,21).

In diesem Abschnitt über die Kirche wird, wenn auch nur kurz, auf die Mutter Jesu verwiesen. Sie wird gezeichnet als diejenige, die im Erwägen der Ereignisse den tiefen Kern entdeckt, „welcher scheinbar unverbundene Ereignisse, Taten und Dinge im großen Plan Gottes verbindet“ (9). So wird das vorsehungsgläubige Verstehen der Geschehnisse als spezifisch marianische Haltung gezeichnet: „Das Leben der Gerechten ist eine lebendige Lektüre des göttlichen Wortes.“

Außerdem betont die Synode die ökumenische Verbundenheit mit den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Hören auf das Wort Gottes und hebt

² Auf die Chancen und Schwierigkeiten der historisch-kritischen Methode ist auch Papst Benedikt in seiner Ansprache am 14. Oktober zu Beginn der 14. Generalkongregation der Synode eingegangen (vgl. <http://www.zenit.org/article-16199?l=german>).

³ Bereits am ersten Tag der Synode kam die Sorge um die Qualität der Sonntagspredigt in vielen Wortbeiträgen zum Ausdruck (vgl. <http://www.kath.net/detail.php?id=21039>).

die Bedeutung gemeinsamer Bibelübersetzungen hervor (10). Angesichts der Entscheidung der evangelischen Kirche, an der Revision der Einheitsübersetzung nicht mitzuarbeiten, bekommt diese Aussage noch einmal einen eigenen Stellenwert.

Im letzten Teil „Die Wege des Wortes: Die Mission“ werden verschiedene gesellschaftliche Bereiche in den Blick genommen: der Bereich der Medien und der weltweiten Kommunikation (11), die Familie (12), die Sehnsucht der Menschen nach der Erlösung aus ungerechten und lebensfeindlichen Strukturen (13), das Verhältnis zu den anderen Religionen (14) und die Durchdringung von Kunst und Kultur (15). Der letzte Aspekt ruft in Erinnerung, dass für Josef Kantenich erneuerte Kirche „Seele heutiger und kommender Kultur und Welt“ sein soll.

Besondere Aufmerksamkeit verdient die Aussage der Synode, dass die jüdische Exegese unsere Auslegung der Heiligen Schrift um fruchtbare Schätze bereichern kann (14).

In einer Schlussbemerkung hält die Synode mit den Worten von Blaise Pascal fest, dass die Heilige Schrift „geeignete Mittel [hat], um in allen menschlichen Lagen Trost zu spenden, und geeignete Mittel, um in allen Lebenslagen Furcht zu erwecken“.

Die Synode lenkt den Blick neu auf die Bedeutung des Wortes Gottes. Sie regt an, die Bibel zu studieren und aus dieser Quelle zu schöpfen. Für die Schönstatt-Bewegung könnte dies ein Impuls sein, neu wahrzunehmen, wie ihr Gründer Josef Kantenich aus dieser Quelle schöpft.⁴

Gleichzeitig weitet die Synode den Blick: Das Wort Gottes ist mehr als das schriftliche Zeugnis der Bibel. Es ist nach wie vor in den Ereignissen der Geschichte wirksam. Die Schönstatt-Bewegung hat mit dem praktischen Vorsehungsglauben von ihrem Gründer einen Zugang zu dieser Sichtweise geschenkt bekommen. Nicht zuletzt erinnert die Synode daran, wie das Wort Gottes sämtliche Lebensbereiche durchdringen will. Das Wort Gottes nicht nur zu hören, sondern auch danach zu handeln, ist Auftrag Jesu an alle seine Jünger.

Bernd Biberger

⁴ Die Textsammlung „In der Schule des Apostels Paulus“, hrsg. v. Peter Wolf, Vallendar, 2008, ist ein weiterer Beleg dafür.

THOMAS KLOSTERKAMP OMI

„DIENST DER AUTORITÄT“ UND „GEHORSAM“

EINE PERSÖNLICHE REFLEXION



Der Autor: Thomas Klosterkamp OMI, Dr. theol., geb. 1965, war von 2003-2007 Provinzial der deutschen Provinz der Oblaten der Missionare Oblaten der Makellosen Jungfrau Maria; seit 2007 ist er Provinzial der neu errichteten Mitteleuropäischen Provinz seiner Gemeinschaft.

Als die *Kongregation für die Institute des Geweihten Lebens und die Gesellschaften des Apostolischen Lebens* am 11. Mai 2008 die Instruktion „*Der Dienst der Autorität und der Gehorsam*“ veröffentlichte, wandte sie sich explizit „*an die Mitglieder der ... Religioseninstitute...*“. Man rekurriert dabei ausdrücklich auf die westliche Gesellschaftskultur (2), aus der wir stammen und in der wir versuchen, Ordensleben miteinander zu gestalten.

Noch bevor die Religiosenkongregation das Dokument in deutscher Sprache publizieren konnte, hatte sich eine katholische Zeitung um ein Interview mit einem Höheren Oberen bemüht. Meines Wissens war dieses Interview⁵ mit mir der einzige Versuch, die Sichtweise eines Oberen zur Instruktion und zum Thema Ordensgehorsam zu dokumentieren. Freilich kann ein Interview wie auch der folgende Artikel nur einen Bruchteil der Wirklichkeit berühren, mit der sich das Gelübde des Gehorsams und ein Leitungsammt im Alltag klösterlichen Lebens bedingen.

⁵ „Die Autonomie, von der wir träumen, gibt es eigentlich gar nicht.“ Ein Gespräch mit dem Provinzial der Mitteleuropäischen Provinz der Hünfelder Oblaten Pater Thomas Klosterkamp OMI über die Instruktion der Religiosenkongregation, Deutsche Tagespost vom 31.05.2008.

Die Instruktion als Instrument zur „Hilfe und Ermutigung“

Es ist nicht verwunderlich, dass sich die Religiosenkongregation dem Thema des Gehorsams widmet. Dafür gibt es m. E. zwei Gründe:

Zum einen bildet das Dokument ein weiteres Glied in einer kontinuierlichen Kette von Veröffentlichungen dieser Kongregation.⁶ Alle diese Dokumente haben eines gemeinsam: Sie bringen für das Ordensleben nichts Neues! Dafür bieten sie aber, wie immer am Ideal orientiert, fundierte theologische Grundlagen und schöpfen inhaltlich aus der reichen Tradition der Kirche und dem Erfahrungsschatz des vielfältigen Ordenslebens selber. Gelungen sind beim neuerlichen Dokument zweifellos die meditativen theologischen Teile (vgl. 1, 4-12, 16-19, 20g, 21-24). Und so unterstreicht die Kongregation in dieser Instruktion die eine immer gleiche Intention römischer Verlautbarungen: *„Dieses Dokument möchte allen, die berufen sind, ... Hilfe und Ermutigung sein, damit sie ihr Ja zum Herrn frohgemut leben (3).“* *„Hilfe und Ermutigung“* zum Leben machen heute wohl den größten Teil jeden Leitungsdienstes im Ordenswesen aus. Mehr können Oberinnen und Obere heute in der Verantwortung für die Schwestern und Brüder kaum leisten. Und darum ist das Dokument über den *„Dienst der Autorität“* zuallererst eine gute geistliche Lesung. Liegt doch das Wesen jeder kirchlichen Autorität im menschlichen und geistlichen Fundament der Amtsträgerin oder des Amtsträgers begründet.

Zum anderen stellt das Thema Gehorsam vielleicht die Herausforderung schlechthin dar, wenn es um die Qualität von gemeinsamem Ordensleben und dessen Leitung geht. Anders als seine theologische Grundlegung, ist die Praxis des Ordensgehorsams schwer zu fassen. Beim Gelübde der Keuschheit ist klar, wann jemand keusch ist und wann nicht. Beim Gelübde der Armut gibt es einen gewissen Ermessensspielraum - das heißt: Es gibt wohl in jeder Ordensgemeinschaft eine Lebenskultur, in der wir sehr genau wissen, was wir uns leisten dürfen und was nicht. Wenn uns die Religiosenkongregation mit der neuen Instruktion eine geistliche Lesung aufgibt, dürfen wir Ordensleute das positiv als eine Anregung verstehen. Diese reflektiert m. E. das persönliche Vermögen von Oberinnen und Oberen. Ebenso wird implizit der Reifegrad der einzelnen Ordensfrau und des einzelnen Ordensmannes hinterfragt. Und das geschieht nach Art kirchlicher Papiere ganz allgemein.

Worum geht es aber ganz persönlich, wenn ein Oberer die Instruktion als Hilfe und Ermutigung verstehen will? Dazu darf ich hier einige Gedanken anfügen.

⁶ Vgl. u.a.: Richtlinien für die Ausbildung von Ordensleuten (1990). Das brüderliche und schwesterliche Leben in Gemeinschaft (1994). Jubiläum des geweihten Lebens, 2. Februar 2000, Zeugnis für Christus gestern - heute - immer (1999). Richtlinien zur Zusammenarbeit der Ordensinstitute in der Ausbildung (1999). Aufbruch des geweihten Lebens im dritten Jahrtausend (2002).

Das konkretes Beispiel meiner Person

Seit über fünf Jahren habe ich das Amt des höheren Oberen in meiner Gemeinschaft, einer internationalen Kongregation päpstlichen Rechtes inne. Bei meiner Ernennung war ich 37 Jahre alt. Ich hatte nach der Priesterweihe nur kurz in der Gemeindepastoral und im Schuldienst gearbeitet. Dazu war ich Oberer einer kleinen Niederlassung im Osten Deutschlands gewesen. Unmittelbar bevor ich Provinzial wurde, war ich vier Jahre lang Novizenmeister gewesen. Ich brachte ins Amt also keinen reichen Erfahrungsschatz mit. Besondere Fähigkeiten habe ich mir damals auch nicht eingeblendet.

Zunächst war ich vier Jahre lang Provinzial unserer Deutschen Ordensprovinz, seit mehr als einem Jahr leite ich als Provinzoberer die Mitteleuropäische Provinz. Diese erstreckt sich über die Länder Deutschland, Österreich und Tschechien. In ihr leben und arbeiten heute 177 Brüder und Patres in 16 Niederlassungen. Dabei gibt es Klöster mit über dreißig Mitbrüdern und Ordenshäuser mit nur drei Patres. In manchen unserer Häuser müssen die Männer vieles im Haushalt selber erledigen, in anderen Klöstern gibt es einen sehr traditionellen Versorgungsbetrieb. Der Alltag gestaltet sich also von Kloster zu Kloster sehr unterschiedlich. Weitere 35 Mitbrüder, die aus unserer Provinz stammen, arbeiten in den auswärtigen Missionen in Paraguay, Haiti, Namibia, Südafrika und Pakistan. Die Provinz hat heute auch knapp 200 Angestellte. Sie unterhält verschiedene große Institutionen im Bereich der Erziehung, des traditionellen Wallfahrtswesens, der missionarischen Gemeindebildung und der kirchlichen Erwachsenenbildung. Seit einigen Jahren gibt es eine wachsende Gruppe von mittlerweile über 40 assoziierten Laien. Der Grad der Überalterung ist hoch. In den letzten fünf Jahren sind 32 Mitbrüder verstorben. Wir verlieren in den nächsten fünf bis zehn Jahren über 50 % unserer aktiven Kräfte. Nach wie vor hat unsere Gemeinschaft Nachwuchs. Heute sind es vier Novizen, ein junger Bruder in zeitlichen Gelübden und sieben Fratres, die noch im Studium stehen. Wir werden als Gemeinschaft Zukunft haben! Diese Zukunft wird sich aber in völlig anderen Lebensvollzügen abspielen, als wir es heute vielleicht überhaupt erahnen können.

In dieser Situation, die vor allem von Übergängen und Veränderung gekennzeichnet ist, habe ich das Amt des Oberen inne. Ich war auf dieses Amt in keiner Weise vorbereitet. Finanzverwaltung, Personal- und Organisationsplanung waren für mich völlig neue Arbeitsfelder. Ich musste mich einfach einarbeiten und vor allem einleben. Diesen Gehorsam gegenüber der Gemeinschaft bin ich eingegangen, nicht ahnend, was mich alles erwarten würde. So darf ich im Folgenden, in der Reflexion der neuen Instruktion zum „*Dienst der Autorität*“ und zum „*Gehorsam*“ einige persönliche und somit subjektive Erfahrungen erörtern, die aber vielleicht etwas von dem erkennen lassen, was den Dienst der Autorität und den Gehorsam im Ordenswesen unserer Breiten ausmachen.

Unsere veränderte und sich verändernde Realität

Es ist sicher wohlthuend wahrzunehmen, dass die Instruktion die starken Veränderungen der letzten Jahrzehnte in Gesellschaft und Kirche (3) betont. Dabei wird nicht übersehen, dass diese Veränderungen im internen Bereich des Ordenslebens zu einer neuen und vermehrt psychologischen Wahrnehmung von Autonomie und Würde der Person (20g) geführt haben. Für meine Ordensgemeinschaft hatte dieser neue Sinn für die individuelle und freie Entwicklung des Einzelnen und der damit verbundene Verlust von bewusster Uniformität und kollektiver Reglementierung vor allem positive Effekte. Folgende Veränderungen sind in meiner Ordensprovinz immer noch im Gange: Die Stärkung synodaler und demokratisierter Verwaltungsstrukturen. Eine zunehmende negativ-kritische oder auch prophetische Sicht vor allem gegenüber kirchlichen Vollzügen. Die vermehrte Zusammenarbeit mit Laien, die vielfach noch gelernt sein will. Die zunehmende Internationalisierung der Kommunitäten und die Realität der Zugehörigkeit zu einer Ordensprovinz, die sich nun über mehrere Länder erstreckt, die ganz verschiedene ekklesiale Wirklichkeiten kennt und die wenigstens drei Muttersprachen in sich vereinigt. Die Zusammenführung der Mitbrüder aus drei Länderteilen war übrigens ein äußerst problematischer Prozess, der aber mit all seinen bewusstseinsbildenden Maßnahmen zu einem guten Ergebnis geführt hat. - Dies ist nur ein Ausschnitt der ganz neuen Gegebenheiten und Postulate, die sich dem einzelnen Mitbruder und auch mir, dem Oberen, aufzwingen.

Dazu kommt noch ein weiterer Bereich, den das Dokument nicht direkt anspricht. Es sind die zunehmend existenziellen Fragen. Sie stellen sich aufgrund ausbleibender Berufungen und aufgrund des fallenden Mitgliederstandes. Einschränkungen der personellen Möglichkeiten und der finanziellen Mittel sind die Folge. Daraus ergeben sich unausweichlich Auflösungen von Niederlassungen und Abgabe von Institutionen mit teilweise großer Ordenstradition. Ich habe z.B. in den letzten fünf Jahren vier Klöster aufgelöst und eine große Schule in eine neue Trägerschaft überführen müssen. Hier fordert das Gelübde des Gehorsams die ganze Gemeinschaft. Der einzelne Ordensmann muss sich ja angesichts des unübersehbaren Rückzugs mit Recht fragen: „Wohin führt das? Was wird aus mir?“ Und der Obere kann sich nicht auf das organisatorische Feld geschickter Bestandswahrung zurückziehen. Er muss mit bescheidenen Mitteln Zukunft gestalten, d.h. z.B. den alten und kranken Mitbrüdern Ruhestand und Pflege garantieren, den Jungen und Begabten neue missionarische Perspektiven eröffnen, bewährte Institutionen in neue gute Hände geben, Konzeptionen vielfältigen Dienstes erarbeiten, ein Gespür für das, was auf uns zukommt, entwickeln, nicht nur mit der Mehrheit denken, den Anvertrauten immer den geistlichen Hintergrund der Situation erschließen... Die Liste scheint endlos. Für mich als Provinzoberer heißt die zugleich bange und mutige Frage: „Wohin leite ich?“ Diese Frage erweist sich oft genug als Bürde des Amtes, sie kennzeichnet aber auch eine gewisse Schönheit. Liegt in ihrer Beantwortung doch die ganze vielfältige schöpferische Kreativität, die das Oberenamnt ein-

zigartig macht. Die Schaffenskraft des Oberen realisiert sich hier vor allem über die ihm Anvertrauten. Hier heißt die bereits angedeutete Frage dann: „Wie leite ich wen?“ (20d).

Der Dienst an und mit dem einzelnen Mitbruder

Es ist also immer neu zu überlegen, wo der Einzelne am richtigen Ort ist, was er beruflich und fachlich kann, wo seine Schwächen liegen und in welcher Kommunität der Mitbruder wirklich leben kann, sich entfalten kann und somit im Sinne der Gemeinschaft gut arbeiten wird. Und dabei darf man die Sicht für das Ganze nicht verlieren. Hier lautet der pädagogische Kernsatz: „Was wir tun, ist wichtig! - Wer wir sind, ist wichtiger!“ Vernehmliche Aufgabe des höheren Oberen bleibt es ja, für die ganze Gemeinschaft die Teilhabe an der gemeinsamen Sendung zu garantieren. Es geht also nicht nur um einen Dienst an den Mitbrüdern, sondern um den Dienst mit ihnen.

Das Leitungsamt ist in den Jahren konziliarer Erneuerung wesentlich persönlicher und brüderlicher geworden. Das Wort vom dialogischen Gehorsam (20) unterstreicht das. Heute steht beim Gelübde des Gehorsams die Person mit ihrem Glauben, ihrem Berufungsweg, ihrem eigenen freien Willen und auch mit ihren Talenten und Mängeln im Vordergrund. Das Dokument arbeitet diesen Dienst am Einzelnen und seiner persönlichen Berufung ja sehr gut heraus (20d).

Die Prämisse Dialog macht uns das Leben miteinander aber auch nicht unbedingt einfacher. Hier werden die Differenzen zwischen Jung und Alt im Ordensleben besonders deutlich. Eine gemeinsame Kommunikationsstruktur und -kultur muss oft erst gefunden werden. Endlose Gespräche und anhaltende Prozesse der Entscheidungsfindung sind verdorbene Früchte des dialogischen Gehorsams. Ich erinnere mich an Gespräche, die einfach eine Belastung waren, oder an solche, denen ich nicht gewachsen war. In der Weiterführung wichtiger Aufgaben unserer Sendung, die oft nicht angenehm und einfach sind, bleibt die Gemeinschaft auf die Großzügigkeit des Einzelnen, sprich auf seinen Gehorsam angewiesen. Hier fallen dann aber auch leichtfertige Sätze wie „Nein, das ist nichts für mich!“ In manchen Fällen können heute wichtige Aufgaben nicht weitergeführt werden, weil Mitbrüder, die ohne Zweifel die nötigen Fähigkeiten und Kräfte hätten, sich nicht zur Verfügung stellen. Auch die Bitte um „Ruhestand“ mit dem Erreichen staatlichen Rentenalters ist ein neues Phänomen in unseren Reihen. Der gesteigerte Individualismus zeigt, dass wir eben auch Kinder unserer Zeit sind.

Die notwendigen Auflösungsprozesse haben dann noch eine ganz eigene Dynamik. Die in der Instruktion angesprochene Scheu, Autorität auszuüben, ist ja oft gar nicht mehr praktikabel. Vielfach fälle ich als Oberer ja gar keine Entscheidung. Oft sind es doch heute die Verhältnisse, die Entscheidungen unausweichlich machen. Der Obere muss somit Prozesse begleiten, die ihm und anderen wehtun. Bei Auflösungen von Klöstern gibt es in der Regel viele Verletzungen: bei den Mitbrü-

dern, die gerne dort gelebt haben, bei den Menschen, die wir verlassen, die dann sehr oft auch keine adäquate pastorale Begleitung mehr haben... Schlechte Stimmung in ganzen Teilen der Ordensprovinz kann das Resultat sein. Mangelndes Vertrauen in den Oberen wird zur Frucht dieser Emotionen. Nur mit transparenter Amtsführung kann man solchen Engpässen im Dienst der Autorität begegnen.

Und was ist mit Ordensleuten, die nicht nur innerhalb ihrer Kommunität sondern auch gegenüber dem Oberen den Dialog verweigern? Zu den Analysen des Ordenslebens gehört heute eben auch, dass wir Menschen in unseren Reihen haben, die aus welchen Gründen auch immer, den Ansprüchen gemeinschaftlichen Lebens und Arbeitens nicht mehr genügen. Die Instruktion spricht zwar von „*schwierigen Gehorsamsakten*“ (26), geht aber vielleicht zu sehr vom Ideal aus, dass Ordensleute reife Menschen sind, bzw. den ausgesprochenen Willen haben, weiter zu reifen (13d, 26). Die Praxis des Ordenslebens aber zeigt, dass man es in der eigenen Ordensfamilie auch mit Menschen zu tun haben kann, die sich aus verschiedensten Gründen in eine Richtung entwickeln, die das Zusammenleben mit ihnen schwer oder sogar unmöglich macht. So gering der Prozentsatz auch sein mag, so hoch ist oft der Zeitaufwand, der für solche Personen aufgebracht werden muss. Fast ausschließlich in diesem Bereich kann der Gehorsam Gefahr laufen, als disziplinarische Maßnahme zur autoritären Anweisung zu verkommen. Kirchenrechtliche Schritte, deren Ziel es ist, den betroffenen Ordenschristen oder die Gemeinschaft selbst zu schützen, sind m. E. immer die ultima ratio und meist im Ergebnis unbefriedigend! Denn die hier entstehenden Wunden beim Betroffenen, bei der ganzen Gemeinschaft und vor allem beim Oberen selbst, heilen langsam. Und trotz aller kollegialen Entscheidung (20c) bleibt man als Oberer im konkreten Fall bei der Umsetzung autoritären Handelns allein. Aus meiner persönlichen Erfahrung stehen bei solchen Gelegenheiten, die eigene Spiritualität, das Verwurzelte sein und die persönliche Liebe zum Mitbruder und zur eigenen Gemeinschaft in der größten Bewährungsprobe.

Der Gehorsam gegenüber den Ortskirchen und dem Lehramt

Bisher ging es nur um die Erfahrungen innerhalb einer Ordensgemeinschaft. Auch im externen Dienst wird der Provinzobere mit dem Gehorsam konfrontiert. Das betrifft nicht nur seine Verantwortung gegenüber der Generalverwaltung, deren Beschlüsse umzusetzen auch oft nicht einfach ist. Eine besondere Herausforderung stellt immer die Zusammenarbeit mit den Ortskirchen und ihren Hirten dar.

Unsere Ordensprovinz arbeitet derzeit in 15 Diözesen. Jede Diözese hat ihre eigenen Strukturen und Pastoralpläne. Und diese verändern sich in einigen Bistümern momentan sehr stark. Ich merke mehr und mehr, wie schwierig es wird, den jeweiligen Bischöfen die ordensinternen Anliegen deutlich zu machen. Die Personalnot vieler Diözesen führt dazu, dass Mitbrüder in der Pfarrseelsorge nicht selten der Gemeinschaft entfremdet werden, da ihre Verantwortlichkeit immer umfangrei-

cher wird. Dazu kommt die Finanznot einiger Bistümer, in denen es dann nicht selten schwierig wird, überhaupt noch Mitbrüder in Gestellung zu bringen. Einerseits sind wir auf Gestellungsgelder aus den Bistümern angewiesen, da diese die ordensspezifischen Aufgaben finanzieren. Andererseits können wir selber kaum noch Patres für den pfarrlichen Dienst zur Verfügung stellen, wenn wir das Charisma der Gemeinschaft erhalten wollen. Zudem sehen wir uns heute als Ordensgemeinschaft schon von unseren Satzungen und Regeln her gehalten, gemeinschaftlich, also als Kommunität pastoral und missionarisch zu handeln. Heute z.B. einmal den Versuch zu wagen, eine Pfarrei mit drei oder vier Mitbrüdern führen zu wollen, ist kompliziert: Das Kirchenrecht schreibt vor, Pfarrer ist einer und schon gerät man in Konflikt mit dem erhofften Subsidiaritätsprinzip. Für unsere Gemeinschaft, deren Mitgliederzahl stark fällt, lässt sich die Herausforderung klar formulieren: Wir wollen in der Ortskirche bewusst als Gemeinschaft auftreten und wir dürfen uns in der vielfältigen pastoralen Not, in der heute zweifellos die Ortskirchen stehen, nicht atomisieren lassen. Hier gebietet es der Gehorsam gegenüber der Gemeinschaft, den Dialog mit den Bischöfen weiter zu führen. Die wenigsten Sachbearbeiter in den bischöflichen Ordinariaten verstehen überhaupt unser Anliegen. Hin und wieder wird von ihrer Seite sogar mit dem Gehorsam gegenüber dem Bischof argumentiert. Das heißt, auch hier hat der Obere immer neu zu lernen, sich eindeutig zu positionieren.

Auch das Lehramt der Kirche fordert von den Ordensleuten Gehorsam. Darüber hat der Obere zu wachen. Was ist, wenn Mitglieder der Gemeinschaft den kirchlichen Lehren zuwider handeln? Das betrifft zumeist die Beachtung liturgischer Vorschriften und pastoraler Handlungsweisen. Neuralgische Punkte sind z.B. der Bereich der Ökumene oder die Frage der Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen. Hier steht ein Missionsorden ja in einem besonderen Spannungsverhältnis. Einerseits sind wir als internationale Gemeinschaft mit unserer Sendung sehr an die Universalkirche gebunden. Andererseits haben wir eine besondere Liebe zu den Armen unserer Zeit, zu denen alle, die (auch in der Kirche) am Rand stehen, zählen. Die Maßregelung in diesem Bereich zählt zu den schwierigen Aufgaben des Oberen. Ich kann oft die Handlungsweise und das missionarische Anliegen des Mitbruders verstehen. Gleichzeitig muss ich ihm die Position der Kirche und ggf. das aufgetretene Ärgernis verständlich machen. Man darf den Blick für das Ganze nicht verlieren.

Hin und wieder sind es auch menschliche Schwächen einzelner Mitbrüder, die im pastoralen Alltag außerhalb der Gemeinschaft zu Tage treten und den Oberen auf den Plan rufen. Auch hier steht man oft zwischen zwei Stühlen. Das Fehlverhalten ist einsichtig, doch die Hirtensorge für den Mitbruder darf darüber nicht vergessen werden.

Anforderungen, die sich aus dem Dienst der Autorität ergeben

Die hier in der gebotenen Kürze aufgezeigten Fragmente, spiegeln nur einen Bruchteil vom Alltag im Dienst der Autorität wieder. Im modernen Management arbeitet man heute gerne mit Profilen, die die notwendigen Anforderungen auflisten, die für Leitungsaufgaben zu erfüllen sind. In Ordenskreisen ist das anders.

Ich bin sicher nicht aus heiterem Himmel Provinzoberer geworden. Die Generalverwaltung und die von ihr Konsultierten haben mir dieses Amt zugetraut. Das ist ein erstes Faktum, das einen ermutigt, das Amt auszuführen. Das Amt hat aber vor allem eine geistliche Dimension, die mich glauben lassen darf, dass ich zu diesem Amt von Gott berufen bin. Wenn die Instruktion davon ausgeht, dass jede Autorität im Ordensleben eine geistliche ist (13), dann gehört es zu den wesentlichen geistlichen Übungen, sich das immer wieder zu vergegenwärtigen.

Der in der Instruktion an verschiedenen Stellen aufgelistete Katalog der menschlichen (20e, 25e, 28-29) und geistlichen Anforderungen (13a-b, 25d), die eine Oberin oder ein Oberer in strikter Kirchlichkeit und Regeltreue (13e-f, 14a-c, 20e) zu erfüllen hat, ist die Orientierung am Ideal, die uns ja aus der Ordensregel selbst bekannt ist. Voraussetzungen für das Amt können sie nicht sein, da sie jeden normalen Menschen und Ordenschristen überfordern. Das Ideal macht sich aber an Christus fest: *„Das geweihte Leben will nichts anderes, als Seine Autorität und Seinen Gehorsam zu leben.“* (12) Und der einleitende Satz der Instruktion *„Dein Angesicht, Herr, will ich suchen.“* macht ja deutlich, dass Ordensleben eine Weggemeinschaft mit explizitem Ziel ist. In ihr bleibt somit der Gehorsam und damit auch der Dienst der Autorität ein *„Weg des Wachstums“* (5). Es gilt mehr und mehr in die *„Teilhabe an der Selbsthingabe Christi“* (12) hineinzuwachsen.

Persönlich glaube ich, dass sich damit die geistliche Haltung des Oberen, der seinen Dienst ernst nimmt, wesentlich verändert. Die Treue zu den Geistlichen Übungen, die ja vielfach aufgrund der heute gebotenen Beweglichkeit im Oberenamtsamt gar nicht eingehalten werden kann, wandelt sich zu einer tiefen Gottverbundenheit. Manchmal habe ich mehr geistliche Ruhe auf dem belebten Flughafen oder Bahnhof als in der Hauskapelle des Provinzialates, in die ich unmittelbar die Probleme vom Schreibtisch mitnehme, mit der Folge, dass ich mich gar nicht konzentrieren kann. Oftmals sind spirituelle Einsichten und geistliches Berührtsein besonders beim Besuch der auswärtigen Missionen oder bei schwierigen Gesprächen mit einem Mitbruder, die einen erbauen, tiefer als die geistliche Erfahrung in der eucharistischen Anbetung, die gerade dann angesetzt ist, wenn man geistig nicht disponiert ist.

Zweifellos sind die geistlichen Übungen und traditionellen Formen unserer Gemeinschaft eine wertvolle Hilfe und für die Heiligung des Tages unersetzlich. Die geistliche Haltung des Oberen kann aber keine andere sein, als die jedes Ordensmannes. Die *„Teilhabe an der Selbsthingabe Christi“* (12) gebietet es, mit dem eigenen Leben großzügig zu sein, es einzusetzen, es verschenkend zur Verfügung zu stellen. Hier muss der Obere vorbildlich sein. Geht es doch darum, den Lernpro-

zess in Gang zu halten: Jeder von uns soll doch immer wieder ganz neu lernen, dass wir aus einer „Verwiesenheit“ auf Gott, aufeinander und auf die Menschen hin leben, für die wir bestellt sind. Wenn das geschieht, bricht Heiligkeit in unser Leben ein und das Streben nach Autonomie wird relativ. Und ich kann sagen, dass ich das immer wieder in unsere Ordensgemeinschaft und in meinem Dienst erfahren habe.

Wer das Gelübde des Gehorsams in seiner geistlichen Vielfältigkeit lebt, stellt sich der „Zumutung aus dem Ewigen“⁷. Sie ist letztlich nicht belastend, weil es der Herr selbst ist, der mir etwas zumutet. Das hat die Instruktion unterstrichen und hier liegt ihr Wert, eben „*Hilfe und Ermutigung*“ zu sein. Die Reflexion, das Messen am eigenen Leben, muss freilich jeder selber leisten. Wenn man aber will, kann man die Instruktion und das was dahinter steht, mit Gewinn lesen.

⁷ Nach: Klaus Demmer, *Zumutung aus dem Ewigen, Gedanken zum priesterlichen Zölibat*, Freiburg-Basel-Wien 1991.

JOACHIM SCHMIEDL

ZUR MARIOLOGIE P. KENTENICHS EINE GEMEINSCHAFTLICHE VERGEWISSERUNG

Über Maria nachzudenken steht einer Bewegung, die in der Öffentlichkeit oft einseitig als marianische Gruppierung wahr genommen wird, gut an. In der Vorbereitung auf das 100jährige Jubiläum im Jahr 2014 nimmt deshalb die Vergewisserung darüber, was genau Inhalt der Mariologie P. Joseph Kentenichs ist und welche Kurzformeln für die Vermittlung an die Bewegung und in die theologischen Diskussionen hinein brauchbar sind, eine zentrale Rolle ein. Auf Einladung des Instituts für Kentenich-Forschung (IKF) trafen sich zu diesem Zweck 25 Mitglieder der Bewegung aus Europa, Nord- und Südamerika, Indien und Australien vom 10.-13. September 2008 im Priesterhaus Berg Moriah (Simmern). Die Beiträge waren vorher schriftlich eingereicht worden, so dass ein Großteil der zur Verfügung stehenden Zeit einer sehr regen und fruchtbaren Diskussion gewidmet werden konnte. Einige wichtige Themen sollen im folgenden Artikel kommuniziert werden. Sie wollen als thesenhafte Zusammenfassung der September-Tagung verstanden werden sowie als Einladung zu einer Stellungnahme an die Veranstalter des Workshops. Das Gespräch über die Mariologie P. Kentenichs hat gerade erst begonnen.

Die Kulturmacht des Marianischen

„Keine andere Frau hat durch die Kraft ihrer religiösen, kulturellen und politischen Symbolik das Glauben, Fühlen, Denken und Handeln der abendländischen Christenheit nachhaltiger geprägt als Maria.“⁸ Diese Aussage des Mediävisten Klaus Schreiner lässt sich für den europäischen Kulturraum zumindest bis in die Barockzeit bestätigen. Maria steht für die inkarnatorische Sichtweise des christlichen Glaubens, für die affektive Seite der Theologie. In Maria hat sich das Christentum in die verschiedenen Kontinente inkulturiert. Sie steht, wie es besonders die Geschichte der Frühen Neuzeit erweist, für die „Verwicklung in die zeitgeschichtliche Dramatik“ (Otto Amberger). „In Maria wird gleichsam jede Kultur konkret, in die Christus hineingeboren werden soll.“ (M. Isabell Naumann) In Asien etwa sind es die weisheitlichen Aspekte und die Werte der Familie, aus denen sich Zugänge zu Maria gewinnen lassen. Ursymbole, wie die Verbindung von Mutter und Kind, aber auch Leiden und Opfer werden wichtig für die Verbindung des christlichen Glaubens mit traditionellen Werten. Die Ausdrücke der Volksfrömmigkeit in Kunst und Literatur, in Gebeten und Liedern, in Wallfahrten und Patrozinien helfen mit, die

⁸ Klaus Schreiner, Art. Maria, in: Gert Melville / Martial Staub (Hrsg.), Enzyklopädie des Mittelalters, Band I, Darmstadt 2008, S. 342.

christliche Mariengestalt mit der Geschichte und den Werten der Völker zu verbinden. „Mariologie ist ausgesprochen auch Ikonographie.“ (Herbert King) Mit der Inkulturation in unterschiedliche Kulturkreise kann Maria verschiedene religiöse Traditionen und Spiritualitäten zusammen bringen. Das Ursymbol der Mutter mit dem Kind trennt die Religionen nicht, sondern verbindet sie. Aufgabe christlicher Pastoral ist dabei im Sinn der Unterscheidung der Geister die Wachsamkeit gegenüber synkretistischen Gefahren und die Zentrierung marianischer Kultur auf „Mutter und Kind“, auf Maria und Christus.

Auch Marienerscheinungen erhalten ihre Relevanz weniger durch die Frage nach ihrer faktischen Überprüfbarkeit, sondern in ihrer Funktion als authentischer Ausdruck zumindest eines Teils des Glaubenssinns des gläubigen Gottesvolkes. Vor allem die kirchlich (noch) nicht anerkannten Erscheinungen sorgen für Spannungen. Welche Bedeutung Marienerscheinungen im Kontext einer geistlichen Bewegung wie Schönstatt haben, die sich von Anfang an außergewöhnlichen Phänomenen des Glaubens gegenüber kritisch-reserviert gezeigt hat, lässt sich nicht eindeutig beantworten. Doch auch im Denken P. Kentenichs hat „Erscheinung“ (apparitio) im Kontext der menschlichen Werkzeuglichkeit Gott gegenüber einen wesentlichen Platz.

Die Kreativität marianischer Pastoral wurde an mehreren Beispielen verdeutlicht. Herausragend ist die vom brasilianischen Familienvater und Diakon João Luiz Pozzobon ins Leben gerufene Kampagne der Pilgernden Gottesmutter. Nach Schätzungen kommen über sie gegenwärtig etwa 30 Millionen Menschen in Kontakt mit Schönstatt. Theologisch geht es dabei in den Worten des Thomas von Aquin um einen „contactus spiritualis“, um eine personale geistliche Berührung. Diese Glaubenserfahrung führt zu einem missionarischen Engagement. „Die Pilgerkreisteilnehmer, die ihr Christsein in Wort oder diakonischem Zeugnis ansprechend weitergeben, dürfen erleben, wie sie selbst zu dem werden, was sie in Maria erblicken und erfahren: Symbol und Vermittler für die heilsame Nähe Gottes und damit Segensbringer für die Menschen.“ (Johanna-Maria Helmich)

Das „Unterwegs-Sein“ ist überhaupt eine der zentralen Glaubensvorgänge. Der Erfolg von Wallfahrten, wie er sich auch am von Josef Treutlein initiierten „Fränkischen Marienweg“ zeigt, weist auf die pastoralen Chancen hin, die sich mit einer unbefangenen reflektierten Marienverehrung ergeben können. Dabei kommt es jedoch auch darauf an, genügend Materialien zur Verfügung zu stellen, damit sich die gläubige Beziehung zu Maria entfalten kann. Dabei sollen, so das Anliegen der Marien-Werkbücher von Martin Emge und Josef Treutlein, neben der biblischen Fundierung und der Verpflichtung auf den Glauben der Kirche die Verankerung in der Liturgie und die spirituelle Tiefe und Weite ebenso berücksichtigt werden wie eine gute Text- und Bildsprache sowie Lebensnähe der vom Marienbild P. Kentenichs inspirierten Themen.

Aktuelle Diskussionen in der Mariologie

Die gegenwärtigen Diskussionen in der Mariologie greifen diese Aspekte nur zum Teil auf. Die Bibelwissenschaften haben die Einseitigkeiten einer historisch-kritischen Exegese weitgehend überwunden, allerdings auch neue Zugänge gefunden. Die Frage nach der Historizität einzelner Bibelstellen tritt zurück hinter dem redlichen Bemühen, ein Bild von Maria zu zeichnen, das ihrer heilsgeschichtlichen Rolle als Mutter des Messias, als Mutter des Gottessohnes, als Mutter der Kirche, aber auch als Repräsentantin des alttestamentlichen Bundesvolkes gerecht wird. Dass die Maria des „Glaubensbuchs“ der Bibel nicht nur eine historische Person, sondern eine korporative Persönlichkeit ist, wird in der heutigen Exegese verstärkt betont. Dadurch gewinnen die wenigen Aussagen über Maria im Neuen Testament eine besondere Qualität. So kann, um ein Beispiel zu nennen, die fehlende Namensnennung des Jüngers unter dem Kreuz, dem Maria anvertraut wird, auf eine solche Weise gedeutet werden, „dass dieses johanneische Verständnis der Kreuzszene ganz offen ist für die spätere Deutung im Sinne der geistlichen Mutter-schaft Marias für die Jünger Jesu und die Kirche insgesamt“ (Peter Wolf).

Für die dogmatische Auseinandersetzung mit der Mariologie sind zwei Bezugspunkte entscheidend. Auf der einen Seite steht die Orientierung an den vier Mariendogmen. Die beiden altkirchlichen Dogmen der immerwährenden Jungfräulichkeit und der Gottesmutter-schaft Marias sind im ökumenischen Gespräch als Frucht des Glaubenssinns der ungeteilten Christenheit weitgehend akzeptiert. In der Gottesmutter-schaft zeigt sich auch eine gewisse Zentrierung der Mariologie. Zusammen gehören die beiden Mariendogmen des 19./20. Jahrhunderts, die Unbefleckte Empfängnis und die leibliche Aufnahme in den Himmel. Ursprung und Verklärung, Urbild und Zielbild des Menschen, gnadenhafte Schöpfung und eschatologisch vollendete Erlösung werden dadurch zum Ausdruck gebracht. Seit einigen Jahrzehnten wird heftig um ein weiteres Mariendogma gerungen, das in Maria die Mittlerin (allgemeine Gnadenvermittlung) und Miterlöserin sieht. Ob es allerdings einer ausdrücklichen Dogmatisierung bedarf, ist heftig umstritten.

Der zweite Orientierungspunkt dogmatischer Mariologie ist das Zweite Vatikanische Konzil, das im achten Kapitel der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ Maria in ihrer Gefährtenschaft mit Christus interpretiert. Es ist eine ekklesiologische Mariologie, zu der sich das Konzil durchgerungen hat. Maria ist die Gefährtin Christi, „die Frau an Christi Seite“, Maria aus Nazaret, nicht nur von der Geburt bis zum Tod, sondern auch nach ihrem Tod in der himmlischen Vollendung. Diese heilsgeschichtliche Sicht Marias fasste Paul VI. in den Titel „Mutter der Kirche“. In der Interpretation des Konzilsdokuments in seinen Milwaukee-Predigten nahm P. Kentenich diesen Titel zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Wegen der Bedeutung der Lehre von der Kirche in den Jahrzehnten seit dem Konzil wird auch Maria in der Theologie verstärkt unter diesem Gesichtspunkt gesehen.

Die theologischen Neuentwürfe der letzten Jahrzehnte haben auf ihre Weise auch zur Bereicherung der Mariologie beigetragen. Sowohl die Befreiungstheologie

mit ihrer sozialen Interpretation des Magnificat als auch die Neuentdeckung des Heiligen Geistes im Kontext der Charismatischen Bewegungen und der Pfingstkirchen beleuchten Maria von ihrer je spezifischen Seite. Die weisheitliche Tradition des Alten Bundes kommt in Maria aufgrund ihres Erfülltseins mit dem Heiligen Geist neu zur Geltung. Überhaupt kann gegenwärtige Mariologie nur in ihrer biblischen Verwurzelung und als geschichtlich-aktuelle Interpretation der auf den ersten Blick so wenigen Stellen der Heiligen Schrift gewertet und verstanden werden. In diesem Sinne lohnt es sich, Gesamtentwürfe in die Diskussion mit einzubeziehen und kritisch zu diskutieren. Auf der Tagung geschah das mit dem französischen Theologen René Laurentin (durch Josef Ernst Fuchs), dem evangelischen Patrologen Ulrich Wickert (durch Manfred Gerwing) und dem Dogmatiker und Pallottiner Heinrich M. Köster (durch Stefan Hartmann), dessen Mariologie viel der Inspiration durch P. Kentenich verdankte.

Aus der Perspektive einer geistlichen Bewegung stellt sich die Frage nach einer Theologie marianischer Spiritualität und Verhaltensweisen ganz besonders dringend. Herbert King unterscheidet fünf Verhaltensweisen: das Andenken Marias in Ehren halten, mit Maria sprechen, auf Maria vertrauen, die reale Gegenwart Marias, eine feste Beziehung mit Maria aufbauen. Die zentrale theologische Aussage ist jedoch die, dass in dieser personalen Beziehung zu Maria ihr Handeln im gläubigen Leben erfahrbar und benennbar wird. Kriterien dafür, so Hubertus Brantzen, lassen sich sowohl aus der biblisch-systematischen als auch der spirituellen Theologie sowie aus den Sozialwissenschaften gewinnen. Ein gläubiger Zugang zu religiösen Wahrheiten, der sowohl induktiv als auch deduktiv gegangen werden kann, setzt personale Beziehungen voraus. „Die Haltungen Marias werden in den biblischen Texten deutlich. Marianisches Handeln wird sich darum an den Wert- und Lebenshaltungen Marias, wie sie die Bibel schildert, orientieren. Identifikation mit Maria bedeutet dann Hineinwachsen in ihre Haltungen.“ (Hubertus Brantzen)

Wegen der heilsgeschichtlichen Bedeutsamkeit Marias geht ihre Geschichte auch weiter. Die Suche nach einem mariologischen Grundprinzip führt bei Kentenich zur Überzeugung von einer bleibenden Sendung Marias mit der Konsequenz, auch die menschliche Teilnahme an dieser marianischen Sendung anzunehmen und zu bejahen. Ansatzpunkte für eine solche Sichtweise finden sich nach Gertrud Pollak auch bei Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar. „Dem Interesse Kentenichs an der Sendung der Gottesmutter entspricht eine Marienverehrung, die im Kern eine Teilnahme an der Sendung Marias anstrebt.“ (Gertrud Pollak)

Eine marianische Anthropologie

Die theologische Reflexion über Maria darf freilich nicht bei der Rede stehen bleiben. Erkenntnisquelle theologischer Reflexion ist das Lebenswissen. Vor der Theologie steht die Glaubenserfahrung, der die Reflexion nach-denken muss. So wie das Zeugnis der Heiligen neue theologische Blicke ermöglicht hat, gilt das auch für Maria: „Hier ist der ursprüngliche Ort der Mariologie: ‚voll der Gnade‘ ist sie der

reinstmögliche Spiegel Gottes. Wer in dieser einzigartigen Verbundenheit mit ihrem Sohn, dem Sohn Gottes, gelebt hat, ist auch der Offenbarung Gottes in ihrem Sohn, dem göttlichen Heilswirken im Leben, Leiden und der Auferweckung Jesu am nächsten.“ (Guido Bausenhardt) Dazu bedarf es eines mystagogischen Erschließungsvorgangs, durch den die Theologie selbst wieder einen biographischen, sozialen, geschichtlichen und gesellschaftlichen Ort bekommt.

Das führt zu einem der zentralen Ansatzpunkte der Mariologie P. Kentenichs. Ihm ging es um ihre mütterliche und erzieherische Verantwortung als Gefährtin Christi für jeden, der im Sinne von Joh 19,25-27 in ihr die Mutter sieht. Die Begriffe sind zum guten Teil im Kontext der Jugendpädagogik entstanden. In der Anwendung auf Erwachsene bedürfen sie der Erklärung. Dennoch bleibt klar festzuhalten, dass das Marienbild P. Kentenichs nicht vollständig wäre, ohne Maria als Mutter zu sehen, die einen pädagogischen Weg der Heiligkeit führen möchte. Der Einfluss der Marianischen Kongregationen und des hl. Ludwig-Maria Grignon de Montfort auf die entstehende Schönstatt-Bewegung führte zu einem tieferen Verständnis der Marienweihe als Liebesbündnis und damit zu einer neuen Integration der Bündnisstruktur der Heilsgeschichte überhaupt. Auf diesem Weg der Befähigung zu ganzheitlicher Liebe und Bewährung dieser Liebe im Alltag („Werktagsheiligkeit“), in werkzeuglicher Verfügbarkeit für die apostolische Dimension des christlichen Lebens spielt auch die lebenslange Disposition für die Transformation der eigenen Persönlichkeit eine wichtige Rolle, um am Vorbild Marias wachsen und reifen zu können zum „Vollalter Christi“ (Eph 4,13).

In der Schönstatt-Bewegung ist der Ort dieser anthropologischen und spirituellen Veränderung das Heiligtum. Wie es an anderen über die Jahrhunderte hin als heilig empfundenen Orten geschah – von Daniela Mohr-Braun am Beispiel von Chartres herausgearbeitet -, ist die Verbindung von heiligem Ort, an diesem Ort verehrter Mutterperson und eigener Muttererfahrung eine plausible Kategorie für die anthropologische Dimension von Marienverehrung. „Maria bietet im eigenen Herzen gleichsam einen ‚Raum‘ der Christusgeburt im glaubenden Menschen an. So wie Gott im Schoß Mariens Mensch geworden ist, wie in ihr Gott und Mensch eins wurden, so ist und bleibt Maria für jeden Menschen Ort der göttlichen Einigung.“ In heiligen, „mütterlichen“ Räumen geschieht: „Tieferführung ins Menschliche, Einung der eigenen Person und ihrer Kräfte, Initiation ins Christentum durch Bindung an Maria, Erschließung von Beziehungsfülle bei der Rückkehr ins Alltägliche“ (Daniela Mohr-Braun).

Zeitsendung Marias

Die Geistlichen Bewegungen und Gemeinschaften unserer Tage sind alle in irgendeiner Weise marianisch geprägt. Bei den Fokolare, dem „Werk Mariens“, steht die marianische Komponente in einer selbstverständlichen Verbindung mit der gesamten Spiritualität. „Zwischen Fokolarbewegung und Schönstatt gibt es eine auffallende Parallelität: die Verbindung des Mariengeheimnisses mit einer neuen Sozi-

algestalt von Menschsein und Kirche“ (Lothar Penners). Die Integrierte Gemeinde bezieht ihre marianische Modalität aus der Verwurzelung Marias in der Heilsgeschichte des Volkes Israel; die Bundestheologie spielt eine zentrale Rolle sowie die Ökumene zum Judentum hin. Die spirituellen Nachwirkungen der Theologie Hans Urs von Balthasars unter anderem in der Johannesgemeinschaft lassen die Dramatik des marianischen Prinzips deutlich werden. Auch in der Ökumene tut sich einiges in Richtung einer neuen Wahrnehmung der Mariengestalt und einer von der Begegnung mit katholischen Gruppen inspirierten Beziehung zu ihr, was nicht zuletzt in der Initiative „Miteinander für Europa“ sichtbar wird, die am 15. November den Ökumenepreis der Stiftung „Unità dei cristiani“ verliehen bekam.

Ein erster Versuch der Synthese

Am Ende der Mariologischen Tagung stand ein erster Versuch der Synthese. Es wurde deutlich, dass das Hauptinteresse P. Kentenichs bei aller Fülle seiner Aussagen in dieser Richtung nicht die dogmatische Mariologie ist. Ihm geht es um die „Zeitsendung“ Marias. Die Kulturmacht des Marianischen in der Vergangenheit soll sich auch heute und in der Zukunft erweisen können. Die von ihrem Sohn Jesus Christus geformte und gestaltete Frau, die „Christusgebärerin“ und „Christusbringerin“ Maria, soll auch heute bei der „Christusgestaltung der Welt“ mitwirken.

Eine schönstättische Mariologie hat dabei viele Faktoren zu beachten. Sie schöpft aus einem reichen Schatz an Quellen (Heilige Schrift, Lehre der Kirche, Theologien und Frömmigkeitstradition), die auf ihr marianisches Zeugnis hin befragt werden. Die Koordinaten, an denen sich die Interpretation dieser Quellen ausrichtet, beziehen nicht nur die ausgesprochenen „loci theologici“ mit ein, sondern werden inspiriert von der jeweiligen Kultur und den anthropologischen Ansatzpunkten. Die Person Marias wird dabei in ihrer Relation zur Heilsgeschichte und zum Werk der Erlösung interpretiert: Maria als die (vor-)erlöste Immaculata, die Tochter des Vaters, die Dauergefährtin ihres Sohnes Jesus, die vom Geist Erfüllte und Begnadete, erstes Glied des Volkes Gottes.

Die so gesehene Mutter Gottes und der Menschen hat die bleibende Sendung, Christus immer neu in der Kirche zu gebären, als Mutter und Herz der Kirche ihre missionarische Aufgabe der Formung des neuen Menschen und der neuen Gemeinschaft fortzusetzen. In der Sicht P. Kentenichs ist damit aber auch eine je neu zu fassende Sendung verbunden, die er mit seiner Qualifizierung der „Häresien“ der Gegenwart als „anthropologische Häresien“ in der Richtung einer Klärung des christlichen Menschenbilds verstand. Die Aufgabe der Schönstatt-Bewegung deutete Kentenich als Teilhabe und Teilnahme an der Sendung Marias für die heutige Zeit. Dazu gehört in erster Linie die dauernde Arbeit an der eigenen, an Maria orientierten und geformten Person („Lass uns gleichem deinem Bild...“). Darin ist aber unverzichtbar die apostolisch-missionarische Dimension christlichen Lebens ausgesagt.

Darin liegt, so ein erstes vorläufiges Fazit der Mariologischen Tagung, das prophetische Element der schönstättischen Mariologie. Die „Zweieinheit“ von Jesus und Maria setzt sich in der Geschichte fort. So wie Maria im Magnificat in prophetischen Worten die erwartungsvolle Sehnsucht des Volkes Israel in den Zustand der Realisierung übergeführt sieht, der durch ihr Jawort bei der Verkündigung Wirklichkeit geworden ist, bedarf es auch heute der prophetischen Kraft des Zusammenwirkens von göttlicher Initiative und menschlicher Antwort. Die geniale Formel vom „Liebesbündnis“ greift die Struktur der gesamten Heilsgeschichte auf und wendet sie auf menschliches und christliches Leben heute an.

Das Anliegen, sich mit der Mariologie P. Kentenichs zu beschäftigen, geht weiter. Es gilt, das Feuer am Brennen zu halten.

LOTHAR PENNERS

AUF DEM SPRUNG NACH EUROPA EINE MEDITATION ZUM PAULUS-JAHR

An der Nikolauskirche in Neapolis, jetzt Kavala/Griechenland, befindet sich ein Mosaik, welches die Landung des heiligen Paulus auf dem europäischen Festland zeigt. Der Apostel kam von Kleinasien und hatte in einer nächtlichen Vision gesehen, dass ein Mazedonier, d. h. ein Bewohner Nordgriechenlands, ihn rief. Für Paulus und seine Begleiter ein Zeichen, nicht zu zögern und unverzüglich aufzubrechen.

Im Folgenden soll versucht werden, die Darstellung, namentlich die rechte Seite des Mosaiks, meditativ zu verdeutlichen (Fotos: Paulinus, Eva-Maria Werner). Die Meditation greift für die zentraleren Bildmotive vor allen Dingen zurück auf das Wort der Heiligen Schrift. Bildnerische Darstellung im Bereich des Christlichen ist bis zu einem gewissen Grad stets der Versuch gewesen, Aus-Malung dessen zu sein, was Schrift und Tradition an zentralen Aussagen übermitteln.



„In der Nacht hatte Paulus eine Vision. Ein Mazedonier stand da und bat ihn: Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns! Auf diese Vision hin wollten wir sofort nach Mazedonien abfahren; denn wir waren überzeugt, dass uns Gott dazu berufen hatte, dort das Evangelium zu verkünden. So brachen wir von Troas auf und fuhren auf dem kürzesten Weg nach Samothrake und am folgenden Tag nach Neapolis. Von dort gingen wir nach Philippi ... (Apg 16,9-12).

Im Text der Heiligen Schrift fällt auf, dass Paulus und seine Begleiter *sofort* nach Mazedonien abgefahren sind. Sie wollten den *kürzesten Weg* nach Samothrake nehmen und schon „am folgenden Tag“ nach Neapolis gelangen. Von dort wiederum unverzüglich nach Philippi ...

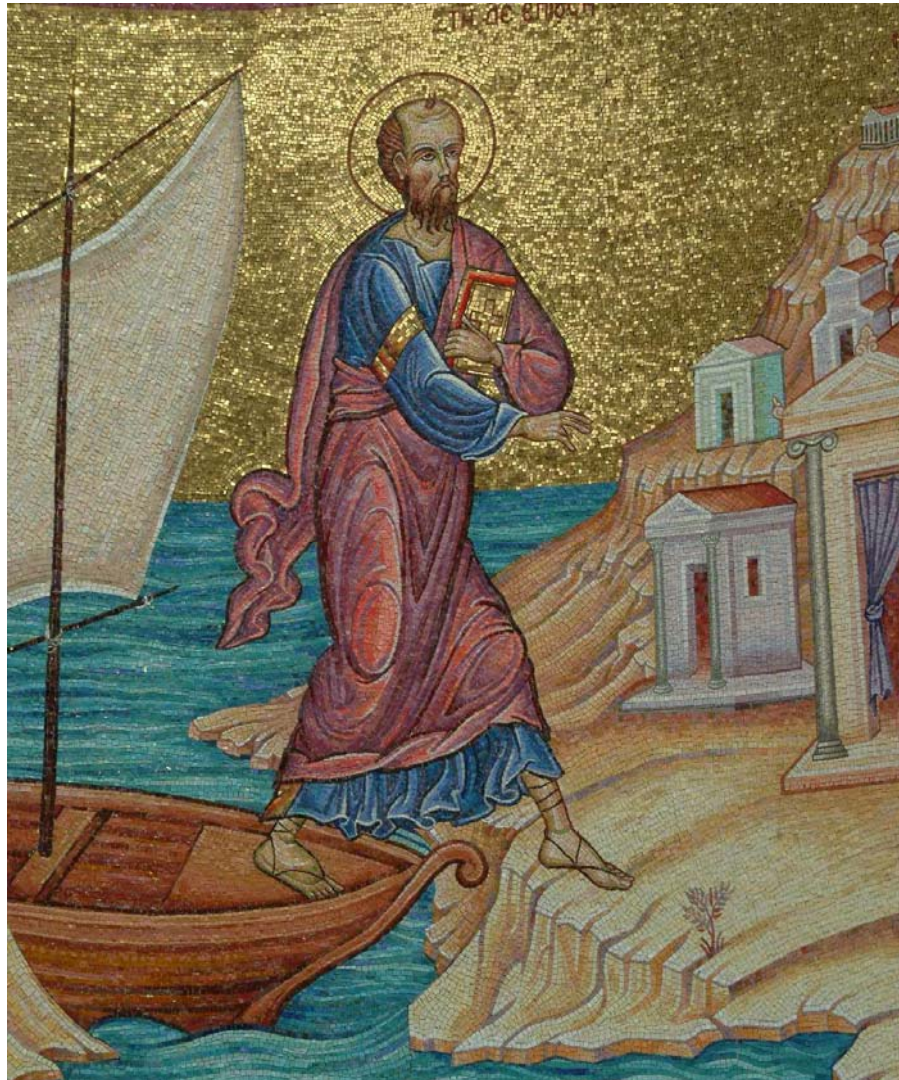
Ein erster Blick auf das Mosaik mag stehen bleiben bei dem Schritt, welchen der Apostel vom Boot auf das Festland tut. Ungeachtet seiner langen Gewandung: Es eignet diesem Schritt eine gewisse Leichtigkeit oder Hurtigkeit. Der Apostel trägt leichte Sandalen, wie sie in der Antike getragen wurden. Es scheint, dass sein Schritt sich behende und sicher vollzog. Offensichtlich war bei ihm keine Angst vorhanden, zwischen Boot und Festland zu geraten. Wenn Gott seinen Willen kundgetan hatte, ihn nach Mazedonien zu rufen, ging es darum, sich sofort darauf einzustellen, keine Mühe zu scheuen zu Wasser und zu Land. Eine Art freudige Bewegtheit scheint seinen Fuß zu umspielen. Man ist fast geneigt, an das Motiv aus dem Propheten Jesaja zu denken, dass die Schritte des Freudenboten für Jerusalem willkommen sind (Jes 52,7), ja dass die Freude, welche die Botschaft enthält, sich selbst noch den Füßen des Boten mitteilen kann.

Freudenbote des Evangeliums: Das ist zunächst Jesus selbst gewesen. Sein Apostel ist es nicht weniger. Er weiß sich gesandt, und er wurde berufen, Werkzeug zu sein, um die Frohe Botschaft von der Erlösung zu den Völkern zu bringen – ähnlich wie das helle Segel dazu dient, das kleine Schiff durch das Mittelmeer zu bewegen, überall dorthin, wohin sich der Apostel gerufen weiß.

Die freudige Bewegtheit des Apostels, der den Schritt vom Wasserweg zum Landweg macht, wird sich besonders gezeigt haben in der Begegnung mit den Menschen, die ihn herbeigesehnt haben. Im Rückblick auf seine Wirksamkeit in Griechenland wird der Apostel in seinem ersten Brief an die Thessalonicher sagen können:

„Wir sind euch freundlich begegnet: Wie eine Mutter für ihre Kinder sorgt, so waren wir euch zugetan und wollten euch nicht nur am Evangelium Gottes teilhaben lassen, sondern auch an unserem eigenen Leben ...“ (1 Thess 2,7 f.).

Die Menschen teilhaben lassen am Evangelium Gottes, aber auch an seinem eigenen Leben – in diesem Miteinander von Amtlichem und ganz Persönlichem, liegt wohl das Geheimnis der überreichen Fruchtbarkeit im Leben und Wirken des Apostels. Er bringt die Botschaft von Gott, setzt aber auch sein eigenes Herz zum Pfand. Unser Blick auf das Mosaik mag dabei verweilen, wie innig der Bote das Evangelienbuch umfängt. Er trägt es an seinem Herzen. Kündet der leichte Schritt und die Füße des Apostels etwas von der Weite seines Wirkens und seines Weges, so sagt die Art und Weise, dass und wie er die Botschaft Jesu umfängt und an seinem Herzen birgt, etwas aus über die Innigkeit seiner Herzensbindungen: an den Sohn Gottes und den ewigen Vater – aber auch an die Menschen, denen er das eigene Leben schenken darf. Jahre später wird er an die Gemeinde von Philippi schreiben, die viele als seine Lieblingsgemeinde betrachten:



„Es ist nur recht, dass ich so über euch alle denke ..., weil ich euch ins Herz geschlossen habe ... Gott ist mein Zeuge, wie ich mich nach euch allen sehne mit der herzlichen Liebe, die Christus Jesus zu euch hat. Und ich bete darum, dass eure Liebe immer noch reicher an Einsicht und Verständnis wird ...“ (Phil 1,7-9).

Unser Blick sucht die Gestalt des heiligen Paulus, wie sie uns im Bild begegnet, immer mehr zu ergründen. Lange könnte man dabei stehen bleiben, warum der anonyme Künstler dem Apostel ein blaues Untergewand und eine Art rote Toga gegeben hat: Die Farbe der geschöpflichen Demut – blau –, Farbe der menschlichen Seele, welche selbst etwas von der Unendlichkeit des Himmels und der Ewigkeit hat. Das purpurfarbene Obergewand: Farbe der Liebe, der königlichen Würde; der

Würde auch des Gesandten; Zeichen seiner Bereitschaft, Zeugnis zu geben letztendlich mit seinem Blut. Die beiden Farben regen uns auch an, dem Schicksal des Apostels nachzutasten; sie mögen hinweisen auf den Leidenskatalog, das Ausgesetztsein des Apostels auf den Schicksalswegen seiner Sendung; das immer neue Hineingeführtwerden in Situationen der menschlichen Ohnmacht, in welcher sich die Kraft Christi und seines Geistes offenbaren sollte. Die Gesamtheit seiner Gewandung mag darauf hinweisen, dass er Bote des Gottmenschen ist, dessen Geheimnis die Vereinigung des ganzen Menschlichen mit dem ganzen Göttlichen ist in der Kenosis seiner Menschwerdung und dem Offenbarwerden der göttlichen Herrlichkeit.

Unser Blick wandert hinauf zum Haupt des Apostels: Aufrecht, offen, bewusst und entschieden geht er auf das zu, was vor ihm liegt. Er folgt einer Weisung; er weiß, was sie beinhaltet. Sein Tun gründet in geschenkter Hoffnung; Widerstand und Schwierigkeiten werden ihn nicht abhalten oder umwerfen. Paulus weiß, dass er Diener des Neuen Bundes ist.

„Er (Gott) hat uns fähig gemacht, Diener des Neuen Bundes zu sein, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig. Wenn aber schon der Dienst, der zum Tod führt und dessen Buchstaben in Stein gemeißelt waren, so herrlich war, dass die Israeliten das Gesicht des Mose nicht anschauen konnten, weil es eine Herrlichkeit ausstrahlte, die doch vergänglich war, wie sollte da der Dienst des Geistes nicht viel herrlicher sein? Wenn schon der Dienst, der zur Verurteilung führt, herrlich war, so wird der Dienst, der zur Gerechtigkeit führt, noch viel herrlicher sein ... Weil wir eine solche Hoffnung haben, treten wir mit großem Freimut auf, nicht wie Mose, der über sein Gesicht eine Hülle legte, damit die Israeliten das Verblässen des Glanzes nicht sahen ... Sobald sich einer dem Herrn zuwendet, wird die Hülle entfernt. Der Herr aber ist der Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit. Wir alle spiegeln mit enthültem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit, zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn“ (vgl. 2 Kor 3,6 ff.)

Es hat also eine eigene Bewandnis mit dem Antlitz und dem Auftreten des Völkerapostels, der sich als Diener des Neuen Bundes wissen darf. Auch hier wäre manches auszuloten, dass dieser Dienst der Herrlichkeit bei ihm einhergehen konnte mit Befangenheit, mit sich Zurück-Nehmen und mit Zurückstehen-Können, wenn Gegnerschaft sich meldete und Spaltungen drohten bis hin zu gesundheitlichen Anfechtungen, die er andeutet.

Eine gewisse Verdichtung erreicht das Bild nicht nur, indem es das Haupt des Apostels so zeichnet, sondern indem es dieses umgibt mit dem Goldgrund des Mosaiks, das in der Nähe der Gestalt des Apostels und seines Antlitzes einen besonderen Glanz entfaltet. Dieser mag uns noch einmal hinweisen auf Verdichtungspunkte seiner Erfahrung und seines Wortes. Ebenso im zweiten Korintherbrief heißt es:

„Denn Gott, der sprach: Aus Finsternis soll Licht aufleuchten!, er ist in unseren Herzen aufgeleuchtet, damit wir erleuchtet werden zur Erkenntnis des göttlichen Glanzes auf dem Antlitz Christi. Diesen Schatz tragen wir in zerbrechlichen Gefäßen; so wird deutlich, dass das Übermaß der Kraft von Gott und nicht von uns kommt“ (2 Kor 4,6 f.).

Das Licht Christi, der göttliche Glanz auf seinem Antlitz ist – so der Apostel – nur zu verstehen auf dem Hintergrund, dass Gott selbst Licht ist und seiner Schöpfung Licht geschenkt hat; nicht dass es den Geschöpfen und dem Menschen äußerlich bleibe, sondern die Herzen erleuchtet, und sie werden zutiefst und im Letzten erleuchtet durch den göttlichen Glanz auf dem Antlitz Christi. Dieses österliche Licht drang in das Herz des Apostels ein, als der Auferstandene ihn rief und er eine Zeitlang nicht sehen konnte. Dieses Licht hat ihn verwandelt, ließ ihn aber auch inne werden, dass der Bote und Träger dieses Lichtes nur ein zerbrechliches Gefäß ist – leiblich, seelisch, geistig. Aber dieses Licht in seiner erleuchtenden, tröstenden und heilenden Kraft darf und will er weiterschenken.

Paulus landet also auf dem europäischen Festland. Er nimmt von Samothrake den Weg nach Philippi. Dieser wird ihn vorbeiführen an heidnischen Heiligtümern, kleineren und größeren Tempeln, und wird ihn in die Häuser und Städte führen, in die zu gehen er sich vorgenommen hatte. Für Paulus war der Traum, in dem ihm ein Mazedonier erschien und ihn aufforderte, zu ihnen herüberzukommen, eine „offene Tür“, durch die er sich führen ließ und deren „schöpferische Resultate“ er inne werden durfte.

Diese offene Tür war aber angewiesen auf offene Herzen bei Männern und Frauen, Jungen und Alten. Von seinem Wirken in Philippi heißt es:

„Am Sabbat gingen wir durch das Stadttor hinaus an den Fluss, wo wir eine Gebetsstätte vermuteten. Wir setzten uns und sprachen zu den Frauen, die sich eingefunden hatten. Eine Frau namens Lydia, eine Purpurchändlerin aus der Stadt Thyatira, hörte zu; sie war eine Gottesfürchtige, und der Herr öffnete ihr das Herz, so dass sie den Worten des Paulus aufmerksam lauschte. Als sie und alle, die zu ihrem Haus gehörten, getauft waren, bat sie: Wenn ihr überzeugt seid, dass ich fest an den Herrn glaube, kommt in mein Haus, und bleibt da. Und sie drängte uns (Apg 16 16,23 ff.).

Nur in dieser Offenheit und apostolischen Solidarität konnte der Weg des Apostels und sein Dienst am Evangelium fruchtbar werden. Mit seiner Landung auf dem europäischen Festland betrat Paulus Neuland. Er ließ sich rufen und hat die Botschaft des Evangeliums seiner ganzen Weite und Tiefe nach gekündet.

Das Paulusjahr – ein Anruf an uns, den Apostel zu uns sprechen zu lassen; Paulus herüberzubitten überall dorthin, wo die Kirche sich anschickt, es mit neuen Verhältnissen und einer neuen Epoche auf sich zu nehmen.

HARALD BRAUN – DANIELA MOHR-BRAUN

SCHÖNSTATT UND DIE „UNITAS“ DIE MITGLIEDSCHAFT JOSEF KENTENICHS IN EINEM KATHOLISCHEN STUDENTENVEREIN



Die Autoren: Harald Braun, geb. 1966, verheiratet, drei Kinder, Prüfer beim Bundesrechnungshof, Mitglied der Unitas Berlin und Mainz. Dr. Daniela Mohr-Braun, geb. 1967, verheiratet mit Harald Braun, Dr. theol., Dozentin und Studienleiterin im Interdiözesanen Priesterseminar/Studienhaus St. Lambert/Lantershofen.

Im kommenden Jahr feiert der Wissenschaftliche Katholische Studentenverein Unitas-Rolandia Münster ein besonderes Jubiläum: Im Sommer 2009 jährt sich die Gründung des Vereins zum neunzigsten Mal. Aus dem Geist der Jugendbewegung und geprägt durch die Erlebnisse des Ersten Weltkrieges bildete sich am 17. Juli 1919 in Münster ein neustudentisch ausgerichteter sechster Unitas-Verein mit den bewährten Prinzipien: *virtus, scientia und amicitia*. Schon 1926 kam es zur Suspension des Vereins, 1930 erfolgte seine Wiederbegründung, schließlich die Zwangsauflösung durch das nationalsozialistische Regime im Jahre 1938; nach dem Neuanfang 1946 hat sich die Unitas-Rolandia innerhalb der studentischen Vereine der Universitätsstadt Münster bis heute immer wieder behaupten können.

Doch was hat das mit Pater Kentenich, dem Gründer der Schönstatt-Bewegung, zu tun? Die Unitas-Rolandia Münster kann im Jahr 2009 nicht nur ihr neunzigstes Stiftungsfest feiern, sondern auch die neunzigjährige Mitgliedschaft eines im Seligsprechungsprozess stehenden Bundesbruders: Pater Josef Kentenich. Am Mittwoch, dem 3. Dezember 1919, trat – so nachzulesen im Veröffentlichungsorgan des Vereins – „Kentenig Josef, theol., Vallendar, Schönstattstr.“⁹ als „Auswärtiger Inaktiver“ in die neu gegründete Unitas-Rolandia Münster ein.

Wie kam es dazu? Was hat Pater Kentenich bewogen, mitten in der Gründungsphase Schönstatts und nur rund drei Monate nach Gründung des Apostoli-

⁹ Schwarzes Brett der Unitas, Nummer 4, 60 (1920) 74.

schen Bundes als 34-jähriger Priester mit seinem bedenklichen Gesundheitszustand einem katholischen Studentenverein beizutreten? Welche Umstände haben dazu geführt, dass Pater Kentenich in die Unitas, einen studentischen „Lebensbund“, eintrat, dem er bis zu seinem Tod 1968 als Mitglied treu blieb? Um diesen Fragen nachzugehen, ist es notwendig, sowohl die Geschichte des Unitas-Verbandes (insbesondere bis zum Jahr 1919) als auch das Wesen der Unitas, des ältesten katholischen Studenten- und Akademikerverbandes Deutschlands, etwas ausführlicher darzustellen.

Unitas – Verband der wissenschaftlichen katholischen Studentenvereine

Die Anfänge – Geschichte des Verbandes bis 1919

Im Jahre 1847 fanden sich katholische Studenten aus dem Ruhrgebiet zur Gründung des ersten Unitas-Vereins¹⁰ an der Bonner Universität zusammen und gaben sich nach dem Fluss ihrer Heimat den Namen „Ruhrania“. Doch das landsmannschaftliche Prinzip allein genügte ihnen auf Dauer nicht. Seit 1850 bahnte sich die Gründung einer überregionalen Studentenvereinigung an: Der aus Essen-Werden stammende Theologe Hermann Ludger Potthoff (1830-1888), der als Stifter des Unitas-Verbandes (UV) gilt, stellte die Ruhrania auf jene drei Pfeiler, die fortan das Wesen der Unitas prägen sollten: die wissenschaftliche Betätigung, die Vereinsfeste und das Lebensbundprinzip, dies alles getragen von der christlichen Grundüberzeugung. Nachdem in Tübingen ein weiterer Unitas-Verein gegründet worden war, bildeten die so genannten „Coeten“ Bonn und Tübingen den Gesamtverein „UNITAS“, einen Einheitsverband, der ursprünglich nur katholische Theologen (was de facto zur damaligen Zeit bedeutete: angehende Kleriker) aufnahm. Fortan entstanden gemäß dem Verbandsprinzip neue Unitas-Vereine immer ausgehend von bestehenden Vereinen. So gründete am 26. Januar 1859 Franz Hülskamp (1833-1911) zusammen mit Bonner und Tübinger Unitariern den Unitas-Coetus Münster.

Im Gefolge des Kulturkampfes drohte die Unitas nach 1870 auszubluten. Der Verband musste reagieren und beschloss 1887 die Umwandlung des theologischen Gesamtvereins Unitas in einen für alle Fakultäten offenen „Verband wissenschaftlicher katholischer Studentenvereine“. Die Öffnung der Vereine trug ihre Früchte: Von 1898 bis 1918 erlebte der Unitas-Verband einen großen Aufschwung. Den Neugründungen von Freiburg (1895) und Straßburg (1898) folgten Marburg (1899), Berlin, München, Heidelberg und Paderborn (1900), Göttingen (1902), Kiel (1908), Aachen (1911), Frankfurt (1917). Hinzu kamen drei weitere Unitas-Vereine in Münster. Zu Beginn des Ersten Weltkriegs zählte der älteste katholische Studenten-

¹⁰ Zur Gründungsgeschichte der Unitasvereine vgl. www.unitas.org, Information, Geschichte, übernommen (am 30. September 2008).

und Akademikerverband Deutschlands als einer der größten Korporationsverbände in Deutschland und Österreich fast 70 aktive Ortsvereine zwischen Königsberg und Straßburg, Breslau und Hamburg, Innsbruck und Paris. Von 725 Aktiven und etwa 1 600 Alten Herren standen bei Kriegsende 1918 noch 1 200 unter Waffen; 240 Unitarier – die größte Zahl aus allen Studentenverbänden – fielen im Krieg.

Das Wesen der Unitas

Das Wesen der Unitas¹¹ lässt sich an folgenden Essentialia festmachen: der Name Unitas, die unitarischen Prinzipien: *virtus*, *amicitia*, *scientia*, der Wahlspruch, die Patrone und die Vereinsfeste, die Wissenschaftlichen Sitzungen sowie das Vereinsgebet. Entsprechend formulierten die Mitglieder des katholischen Studentenvereins „Ruhrania“, die ihre Korporation im Wintersemester 1853/54 in „Unitas“ umbenannten, im Vereinsprotokoll vom 2. Februar 1854:

„Einheit im Glauben ist das Wesen des Katholizismus, Einheit in der Wissenschaft besteht in der gemeinsamen Intention, durch das wissenschaftliche Streben Gott zu ehren und den Menschen zu dienen, Einheit in der Freundschaft bewährt sich in gegenseitiger Mitverantwortung und der Bereitschaft, einander selbstlos zu helfen.“

In der hier ausgedrückten Begründung des Namens sind zugleich die Prinzipien des Verbandes angesprochen: *virtus*, *scientia* und *amicitia*. Wie dies Prinzipien anzuwenden sind, formuliert der unitarische Wahlspruch: „in neccessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas“ – im Notwendigen Einheit, im Zweifel Freiheit, in allem aber Sorge für den Nächsten.

In Wissenschaftlichen Sitzungen verwirklicht sich das Prinzip „*scientia*“. Jeder Unitas-Verein ist gehalten, regelmäßig eine ordentliche Sitzung zu veranstalten, in der von einem Unitarier ein Vortrag über ein zeitnahes wissenschaftliches Thema mit Aussprache gehalten wird.

Der Unitas-Verband verehrt als Patrone Maria Immaculata (8. Dezember), den hl. Thomas von Aquin (28. Januar) und den hl. Bonifatius (5. Juni). Die Feste der Patrone der Unitas sind die Hauptfeste jedes Unitas-Vereins. Daher werden sie auch Vereinsfeste genannt.

Die „Einheit im Glauben“ findet Ausdruck im gemeinsamen Vereinsgebet. Gesprochen wird das Vereinsgebet als Eröffnung vor Konventen, Generalversammlungen, Vorstandssitzungen, Vereinsfesten, bei Verbandsmessen und bei besonderen Anlässen.

¹¹ Zum Ganzen vgl. W. Burr (Hrsg.), *Unitas-Handbuch*, Bd. I, Bonn 1995, 24ff.

1914 bis 1919 – Kentenichs Kontakt mit der Unitas

Bereits im Jahr 1917 kam Josef Kentenich durch den Versand der von ihm gegründeten Zeitschrift „Mater ter admirabilis“ (MTA) an die im Feld stehenden Mitglieder der Marianischen Kongregation mit der Unitas in Berührung.¹² Der Unitarier Prof. Dr. Josef Kuckhoff MdR gab eine Feldgabe¹³ von Mitgliedern des Unitas-Verbandes heraus und verschickte diese – ebenso wie Josef Kentenich – in mehreren tausend Exemplaren an die an der Front stehenden Studenten.

Ebenfalls 1917 (im Januar) hatte Pater Kentenich in Düsseldorf anlässlich einer vom Generalpräses der Katholischen Jungmännervereine einberufenen wissenschaftlichen Tagung über Jugendführung, an der zahlreiche Jugendseelsorger aus ganz Deutschland teilnahmen, engeren Kontakt mit dem Unitarier Prof. Dr. Josef Mausbach¹⁴ MdR. Mausbach war einer der Referenten der Tagung. Kentenich und Mausbach waren sich einig, dass in die Studentenarbeit auch die Akademikerinnen einbezogen werden müssten.

Den entscheidenden Anstoß zum Eintritt Pater Kentenichs in die Unitas gab dann allerdings offenbar ein junger Schönstätter: Alois Zeppenfeld.

Alois Zeppenfeld – Schönstätter und Unitarier Kontakt mit Schönstatt über die Außenorganisation

Alois Zeppenfeld wurde am 1. Dezember 1896 in Dortmund-Hörde geboren. Er lernte die „Marianische Kongregation“ im Winter 1916/17 an der Front durch einen Schönstätter Sodalen kennen, schloss sich ihr in der „Congregatio militaris“, der „Außenorganisation“ an und wurde einer ihrer Abteilungsführer (sog. „Turma Zeppenfeld“).¹⁵ Zeppenfeld legte am 8. Dezember 1917 seine Weihe an die Mater ter admirabilis ab und trat hiermit formell der Marianischen Kongregation bei. Als Leutnant d. R. kehrte der ehemalige Kompanieführer – ausgezeichnet mit dem Eisernen Kreuz I – im November 1918 aus dem Krieg zurück.

Noch auf dem Rückmarsch mit seiner Kompanie bat er Pater Kentenich in einem Brief um Exerzitien in Schönstatt für Anfang Januar 1919. Kentenich kam der Bitte Zeppenfelds zunächst nicht nach; er antwortete ihm: „Zu meinem Bedauern kann ich vorerst nur versprechen, daß wir die Mater ter admirabilis nicht eingehen lassen. Die anderen angeschnittenen Fragen sind noch nicht spruchreif.“¹⁶ Die Ab-

¹² Vgl. W. Burr (Hrsg.), Unitas-Handbuch, Bd. IV, Bonn 2000, 342ff.

¹³ Aufwärts, Eine Feldgabe von Mitgliedern des Verbandes der wiss. kath. Studentenvereine Unitas, Gladbach 1917, 176.

¹⁴ Josef Mausbach studierte Theologie in Münster, promovierte dort und nahm ebenfalls in Münster eine Professur für Moraltheologie und Apologetik an.

¹⁵ Vgl. Engelbert Monnerjahn, P. Josef Kentenich, Ein Leben für die Kirche, Vallendar 1975, 95ff.

¹⁶ Ebd. 97.

sage Pater Kantenichs hemmte jedoch nicht den Tatendrang Zeppenfelds, die Außenorganisation auch nach den Kriegsjahren weiter fortleben zu lassen. Er ließ nicht locker und unternahm im Frühjahr 1919 einen erneuten Anlauf, Pater Kantenich für eine Begleitung der Außenorganisation zu gewinnen. Diesmal hatte er mehr Erfolg. Kantenich kam dem Drängen der Auswärtigen nach und gab im April 1919 sein Einverständnis zu Bildung neuer Gruppen.

Umgehend nahm Zeppenfeld – wie schon so oft – das Heft in die Hand und schrieb mehrere Aufrufe an die ehemaligen Abteilungsmitglieder der Außenorganisation. Was dann folgte, waren die Vorbereitungen für einen Sodalentag, der in Absprache mit Pater Kantenich am 19. und 20. August 1919 in Dortmund-Hörde stattfinden sollte.¹⁷ Innerhalb kürzester Zeit entwickelte sich so zwischen Alois Zeppenfeld und Pater Kantenich ein intensiver Kontakt, der in der Gründung des Apostolischen Bundes seinen Fortgang fand.

Gründungsmitglied des Apostolischen Bundes

Alois Zeppenfeld war unter den Gründungsmitgliedern des Apostolischen Bundes zweifellos die treibende Kraft. Aufgrund seiner umtriebigen Persönlichkeit, seines Organisationstalents, seiner – teils forschenden und burschikosen – Art, die Dinge beim Namen zu nennen, aber insbesondere aufgrund seiner Liebe und Treue zur Mater ter admirabilis, war er das ideale „Zugpferd“, um die Hörder Sodalentagung zu organisieren, durchzuführen und nachzubereiten. Die nachfolgenden Ausschnitte aus dem Wirken Zeppenfelds können dies verdeutlichen:

Am 7. August 1919 traf sich Alois Zeppenfeld zur Vorbereitung der Hörder-Tagung mit anderen Teilnehmern der bevorstehenden Versammlung. Einer der Teilnehmer, Willi Girke, beschreibt Zeppenfeld in einem Brief vom 8. August 1919 an Albert Eise, den Präfekten der Marianischen Kongregation, als prächtigen Menschen, urgemütlich und von scharfem Verstand und klarem Urteil¹⁸.

Pater Heinrich Schulte, ehemaliger Präfekt der Marianischen Kongregation und Teilnehmer der Hörder Tagung, schreibt in einem Bericht vom 11. März 1957 über den Sodalentag:

„Es ist nun das unbestreitbare Verdienst von Alois Zeppenfeld, daß er die ganze Sache in Bewegung brachte. Für ein paar Jahre war er es wohl, der am stärksten für Leben und Bewegung in der neu entstehenden Organisation sorgte. Er schrieb Briefe über Briefe, drängte und protestierte, bis P. Kantenich schließlich aus seiner Zurückhaltung heraustrat und das Zeichen gab zum Beginn der Arbeit. [...] Alois Zeppenfeld übernahm es, in seiner Heimatstadt Dortmund-Hörde diese Tagung vorzubereiten.“

¹⁷ Die Ausführungen zum Sodalentag in Dortmund-Hörde sind weitgehend entnommen: Heinrich M. Hug (Hrsg.), Hörde 1919 – Größe und Grenze einer Versammlung, Schönstatt 2008, 69ff.

¹⁸ Vgl. ebd. 72.

[...] Alois Zeppenfeld hatte gut gesorgt. Jeder wurde in einer gut katholischen Familie untergebracht, die zudem auf jede Vergütung verzichtete. Alois hatte ihnen in seiner forschenden Art schon beigebracht, welches ein großes Werk es sei, an dem sie dadurch mithelfen dürften.¹⁹

Schulte berichtet weiter in seinen Erinnerungen²⁰, dass Alois Zeppenfeld am Abend des 19. August 1919 die Begrüßungsansprache im Kolpinghaus gehalten und dabei die anwesenden Schönstätter freundschaftlich als „Trottel“ und „Schafsnasen“ beschimpft habe, da sie die Auswärtigen nach dem Krieg im Stich gelassen hätten. Schulte erinnert sich weiter, Zeppenfeld habe für die hl. Messe am Morgen des 20. August 1919 einen Franziskanerpater gewinnen können; die Leitung der sich daran anschließenden Tagung habe wieder in den Händen Alois Zeppenfelds gelegen. Auch Willi Waldbröl, ein anderer Tagungsteilnehmer, beschreibt – schon in direkter Zeitnähe des Geschehens am 1. September 1919 – in seinem Brief an Albert Eise die Ereignisse der Hörder-Tagung und hebt dabei die Initiative Zeppenfelds hervor.²¹

Nach dieser Versammlung bat Pater Kentenich den Initiator Alois Zeppenfeld, nach Schönstatt zu kommen, um den Statutenentwurf des Apostolischen Bundes durchzusprechen. In der Zeitschrift „MTA“ veröffentlichte Zeppenfeld im November 1919 einen Abteilungsbrief, darin enthalten den Statutenentwurf des Apostolischen Bundes, wie er inzwischen mit Kentenich abgesprochen war. Der Abteilungsbrief schließt mit folgenden Worten: „Für heute soll's genug sein. Caritas Christi urget nos! Das ist fortan unser Kampfesruf. [...] Diese Liebe wird von jetzt an der lebendige Pulsschlag unseres Herzens, die treibende Kraft, ‚allen alles zu werden, um alle selig zu machen‘. [...] Gott befohlen!“²² Zeppenfeld hatte intensiv die geistliche Ausrichtung durch Josef Kentenich aufgenommen.

Mitglied der Unitas-Rolandia Münster

Nach den großen Ferien legte Alois Zeppenfeld auf dem Staatlichen Gymnasium in Dortmund die Reifeprüfung²³ ab und begann im Herbst 1919 sein Theologiestudium in Münster.²⁴ Besondere Aktivitäten entfaltete dort die Unitas in der Nachkriegsphase des Ersten Weltkrieges: Sechs aktive Unitas-Vereine sorgten für ein

¹⁹ Ebd. 94-96.

²⁰ Vgl. ebd. 100f.

²¹ Vgl. ebd. 86-91.

²² Ebd. 110.

²³ Vgl. Fritz Ernst, Die Bedeutung der Hörder Tagung 1919 für die Apostolische Bewegung von Schönstatt, Paderborn 1959, 31.

²⁴ In den Jahren 1919/20 fand an den deutschen Universitäten ein sog. Zwischensemester insbesondere für Kriegsrückkehrer statt. Der Zeitraum lag von Herbst bis Weihnachten und von Weihnachten bis zum Sommersemester. Das Herbstsemester in Münster wurde mit der Rektoratsübergabe am 15. September 1919 eröffnet.

florierendes unitarisches Leben und „keilten“ die katholischen Neustudenten für einen Beitritt in ihren Verein. Darüber hinaus galt unter den Studentenverbindungen Münsters die Unitas in der Hochschulpolitik als besonders aktiv.²⁵

Zeppenfeld muss in Münster schnell mit der Unitas in Kontakt gekommen sein, denn er trat bereits am 13. Oktober 1919 in die Unitas-Rolandia ein.²⁶ In einem Vereinsbericht der Rolandia von November 1919 heißt es: „Trotz aller Schwierigkeiten [...] gelang es uns doch, fünf neue Mitglieder zu erwerben, die zum Teil nur durch unser Programm angezogen waren, die Herren: [...] theol. Zeppenfeld [...].“²⁷

Die Unitas-Rolandia war als sechster Unitas-Verein in Münster (M6) am 17. Juli 1919 als so genannte „neustudentische“ Korporation gegründet worden. Im Unitas-Handbuch heißt es dazu:

„Nach dem Krieg strömten dem Unitas-Verband vor allem Studenten zu, die für die alten Formen des studentischen Lebens wenig Sinn hatten. Geprägt vom Geist der Jugendbewegung, wollten diese aus dem Kriegsinferno zurückgekehrten Studenten die Prinzipien der Unitas bewusst nach der Form der Gründer leben. Angesprochen von den Gedanken einer gemeinsamen Eucharistie, dem betont wissenschaftlichen Streben und der Verpflichtung zu sozialem Engagement in der Unitas lehnten sie alle Formen altstudentischen Lebens ab.“²⁸

Ein Vereinsbericht der Unitas-Rolandia führt im August 1919 dazu aus:

„Leben und Freude wurzeln in Gott; deshalb suchen die Rolanden bewußt die Gottesnähe, und das findet Ausdruck in monatlicher Kommunion und auch in häufigeren Vorträgen und Besprechungen religiöser Art, um so den tiefen Gehalt unseres katholischen Glaubens ganz zu erfassen. Die Rolanden sind Unitarier ohne Kneipe²⁹ und Kommit³⁰, aber nicht ohne Fröhlichkeit.“³¹

Im Januar 1920 wurde Alois Zeppenfeld – zusammen mit sechs anderen Unitariern – „nach erfolgreichem Examen und auf Grund ihrer ganzen Persönlichkeit die Burschenrechte verliehen.“³² Dabei zeigte sich Zeppenfelds Engagement – wie bei der Gründung des Apostolischen Bundes – auch in der studentischen Vereinigung. In mehreren Wissenschaftlichen Sitzungen und Vorträgen referierte er zu folgenden Themen: „Kirche und Gebildete“, „Wissenswertes für den Volksbildner“, „Innenpolitik des Vereins“ und „Die Arbeiterbewegung, vorwärts – rückwärts“. Auch die Übernahme unitarischer Ämter war für Zeppenfeld selbstverständlich: Im Jahre 1920 wurde er Vorsitzender der Münsteraner Unitas-Vereine, deren Vorsitz die Rolandia

²⁵ Im Jahre 1919 war AStA-Vorsitzender der Unitarier stud. rer.pol. Heinrich Hollenberg.

²⁶ Schwarzes Brett der Unitas, Nr. 3, 60 (1919) 50.

²⁷ Schwarzes Brett der Unitas, Nr. 2, 60 (1919) 28.

²⁸ W. Burr (Hrsg.), Unitas-Handbuch, Bd. II, Bonn 1996, 40f.

²⁹ Die „Kneipe“ ist eine alte Form studentischen Feierns.

³⁰ Verhaltenskodex für studentische Feiern mit offiziellem Charakter.

³¹ Unitas, Organ des Verbandes der wissenschaftlichen kathol. Studentenvereine Unitas, Nr. 6, 59 (1919) 279.

³² Schwarzes Brett der Unitas, Nr. 4, 60 (1920) 68.

in diesem Jahr innehatte. Im WS 1920/21 wurde Zeppenfeld zum Senior³³ der Unitas-Rolandia Münster gewählt. Im Sommer 1921 setzte er sein Theologiestudium in Paderborn fort und schloss sich der ebenfalls neustudentisch ausgerichteten Unitas-Angrivaria an, der er als so genannter „Generaldispensierter“³⁴ bis zum Jahre 1924 angehörte.

Alois Zeppenfeld wurde am 10. August 1924 in Paderborn zum Priester geweiht und starb am 12. September 1954 in Bochum. Sein Grab befindet sich auf dem Propstei-Friedhof in Wattenscheid.

Die Mitgliedschaft Josef Kentenichs Nachweise in den unitarischen Verzeichnissen

Die Mitgliedschaft Josef Kentenichs ist in den Verzeichnissen der Unitas mehrmals dokumentiert. Diese namentlichen Nennungen sollen zunächst kurz wiedergegeben werden, bevor wir uns den damit verbundenen inhaltlichen Fragen zuwenden:

Erstmalig erwähnt das „Schwarze Brett der Unitas“ im Dezember 1919 seinen Eintritt in die Unitas-Rolandia Münster. In einem Vereinsbericht heißt es:

„Sechs neue Mitglieder sprangen ein, die Herren: [...], P. Kentenig, [...].“³⁵

Der hier anfänglich eingeführte Schreibfehler wird bis März 1920 in den namentlichen Nennungen Kentenichs weitergeführt und dann korrigiert.

Im Januar 1920 wird Kentenich in den Vereinslisten der Unitas-Vereine als „Auswärtiger Inaktiver“³⁶ benannt. Dort ist nachzulesen:

„Vereinslisten. (Vor Weihnachten.)

I. Fuchse. II. Aktive Burschen. III. Hospitanten. IV. Ortsanwesende Inaktive. V. Ortsanwesende Generaldispensierte. VI. Ortsanwesende Extralozierte. VII. Auswärtige Inaktive.

Unitas-Rolandia

I. [...]. II. [...]. VII. [...], Kentenig, [...].“³⁷

Dasselbe Verzeichnis listet ihn in einer Studierendenübersicht als rezipiertes, d. h. neu aufgenommenes Mitglied der Unitas auf und benennt dabei den 3. Dezember 1919 als genaues Aufnahmedatum:

„Studierende.

³³ Der Senior leitet und vertritt den Verein und wird jedes Semester vom sog. Burschenkonvent neu gewählt.

³⁴ Generaldispensierte sind Mitglieder, die von ihren persönlichen Verpflichtungen gegenüber dem Verein mit Ausnahme der Teilnahme an den Vereinsfesten entbunden sind.

³⁵ Schwarzes Brett der Unitas, Nr. 3, 60 (1919) 44.

³⁶ Inaktive sind Mitglieder, die von einem Teil der Vereinspflichten entbunden sind.

³⁷ Schwarzes Brett der Unitas, Nr. 4, 60 (1920) 72.

Kentenig Josef ° theol. ° Vallendar, Schönstattstr. (3.12.19)
M6³⁸

Im März 1920 ist Pater Kentenich wieder in der Vereinsliste der Unitas-Rolandia als „Auswärtiger Inaktiver“ aufgeführt – diesmal mit korrekter Schreibweise „Kentenich“.³⁹

Neben den damaligen unitarischen Publikationen ist die Mitgliedschaft Josef Kentenichs auch in den Gesamtverzeichnissen des Unitas-Verbandes nachzulesen. Im Gesamtverzeichnis des Jahres 1925 wird er wie folgt benannt:

„M6 * Kentenich Jos. ° Pater, P.S.M. ° Vallendar (Rhein), Schönstatt (H 19)“⁴⁰

Für die Jahre 1927⁴¹ und 1930⁴² findet sich in den Gesamtverzeichnissen des Unitas-Verbandes der identische Wortlaut.

Letztmalig findet Josef Kentenich im Gesamtverzeichnis der Unitas im Jahre 1968 Berücksichtigung. Darin heißt es:

„Kentenich, Josef – Pater SAC – 5424 W. Bluemound Road, Milwaukee 8 Wisc. / USA (H 19) M6“⁴³.

Hintergründe zum Eintritt Josef Kentenichs in die Unitas

Die genauen Umstände, die zur Mitgliedschaft Josef Kentenichs in der Unitas Rolandia Münster geführt haben, liegen in Ermangelung entsprechender Zeitdokumente (noch) im Dunkeln.⁴⁴ Folgendes kann aber als sicher festgehalten werden, weil es den Gepflogenheiten der Aufnahme in einen Unitas-Verein entspricht.

Kentenich muss seinen Willen zur Aufnahme in die Unitas Rolandia Münster zunächst *erklärt* haben. Dies geschieht normalerweise durch einen formlosen schriftlichen Aufnahmeantrag. Es ist davon auszugehen, dass Pater Kentenich einen solchen Antrag – vielleicht auch nur mündlich – gestellt hat. Über den Aufnahmeantrag wird ein Konventsbeschluss des Vereins herbeigeführt, der grundsätzlich protokolliert wird. Bei einer feierlichen Rezipierung wird das neue Mitglied mit einem feststehenden Ritus in den Verein aufgenommen. Dabei erklärt es seine Bereit-

³⁸ Ebd. 74.

³⁹ Schwarzes Brett der Unitas, Nr. 6, 60 (1920) 118.

⁴⁰ Gesamtverzeichnis des Verbandes der wissenschaftlichen katholischen Studentenvereine Unitas, o.O. 1925, 65.

⁴¹ Gesamtverzeichnis des Verbandes der wissenschaftlichen katholischen Studentenvereine Unitas, o.O. 1927, 87.

⁴² Gesamtverzeichnis des Verbandes der wissenschaftlichen katholischen Studentenvereine Unitas, o.O. 1930, 71.

⁴³ Gesamtverzeichnis, Verband der wissenschaftlichen katholischen Studentenvereine Unitas, o.O. 1968, 144.

⁴⁴ Nach Auskunft der Unitas-Rolandia Münster sind Vereinsdokumente aus dem Jahre 1919 nicht auffindbar.

schaft, die Prinzipien *virtus, scientia* und *amicitia* zu achten und seine Rechte und Pflichten als Unitarier zu wahren.⁴⁵

Im Herbstsemester des Jahres 1919 wurden in die Unitas-Rolandia insgesamt acht neue Bundesbrüder aufgenommen. Fünf davon waren Theologiestudenten, einer Priester (Josef Kentenich) und zwei Studenten der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. Nach den Verzeichnissen der Unitas wurde Pater Kentenich am Mittwoch, den 3. Dezember 1919, in die Unitas-Rolandia Münster rezipiert. Ausweislich der damaligen Studierendenverzeichnisse fanden alle anderen Aufnahmen in die Rolandia an einem Montag statt: Drei Bundesbrüder wurden am 13. Oktober 1919 rezipiert, ein Bundesbruder wurde am 20. Oktober 1919 in die Rolandia aufgenommen; einen Monat später wurde am 10. November 1919 ein Bundesbruder und am 24. November 1919 zwei weitere Bundesbrüder Mitglied dieses Unitas-Vereins. Es ist davon auszugehen, dass die Rolandia immer an Montagen eine Veranstaltung hatte (Konvent, Wissenschaftliche Sitzung etc.) und die Bewerber in diesem Rahmen feierlich in den Verein aufgenommen wurden.

Josef Kentenichs Aufnahme ist aufgrund des Eintrittsdatums auffällig: Er ist der einzige „Rolande“, der in dieser Zeit „mittwochs“ dem Unitas-Verein beigetreten ist. Über die Gründe hierfür kann nur spekuliert werden: Möglich, dass die Mitgliedschaft nicht langfristig geplant war und eventuell ad hoc während Kentenichs Aufenthalt in Münster entschieden wurde; möglich auch, dass er für eine Teilnahme an den turnusmäßigen Montagen verhindert war und deshalb der Mittwoch gewählt wurde. Sicher ist lediglich, dass sich Josef Kentenich am Mittwoch, den 3. Dezember 1919 in Münster aufgehalten hat und an diesem Tag der Unitas-Rolandia beigetreten ist.

Da keine weiteren Quellen über einen Aufenthalt Josef Kentenichs für Anfang Dezember 1919 in Münster vorliegen, bleibt die Frage, ob Kentenich womöglich in Abwesenheit der Rolandia beigetreten sein könnte? Dazu ist folgendes zu sagen: Nach dem Aufnahmevertrag der Unitas ist ein persönliches Erscheinen des Neumitglieds bei der Rezipierung zwingend erforderlich. Die Verpflichtung auf die Prinzipien der Unitas und die Bereitschaft, diese zu achten und die Rechte und Pflichten als Unitarier zu wahren, stellen einen Akt dar, der nicht in Abwesenheit vollzogen werden kann. Insofern kann eine Aufnahme Pater Kentenichs in Abwesenheit ausgeschlossen werden.

Die Aufnahme als „Auswärtiger Inaktiver“ trug der Tatsache Rechnung, dass Kentenich nicht in Münster gewohnt, sondern zu dieser Zeit in Engers seinen Wohnsitz hatte. Aufgrund dieses Umstandes kam zum damaligen Zeitpunkt nur eine Aufnahme mit dem Status eines „Auswärtigen Inaktiven“ in Frage.⁴⁶ Mit Josef

⁴⁵ Das neue Vereinsmitglied wird zunächst als sog. „Fuchs“ in den Verein aufgenommen und zu einem späteren Zeitpunkt „geburscht“. Mit der „Burschung“ erlangt der Unitarier seine Vollmitgliedschaft.

⁴⁶ Im Jahr 1919 wurden alle „Auswärtigen“ als inaktiv deklariert.

Kentenich teilten noch acht weitere Bundesbrüder der Unitas-Rolandia den Status eines „Auswärtigen Inaktiven“.

Josef Kentenich war zum Zeitpunkt seiner Aufnahme in die Unitas-Rolandia Münster 34 Jahre alt und bereits neun Jahr Priester. Wie kam es dazu, dass er als „Akademiker“, d. h. nach Beendigung des Studiums, in einen Studentenverein eintreten konnte? Nach der Neugründung der Rolandia am 17. Juli 1919 war der junge Verein auf den Eintritt von Studenten angewiesen. Nur so war ein aktives Vereinsleben möglich; umso mehr, als die Rolandia neustudentisch ausgerichtet war und per se um Neumitglieder intensiver werben musste als andere Unitas-Vereine. Darüber hinaus fehlte es der Rolandia kurz nach der Gründung zunächst an so genannten „Philistern“, ehemaligen Studenten, die im Zusammenschluss eines Altherrenvereins die Aktivitas – auch finanziell – unterstützen konnten. Die Aufnahme von Priestern unterschied sich dahingehend, als dass diese (bis zum heutigen Tag) keinen Vereinsbeitrag zu entrichten hatten. Deren Unterstützung war somit mehr von „geistlicher Natur“. Die Aufnahme des „Priesters Josef Kentenichs“ in die Unitas diente – von Seiten des Vereines her - diesem Ziel einer ideellen Unterstützung und reihte sich ein in die Aufnahme zahlreicher anderer Priester und Ordensleute. Hinzu kam, dass der Studentenverband am Anfang des letzten Jahrhunderts noch stark an den Theologie Studierenden ausgerichtet war; lag doch die die Öffnung des ehemaligen „Theologenverbandes“ für andere Fakultäten erst 32 Jahre zurück.

Zu den Beweggründen Josef Kentenichs

Um es vorweg zu nehmen: Die Motive Pater Kentenichs, mitten in der Gründungsphase Schönstatts in einen katholischen Studentenverein und damit in einen „Lebensbund“ einzutreten, lassen sich nur vermuten. Dennoch kann aus dem damaligen Lebensgefüge Kentenichs heraus ein Versuch unternommen werden, den Gründen „auf die Spur“ zu kommen.

Die „erste Spur“ ist zweifellos bei der persönlichen Situation Kentenichs selbst zu suchen: Nachdem er am 18. Juli 1919 von der Aufgabe als Spiritual freigestellt worden war, konnte er sich – soweit dies sein angeschlagener Gesundheitszustand hergab – den neuen Aufgaben zur „Gründung eines apostolischen Studenten-, Lehrer- und Akademikerbundes“ widmen. In einem Brief Anfang August 1919 schreibt Kentenich an Josef Fischer: „ Da nun meine Hauptkraft der Seelsorge auswärtiger Studenten gehört, bin ich gerne bereit, Ihre persönlichen Fragen zu beantworten, [...]“⁴⁷ Zweifellos galt seine „Seelsorge auswärtiger Studenten“ auch der Person, die eine zentrale Rolle im Gründungsgeschehen des Apostolischen Bundes hatte: Alois Zeppenfeld.

Wie bereits erwähnt, wurde Zeppenfeld unmittelbar nach Aufnahme seines Theologiestudiums Unitarier bei der Rolandia. Kentenich stand seit längerem mit

⁴⁷ Heinrich M. Hug (Hrsg.), *Hörde 1919 – Größe und Grenze einer Versammlung*, Schönstätt 2008, 83.

ihm in Kontakt und war dem Mitbegründer des Apostolischen Bundes mehr als wohlgesinnt. Alois Zeppenfeld war zu dieser Zeit die treibende Kraft und Dreh- und Angelpunkt des Apostolischen Bundes. Die „Seelsorge auswärtiger Studenten“, wie Pater Kentenich es formulierte, konnte so ihren Niederschlag auch bei dem Theologiestudenten Zeppenfeld finden. Zeppenfeld war ein engagierter Unitarier. Es liegt nahe zu vermuten, dass er es war, der Pater Kentenich im Umfeld einer seelsorgerlichen Reise nach Münster den Beitritt zur Rolandia nahe gebracht hat.

Hinzu kam die Affinität Kentenichs zu wesentlichen Elementen gerade dieses katholischen Studentenverbandes. Im Unterschied von anderen katholischen Studentenverbänden war die Unitas durch ihre marianische und stark kirchlich gesinnte Ausrichtung mit „Maria Immaculata“ als Patronin besonders für Theologen attraktiv. Hinzu kam der zweite Patron der Unitas: Thomas von Aquin, mit dem Kentenich durch sein neuscholastisches Studium gut vertraut war und dessen Verhältnisbestimmung von Gott und Welt wesentlich die theologische Sicht der „Zweitursachen“⁴⁸ prägte, wie sie für die Schönstatt-Bewegung typisch werden sollte.

Neben dieser spirituell-theologischen Prägung der Unitas können als Elemente einer möglichen Identifikation Kentenichs mit der Unitas auch deren „Internationalität“ und das „soziale Engagement“ des Studentenverbandes benannt werden. Die deutsche Nationalität war und ist bis heute keine Voraussetzung für die Aufnahme in einen Unitas-Verein; frühe unitarische Tradition war es hingegen, caritativ tätig zu sein und für soziale Gerechtigkeit einzustehen. Dementsprechend hat die Unitas stets Standesdünkel abgelehnt und war immer offen für jeden katholischen Studenten, unabhängig von seiner finanziellen Lage und gesellschaftlichen Herkunft.⁴⁹ Die Herkunft Kentenichs aus einfachsten sozialen Verhältnissen stellte hier ebenfalls kein Hindernis dar.

Gerade die *neustudentische* Ausrichtung des Münsteraner Unitas-Vereins Rolandia spielt hier womöglich auch eine Rolle: sowohl für Zeppenfelds Eintritt als auch für den Josef Kentenichs. Hier fanden sich vornehmlich Männer, die – oftmals gerade aus dem Krieg zurückgekehrt – keinerlei Ambitionen zu militärischen Gestealten in Kleidung und Sitte hatten (dies in deutlicher Absetzung von anderen unitarischen Vereinen und anderen Studentenverbänden) und froh waren, dem Wahnsinn des Ersten Weltkrieges lebend entkommen zu sein. Einer wie auch immer gearteten Militarisierung von Politik und Gesellschaft stand man hier äußerst kritisch gegenüber. Europa aus dem Geist Jesu Christi und in voller Identifikation mit der katholischen Kirche zu prägen, war Motivation des Zusammenschlusses in den neustudentischen Vereinen in diesen frühen Nachkriegsjahren.

Neben den hier benannten unitarischen „Spuren“ dürften weitere Anknüpfungspunkte für die Mitgliedschaft Josef Kentenichs in der Unitas auch in der bewussten Fühlungnahme des Gründers mit zahlreichen katholischen Strömungen des deut-

⁴⁸ Vgl. CAUSA SECUNDA. Textbuch zur Zweitursachenlehre bei P. Josef Kentenich, hrsg. vom Josef-Kentenich-Institut, Freiburg i.Br. 1979.

⁴⁹ Vgl. W. Burr (Hrsg.), Unitas-Handbuch, Bd. I, Bonn 1995, 26.

schen Katholizismus nach dem Ersten Weltkrieg zu suchen sein. In der Gründungsphase Schönstatts stellten sich die Fragen: „Wo können wir Fuß fassen und wo können wir Kontakt aufnehmen zu anderen katholischen Organisationen?“ Kantenichs Teilnahme an der Jugendführertagung im Januar 1917 in Düsseldorf und seine dortige Begegnung mit dem Unitarier Mausbach gehört in diesen Zusammenhang.

Solche Begegnungen boten für Kantenich zum einen die Möglichkeit, die eigene Zielsetzung präziser in den Blick zu bekommen, zum anderen trieb ihn – wie viele der jungen Schönstätter – der Eifer, die frühen Erfahrungen der eigenen Bewegung in weitere Kreise hineinzutragen. Da Studenten und Akademiker von Anfang an im Fokus Josef Kantenichs standen, und „Schönstatt als katholische Lebensbewegung [...] als ‚universell‘ gedacht und konzipiert“⁵⁰ worden war, lag es nahe, den „Schönstätter Geist“ mit geistesverwandten studentischen Bewegungen zu kommunizieren. Im Jahre 1956 schreibt Kantenich selbst über jene Zeit: „[...] der Blick auf Menschen und Verhältnisse hielt Ausschau nach greifbaren Anknüpfungspunkten, nach Hilfen und Werkzeugen, die jeweils und zur rechten Zeit und am rechten Platz eingesetzt werden sollten, [...]“⁵¹ Sicher gilt dies auch im Hinblick auf Kantenichs Kontakt zur Unitas.

Die von Vinzenz Pallotti übernommene „Grundidee einer föderativen Zusammenarbeit aller apostolischen Kräfte der Kirche“ zur Gründung eines „Weltapostolatsverbandes“, der nicht nur für kirchliche Gemeinschaften, sondern „auch für Vereine offen“ sein sollte,⁵² mag ebenfalls den Schritt des Eintrittes in einen unitarischen Verein befördert haben. Dass es dann gerade die Unitas-Rolandia traf, dürfte – wie oben erwähnt – der freundschaftlichen und seelsorgerlichen Nähe von Josef Kantenich zu Alois Zeppenfeld geschuldet sein.

Pallottiner und Schönstätter in der Unitas

Josef Kantenich war nicht der einzige Pallottiner bzw. Schönstätter in der Unitas. Immer wieder fanden Mitglieder dieser Gemeinschaften Zugang zu unitarischen Vereinen. Nur einige seien hier erwähnt:

Bereits im Wintersemester 1916 trat als Pallottinerstudent der spätere Spiritual in Vallendar, Pater Johannes Valerius SAC, in Frankfurt der Unitas bei. Im WS 1918/19 wurde Pater Eugen Weber SAC, später Direktor des Studienhauses der Pallottiner in Südafrika, als 28-jähriger Priester in die Unitas-Frisia zu Münster rezipiert. Im SS 1933 fanden Pater Dr. Wilhelm Bange SAC, später Vize-Provinzial,

⁵⁰ Vgl. Hubertus Brantzen u. a. (Hrsg.), Schönstatt-Lexikon, Vallendar-Schönstatt 1996, 401f.

⁵¹ Heinrich M. Hug, (Hrsg.), Hörde 1919 – Größe und Grenze einer Versammlung, Schönstatt 2008, 12.

⁵² Vgl. Hubertus Brantzen u. a. (Hrsg.), Schönstatt-Lexikon, Vallendar-Schönstatt 1996, 422ff.

und Pater Albert Renn SAC, später Landesleiter der männlichen Schönstattjugend in Paderborn und Spiritual, ihren Weg in die Unitas-Berlin.

Der wohl bekannteste unitarische Schönstätter war jedoch der ehemalige Bischof von Münster, Heinrich Tenhumberg. Wie Bischof Tenhumberg zur Unitas gelangte, lässt sich nicht mehr feststellen. Eines steht jedoch fest: Im Rahmen seiner Freisemester studierte Tenhumberg, zusammen mit seinem Freund Karl Leisner, in Freiburg und trat dort im Jahre 1936 in die Unitas-Eckhardia ein. Noch im selben Jahr legte er seine Weihe an die Mater ter admirabilis in Schönstatt ab. Schon in seinem zweiten unitarischen Semester übernahm er in Freiburg das Amt des so genannten „Fuchsmajors“⁵³. Nach Münster zurückgekehrt trat er dort der Unitas-Burgundia bei und wurde später – bereits als Weihbischof – Geistlicher Beirat des gesamten Unitas-Verbandes. Mehr noch als Kantenich, der zeitlebens inaktives Mitglied des Verbandes blieb, repräsentierte Tenhumberg die selbstverständliche Vereinbarkeit von Mitgliedschaft in der Unitas und schönstättischer Bindung.

Schlussbetrachtung

Die Mitgliedschaft Josef Kantenichs in der Unitas ist zweifelsfrei belegt. Am Mittwoch, dem 3. Dezember 1919 trat er in den Wissenschaftlichen Katholischen Studentenverein Unitas-Rolandia Münster ein. Die genaueren Hintergründe seines Eintritts und seine Beweggründe hierfür liegen leider (noch) im Dunkeln. Sie können derzeit nur vermutet werden.

Klar ist jedoch eins: Das Bindeglied zwischen Pater Kantenich und der Unitas ist Alois Zeppenfeld gewesen. Nur durch ihn kann er zu der neustudentisch ausgerichteten Unitas-Rolandia gekommen sein.

Josef Kantenich war kein aktiver Unitarier. Als „Auswärtiger Inaktiver“ war es ihm nicht möglich, an einem Vereinsleben teilzunehmen. Sein Gesundheitszustand in den Nachkriegsjahren und sein Einsatz für den Aufbau des Schönstattwerkes ließen ein aktives unitarisches Leben auch nicht zu. Dennoch ist Pater Kantenich der Unitas insofern treu geblieben, als dass die Mitgliedschaft in der Unitas bis zu seinem Tod fortbestanden hat. Anfang der 1950er-Jahre führte der Unitas-Verband eine „Bereinigung der Kartei“ durch, weshalb von da an all diejenigen nicht weitergeführt wurden, die sich im Rahmen dieser Aktion nicht zurückgemeldet hatten. Kantenich muss dieser Anfrage allerdings nachgekommen sein, da sich nach diesem Zeitpunkt in der Tat seine korrekte Adresse im amerikanischen Exil in den Verbandsverzeichnissen der Unitas findet.

Die Unitas kann stolz darauf sein, Pater Kantenich in ihren Reihen zu haben und ihn einen Bundesbruder nennen zu dürfen.

⁵³ Der „Fuchsmajor“ trägt die Verantwortung für die Erziehung der Neumitglieder des Vereins.

STEFAN HARTMANN

MARTIN LUTHER UND P. JOSEPH KENTENICH

PARALLELEN IM BLICK AUF DAS ZWEITE VATICANUM UND ANSTEHENDE
JUBILÄEN

Der Autor: Stefan Hartmann, geb. 1954, 1979 Exerzitien bei Hans Urs von Balthasar; Pfarrseelsorger dreier Gemeinden im Erzbistum Bamberg; an der Katholischen Universität Eichstätt 2008 zum Dr. theol. promoviert mit einer Arbeit zur Mariologie bei Heinrich M. Köster SAC.

Kürzlich wurde in Wittenberg die „Luther-Dekade“ zum fünfhundertjährigen Jubiläum der Reformation im Jahr 2017 eröffnet. Auf dem Weg dorthin findet nicht nur 2010 in München ein zweiter ökumenischer Kirchentag statt, sondern wird 2014 auch das hundertjährige Jubiläum Schönstatts begangen. Beide Jubiläen werden international beachtet und vorbereitet, haben aber ihre Wurzeln in Deutschland. Es scheint ein anachronistisches Unterfangen, zwei so unterschiedliche Charaktere wie den Reformator Martin Luther (1483-1546) und den Schönstatt-Gründer Pater Joseph Kentenich (1885-1968) gegenüberzustellen oder zu vergleichen. Zu verschieden ist ja auch das soziale, kulturelle und religiöse Umfeld im 16. oder im 20. Jahrhundert. Aber beide verstanden sich in je eigener Weise als in einer „Sendung“ lebend und in ihrem Gewissen an einen prophetischen „Auftrag“ gebunden. Beide wollten in ihrer Ursprungintention die reale Kirche reformieren und nicht etwa spalten. Der eine wurde 1520 mit dem Bann belegt und steht am Anfang einer neuen „protestantischen“ Kirchentradition, der andere war (nach KZ-Jahren in Dachau) vierzehn Jahre von seiner Gründung räumlich getrennt und musste schließlich auch seine pallottinische Gemeinschaft verlassen. Beide haben an ihrer jeweiligen Kirche gelitten und beiden geschah Unrecht, für dessen Umstände sich im einen Fall der allzu bald verstorbene deutsch-niederländische Papst Hadrian VI., im anderen der Konzilspapst Paul VI. gleichsam „entschuldigt“ haben. Es war glühende Liebe zur Wahrheit des Glaubens und zum Evangelium, die Luther auf seinen kirchengeschichtlichen Weg brachte. Viele aufrechte Katholiken sind ihm angesichts der Missstände der damaligen Kirche gefolgt, es gab ja noch keine „heilige Gegenreformation“ mit prägenden Gestalten wie Ignatius von Loyola, Peter Canisius oder Teresa von Avila und dem Konzil von Trient. Erst 1999 gab es in Augsburg schließlich eine ökumenische Verständigung im zentralen Punkt der auch vom hl. Paulus so sehr betonten Rechtfertigungslehre.

Luthers Ruf in seine und in alle künftige Zeit ist das „sola fide“, „sola scriptura“ und „sola gratia“. In einer von Relativismus, unverbindlichem Pluralismus und kämpferisch-materialistischem Neotheismus gezeichneten Gegenwart wird auch

jeder Katholik diesen „Ruf“ dankbar aufnehmen, ihn verstärken und ihm daher keinen kontroverstheologischen Widerstand entgegensetzen. Es geht ja im Ringen um das rechte christliche Glaubensverständnis um ein allen Getauften gemeinsames Anliegen. Martin Buber hat 1950 in seinem schmalen Werk „Zwei Glaubensweisen“ den Christen einen dogmatistischen „Dass-Glauben“ vorgehalten, während das Judentum einen personalen und bundesgemäßen „Du-Glauben“ praktiziere. Eugen Biser nannte dies die (noch Nietzsche übertreffende) schärfste Herausforderung des Christentums in der Gegenwart. Hans Urs von Balthasar griff einmal den Buchtitel Bubers auf, um nach dem II. Vaticanum, das viele reformatorische Anliegen berücksichtigt hatte und (wie schon 1964 die erste Enzyklika Papst Pauls VI. „Ecclesiam suam“) zur Welt und zu anderen Religionen in ein „dialogisches“ Verhältnis treten wollte, in einem scharfsinnigen Aufsatz⁵⁴ Luther, bei dem er eine zu starke Betonung des undialogischen „Dass-Glaubens“ an „meine“ Rechtfertigung sah, gleichsam in die Schule der um die rechte Liebesantwort ringenden Exerzitien des Ignatius von Loyola zu schicken. Die Isolierung des Wortes und des Kerygmas von der personal-spirituellen Begegnungsgeschichte (besonders stark bei Rudolf Bultmann, den der Christus „katá sárka“ nichts angehen will), oder auch der reine Verstandesglaube in den neothomistischen römischen Schultheologien („actus intellectus a voluntate imperatus“), bedeutet oft eine Desinkarnation der christlichen Botschaft zu einer „Sekundärwelt“⁵⁵. Diesen Gefahren hat das II. Vaticanum (nicht nur in der Offenbarungskonstitution „Dei verbum“) behutsam entgegengesteuert, weshalb es hermeneutisch bei aller Kontinuität zur Überlieferung und ohne „Bruch“ mit ihr doch als ein noch nicht voll eingelöster „Paradigmenwechsel“ im Selbstverständnis der Kirche angesehen werden muss. Dies gilt, trotz mancher Fehlentwicklungen und „Geburtswehen“, selbstverständlich auch für den Bereich der Liturgie, der eine gesunde, geordnete und organische Vielfalt durchaus gut ansteht, um ihr „opus Dei“ zu verrichten. Kentenich, der ja nach seinem „Exil“ das Ende des Konzils in Rom miterleben konnte, erspürte das Streben nach einer erneuerten Kirche, die „auf der einen Seite tief innerlich beseelt traditionsgebunden ist, aber auf der anderen Seite ungemein frei, gelöst von erstarrten traditionsgebundenen Formen“. Er bejahte aus vollem Herzen den von Paul VI. „autonom“ verkündeten Marientitel „Mutter der Kirche“ und sieht für die Zukunft eine brüderliche und zugleich „väterlich gelenkte“, eine arme und demütige Kirche kommen, die „die Sendung hat, die Seele der heutigen und der kommenden Kultur und Welt zu werden“⁵⁶.

P. Kentenich, der nicht nur das (von Luther selbst sehr geschätzte) marianische Potenzial des Glaubens betonte, sondern auch einen geschichtstheologisch gefärb-

⁵⁴ Zwei Glaubensweisen, in: H. U. v. Balthasar, Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967, 76-91.

⁵⁵ Vgl. G. Steiner, Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? Mit einem Nachwort von Botho Strauß, München Wien 1990.

⁵⁶ Dieses und die vorherigen Zitate bei P. Wolf (Hg.), Erneuerte Kirche in der Sicht Josef Kentenichs. Ausgewählte Texte, Vallendar-Schönstatt 2004, 17.

ten Vorsehungsglauben⁵⁷, kann mit seiner Schönstatt-Gründung – wie aus entfernter und genauer zu differenzierender Sicht Martin Luther – als ein prophetischer Vorläufer des kirchengeschichtlich einmaligen (und von Papst Johannes Paul II. immer so bezeichneten) Konzilsereignisses der Jahre 1962-1965 angesehen werden. Erst an dessen Ende konnte er endlich seine Rehabilitation erleben und bei der von ihm bei allem Respekt teilweise hart kritisierten kirchlichen Hierarchie zunehmend Verständnis, Akzeptanz und schließlich Unterstützung finden. Sein am 18. Oktober 1914 mit einigen Schülern eingegangenes „Liebesbündnis“ mit Maria hat ein personales Glaubensverständnis vorbereitet und war angelegt auf grenzenlose Erweiterung. Christus, der dreieinige Gott und die *Communio/Gemeinschaft* der Kirche sind in diesen Bund einbezogen, immer geht es um verbindlichen „Du-Glauben“ ohne Fixierung auf ein rein intellektuelles „Dass“. So wurde auch gerade in und um Schönstatt besonders intensiv die trinitarische Vorbereitung auf das Heilige Jahr 2000 begangen. Kentenich wollte alles „mechanistische Denken“ in der Kirche durch ein „organisches Verstehen“ überwinden, weshalb er (auch darin Luther ähnlich) Konflikten mit der amtlichen Kirche nicht aus dem Weg ging, ja diese sogar provozierte – etwa in einer 1949 aus Chile an den deutschen Episkopat gesandten „epistola perlonga“. Seine innovativen und eigenständigen Gedanken haben viel vom II. Vaticanum vorweggenommen. Kentenich hat dem „Infinitismus“ seines die unendliche Liebe Gottes betonenden ursprünglichen Ordensvaters Vinzenz Pallotti († 1850) das konkret-endliche Symbol des Kapellenheiligums von Schönstatt als Kontrapunkt und Ergänzung gegenübergestellt. Damit bildet sich eine lebens- und spiritualitätsgeschichtliche Realisierung der von Hölderlin seinem Hyperion vorausgeschickten Grabinschrift des Ignatius von Loyola: „Non coaceri maximo, contineri tamen a minimo divinum est – Nicht begrenzt werden vom Größten und dennoch einbeschlossen sein vom Geringsten, das ist göttlich.“

Hier öffnet sich auch wieder eine Parallele zu Martin Luther und zur speziell deutschen neueren Geistesgeschichte, wie sie der Heidegger-Schüler Karl Löwith in seinem Klassiker „Von Hegel zu Nietzsche“ (1. Auflage New York 1941) vorgestellt hat. Löwith beginnt seine Studien mit der Schilderung der unterschiedlichen Sicht von Luthers Wappen, der Rose mit Herz und Kreuz, bei Hegel und Goethe. Beide schwächen entweder durch Verabsolutierung der Vernunft (Hegel) oder durch fast ins Heidnische gleitenden Humanismus (Goethe) die Aussagekraft dieses religiösen Zeichens ab und können nur noch ein „freizügiges“ Christentum vertreten, das dann in der Folge die entgegengesetzten Reaktionen Nietzsches und Kierkegaards provoziert. Nachdem die deutsche Geschichte, von Hegel und Goethe unvorhersehbar, durch die Katastrophe des „dritten Reiches“ mit seinen „Heilsvbrechen“ (Christian Graf von Krockow) gegangen ist, kann nach den Öffnungen und Weitungen des II. Vaticanums die ursprüngliche Lutherrose in ihrer christologi-

⁵⁷ Zum Selbstverständnis vgl. das „Schönstatt-Lexikon“ (Vallendar 1996) und die „Kentenich-Profilskizzen“ (Vallendar 1999-2005) des „Internationalen Josef Kentenich-Institut für Forschung und Lehre“ (IKF).

schen Aussagekraft auch von katholischen Christinnen und Christen wahrgenommen werden. Evangelische Christinnen und Christen könnten ihrerseits nun „Maria neu entdecken“⁵⁸ und die einladende Symbolkraft des Schönstatt-Heiligtums erfahren. Das kleine Kapellchen, in dessen „Schatten“ nach einem kühnen Wort Kentenichs aus dem Jahre 1929 sich „die Schicksale der Kirche nicht nur in Deutschland, sondern weit darüber hinaus, in den nächsten Jahrhunderten wesentlich mitentscheiden“, kann die Ströme deutscher Geistes- und Spiritualitätsgeschichte gewissermaßen bündeln und im Sinne der besonderen Wallfahrtsgnaden zu neuer „Beheimatung, Wandlung und Fruchtbarkeit“ bringen. Dazu möchte ich vorschlagen und zu bedenken geben, ob nicht im Zusammenhang der „Luther-Dekade“ zum Ende des Paulusjahres das Symbol der Rose mit Herz und Kreuz im Urheiligum einen Platz finden kann. Es wäre dies nicht nur ökumenisch ein Zeichen.

⁵⁸ Vgl. die Einladung dazu bei H. King, Maria neu entdecken, Vallendar 2006.

Hagemann, Wilfried: Verliebt in Gottes Wort. Leben, Denken und Wirken von Klaus Hemmerle, Bischof von Aachen, hrsg. von Ruth Seubert, Bettina-Sophia Karwath und Ingrid Riedmann, Gemeinschaft Hauskirche fiat verbum, Würzburg: Echter-Verlag 2008, 318 S.

Vor fünfzehn Jahren starb der Aachener Bischof Klaus Hemmerle. Er wurde nur 65 Jahre alt. Der Fokolar-Priester Wilfried Hagemann bringt zu diesem Anlass seine „Biographischen Notizen“ in einer erweiterten Form neu heraus. Aus großer persönlicher Nähe und Freundschaft schildert er das beeindruckende Leben Hemmerles und vor allem dessen spirituelle Wurzeln.

Klaus Hemmerle wurde 1929 als Sohn eines Kirchenmalers in Freiburg geboren. Die künstlerische Ader blieb ihm in der Liebe zur Musik und Malerei sein Leben lang erhalten. Die Begegnung mit Bernhard Welte führte Hemmerle zu einer Philosophie, die Wirklichkeit in ihrer ganzen Weite denken lernte. So war es nur konsequent, dass er auch bei Welte seine Dissertation schrieb. Die Suche nach einer priesterlichen Lebensform führte Hemmerle mit anderen Priestern auf die Spur der Fokolar-Bewegung.

Die wissenschaftliche Laufbahn Hemmerles führte ihn über den Aufbau der Katholischen Akademie Freiburg nach Bonn ins Zentralkomitee der deutschen Katholiken sowie als Professor für Fundamentaltheo-

logie und Religionsphilosophie nach Bonn, Bochum und Freiburg. Hemmerle war auf dem Weg, einer der profiliertesten jungen Theologen Deutschlands zu werden, als ihn die Ernennung zum Bischof von Aachen erreichte.

Hagemann schildert den Alltag und die herausragenden Aktivitäten des Aachener Bischofs, indem er viele Zeitzugenden zu Wort kommen lässt. Dabei kommen die Begegnungen mit den Gemeinden ebenso zur Sprache wie mit einzelnen Gruppen, seien es Kinder oder Arbeiter. Besondere Initiativen in dieser Zeit verbinden sich mit dem aus seiner Zeit beim ZdK stammenden Engagement im Arbeitskreis „Christen und Juden“ sowie mit der Einladung zu einer Weggemeinschaft mit seinem Bistum im Blick auf die Umstrukturierung der Seelsorge und die Bitte an seine Diözese, diesen Weg mitzugehen. Hagemann sieht darin einen Schlüssel zur Deutung des Lebens Klaus Hemmerles: „Weggemeinschaft war sein Leben. Weggemeinschaft und Gotteserfahrung durchdrangen sich bei ihm gegenseitig.“ (S. 172)

Das wird deutlich in seiner Zugehörigkeit zur Fokolar-Bewegung, die er als junger Priester kennen lernte. Schon früh spürte die Gründerin der Bewegung, Chiara Lubich, dass sie in Hemmerle jemandem begegnet war, der für den Aufbau der Priestergemeinschaft eine zentrale Rolle spielen könnte. Die Weggemeinschaft mit anderen Priestern, später auch mit gleichgesinnten Bischöfen,

aber auch die ökumenische Wegemeinschaft, bis hin zur freundschaftlichen Verbundenheit mit jüdischen Freunden, waren Ausdrücke der gegenseitigen Liebe, wie sie in der Spiritualität der Fokolare gelebt werden möchte. Klaus Hemmerle wurde auf diese Weise zu einem Mitgründer der Fokolar-Bewegung. Die Ausweitung der Bewegung in eine Gruppe von Bischöfen geht ebenso auf Hemmerle zurück wie die theologische Studiengruppe der „Scuola Abbà“, die nach den Worten Chiara Lubichs die Aufgabe hat, „die Theologie der Spiritualität der Einheit als Frucht dieses Charismas herauszuarbeiten“ (S. 238).

Hagemann schreibt aus einer persönlichen Freundschaft mit dem Aachener Bischof. Aus dieser Sympathie heraus ist ihm ein lebendiges Lebensbild gelungen, das die tiefe Verwurzelung Hemmerles in der Fokolare-Spiritualität zeigt. Im Prozess einer stärkeren Verbundenheit der geistlichen Bewegungen wirkt diese Biographie sehr erhellend.

Joachim Schmiedl

Gatz, Erwin (Hrsg.): Laien in der Kirche (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts – Die Katholische Kirche, Band VIII), Freiburg: Herder 2008, 655 S.

Acht Bände „Geschichte des kirchlichen Lebens“ geben ein dichtes Panorama über die katholische Kirche in Deutschland, Österreich,

der Schweiz und den kleineren deutschsprachigen Ländern. Erwin Gatz, Rektor des Campo Santo Teutonico in Rom, hat mit einem kleinen Team von Mitarbeitern Großes geleistet. Das zeigt sich noch einmal beim vorliegenden Band über die Laien.

Die Beiträge spannen einen weiten Bogen von der Aufklärung bis zum Ende des 20. Jahrhunderts. Geschildert werden die Aktivitäten von Laien als Mitgestalter von Staat und Politik, die Entwicklung des kirchlichen Vereinswesens, der politische und soziale Katholizismus. Die Inkubationszeit dieses Engagements lag in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als im Ringen um die Freiheit der Kirche die rechtlichen Grundlagen gelegt wurden. Typisch für den deutschsprachigen Katholizismus ist das ausgeprägte Vereins- und Verbandswesen, das in der jährlichen „Heerschau“ der Katholikentage öffentlichkeitswirksam präsentiert wurde.

Nach dem Ersten Weltkrieg nahmen die katholischen Laien im Wandel zur Demokratie eine prominente Position ein. Sie waren geprägt vom Aufbruch der Jugendbewegung. Die große Zeit der Verbände wurde jedoch bald abgelöst durch deren Auflösung in den ersten Jahren des Dritten Reiches. Nun war Laienarbeit außerhalb des Schirms der Seelsorge und der Sakristei nicht mehr möglich.

In der Auseinandersetzung um die Ausrichtung der Laienarbeit nach dem Konzil standen Konzepte einer stärkeren Ausrichtung auf die Bi-

schöfe und solche einer größeren Verbandsorientierung gegen einander. Die Gründung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken war ein Kompromiss zwischen beiden Richtungen. Dass sich der eigenständige Weg des deutschen Laienkatholizismus insgesamt bewährte, zeigte sich in den Jahren nach dem Konzil durch die Einführung der Räte. Die synodale Struktur, wie sie in der Würzburger Gemeinsamen Synode und einigen Diözesansynoden durchgeführt wurde, kam allerdings wieder zum Erliegen.

Nach den historischen Durchblicken durch die Entwicklungen in Österreich und der Schweiz zeigen thematische Kapitel das Engagement der Laien unter den Aspekten Jugendarbeit, Frauen, Ehe und Familie sowie Presse und Medien auf.

Spannend – und aufs Ganze gesehen etwas enttäuschend – ist die Frage, wie die Schönstatt-Bewegung als Laienbewegung erwähnt und eingeordnet wird. Mehrfach kommt sie im Zusammenhang mit den Geistlichen Gemeinschaften vor, von denen es heißt, sie seien „von großer spiritueller und organisatorischer Vielfalt und bemühten sich um eine Intensivierung des geistlichen Lebens und um Erneuerung der Kirche“ (S. 295). Erwin Gatz reiht Schönstatt an einer anderen Stelle unter „neospirituelle Gruppen“ (S. 479) ein. Auch für Österreich und Schweiz wird zumindest die Existenz der Schönstatt-Bewegung wahrgenommen. Damit ist – von der Selbstwahrnehmung her – allerdings nur ein Teil getroffen. Auch Schönstatt

als Bewegung sieht sich nicht nur als eine spirituelle Kraft, sondern in seiner gesellschaftlichen Funktion. Die Bewegungen insgesamt und Schönstatt haben in dieser Hinsicht ein Vermittlungsproblem. Doch es bleiben Anfragen an die Pluralität des mitteleuropäischen Katholizismus. Zu ihr gehören Vereine, Verbände *und* Bewegungen. Vielleicht ist es zu früh, von einem Zeitalter der Bewegungen zu sprechen. Ihre Bedeutung dürfte aber deutlich höher anzusetzen sein als es die wenigen Zeilen vermuten lassen, die ihnen gewidmet sind.

Joachim Schmiedl

Andreas Henkelmann: Caritasgeschichte zwischen katholischem Milieu und Wohlfahrtsstaat. Das Seraphische Liebeswerk (1889-1971) (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen. 113), Paderborn: Ferdinand Schöningh 2008, 508 S.

Das Seraphische Liebeswerk ist mit der Geschichte der Schönstatt-Bewegung in besonderer Weise verbunden. Zum 25jährigen Bestehen fuhren 1500 Mitglieder des Liebeswerks nach Italien und Rom. Über einen Ausflug nach Neapel und Pompeji berichtete der Gründer, P. Cyprian Fröhlich OFM Cap, in einem Zeitungsartikel. Die Lektüre dieses Artikels gehörte für P. Joseph Kantenich zu den Anstößen für den Gründungsvortrag vom 18. Oktober 1914.

Handeln aus Eigeninitiative und inspiriert von den Zeichen und Nöten

der Zeit, das stand auch am Anfang des Seraphischen Liebeswerks, das der bayerische Kapuzinerpater Cyprian Fröhlich, kulturkampfbedingt im Rheinland tätig, im Januar 1889 in Koblenz-Ehrenbreitstein ins Leben rief. Der Dritte Orden engagierte sich in der Unterbringung eines Kindes in einem Waisenhaus der Dernbacher Schwestern. Daraus entstand binnen weniger Jahre ein Massenverein, inspiriert und zusammengehalten in der Anfangszeit durch den charismatischen Kapuzinerpater, mit vielen Querverbindungen zum Sozialkatholizismus der Jahrhundertwende.

Andreas Henkelmann zeichnet in seiner Bochumer Dissertation die Geschichte dieses Liebeswerks als Teil der Caritasgeschichte Deutschlands nach. Das Engagement nicht nur auf dem Bildungs- und Erziehungs-, sondern auch im Bereich der Heimerziehung gehörte und gehört zu den spezifischen Beiträgen der Orden für das katholische Milieu. Mit dem Seraphischen Liebeswerk stießen Fröhlich und sein Nachfolger P. Cyrillus Reinheimer in eine Lücke. Der Volksmissionar Cyprian Fröhlich sah in der Kinderfürsorge einen Beitrag zur Lösung der sozialen Frage und zur „Rettung der weißen Heidenkinder“. Die Mobilisierung von 83000 Mitgliedern im Lauf von nur 13 Jahren wurde möglich, weil mit der finanziellen Unterstützung auch die Einbindung in eine religiöse Solidargemeinschaft verbunden war.

Doch mit der zunehmenden Mitgliederzahl wuchsen auch die Probleme. Sollte das Liebeswerk zentral organisiert sein, oder besser in Lokalabteilungen arbeiten? Wie stellte sich die Verbindung zum Kapuzinerorden dar? Wie sollte die Einbindung in den mit der Weimarer Republik etablierten Sozialstaat aussehen? Henkelmann kommt zum Ergebnis, dass das Liebeswerk letztlich an der Unfähigkeit scheiterte, an die Stelle von Schwarz-Weiß-Antworten plurale Lösungsmöglichkeiten gelten zu lassen. So überstand das Liebeswerk zwar das Dritte Reich und die Neuausrichtungen nach dem Zweiten Weltkrieg, doch die langsame Auflösung des katholischen Milieus veränderte die caritative Arbeit insgesamt. Caritas wurde zum Dienstleistungsunternehmen, die Wertegemeinschaft geriet in eine Krise. Damit schließt Henkelmann seine Untersuchung. Das Seraphische Liebeswerk existiert bis heute in seinen beiden Gruppierungen Rheinland und Bayern. Seine Geschichte ist ein gutes Beispiel für die Wandlungsfähigkeit kirchlicher Institutionen in eine Gesellschaft jenseits der Milieustrukturen. Henkelmann verwendet dafür den Begriff „zwischen“. Zwischen Kirche und Welt, zwischen religiöser Verwurzelung und gesellschaftlichem Auftrag – vielleicht war die Lektüre des Fröhlich-Artikels durch P. Kentenich mehr als nur eine Anfangsinspiration für eine geistliche Bewegung.

Joachim Schmiedl

REGNUM

Zweiundvierzigster Jahrgang
2008

INHALTSVERZEICHNIS

ZEICHEN DER ZEIT

Biberger, B.:	Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche. XI. Vollversammlung der Bischofssynode	(4)	145-147
Penners, L.:	Auch Regnum gratuliert... Erzbischof Dr. Robert Zollitsch zum Vorsitz der Deutschen Bischofskonferenz	(1)	1-2
Penners, L.:	Miteinander in die neueste Zeit. Zukunftsforum 2008 der deutschen Schönstatt-Bewegung	(2)	49-51
Schmiedl, J.:	Auf Hoffnung hin. Spe salvi	(1)	3-5

ABHANDLUNGEN

Biberger, B.:	Nachgründerzeit. Vierzig Jahre nach dem Tod des Gründers: Die Schönstattfamilie an der Schwelle ihrer „nachapostolischen“ Zeit	(2)	56-63
Birkenmaier, R.:	Eine geöffnete Tür? Überlegungen zur Feier des Gründungsjubiläums Schönstatts 1914-2014	(1)	6-14
Brantzen, H.:	Auf den Spuren des heiligen Paulus. Eine Spurensuche in der Türkei und in Griechenland	(3)	129-139
Braun, H. / Mohr- Braun, D.	Schönstatt und die „Unitas“. Die Mitgliedschaft Josef Kentenichs in einem katholischen Studentenverein	(4)	169-182
Eisele, W.:	Missionarische Kirche im Volk. Paulinische Perspektiven	(3)	102-111
Fürst, G.:	Aufstehen für das Leben und die Anfragen der Biotechnologie – Zwischen dem technisch Machbaren und dem Prinzip Verantwortung	(1)	15-25
Gerwing, M.:	Maria – ein ökumenisches Ereignis. Zur Mariologie eines evangelischen Theologen	(2)	88-92

Hartmann, S.	Martin Luther und P. Joseph Kantenich. Parallelen im Blick auf das Zweite Vaticanum und anstehende Jubiläen	(4)	183-186
Hurth, E.:	Wiederkehr der Religion?	(1)	37-41
King, H.:	Psychologie und Theologie	(1)	42-44
Klosterkamp, T.:	„Dienst der Autorität“ und „Gehorsam“. Eine persönliche Reflexion	(4)	148-156
Marmann, M.:	Zum Heimgang einer großen charismatischen Gestalt in der Geschichte des Volkes Gottes	(2)	64-65
Niederschlag, H.:	Leidenschaft für Gott und die Menschen. Leben und Wirken der Margaretha Rosa Flesch	(2)	66-73
Penners, L.:	Auf dem Sprung nach Europa. Eine Meditation zum Paulus-Jahr	(4)	164-168
Schmiedl, J.:	Schönstatt in Deutschland. 40 Jahre nach dem Tod des Gründers	(2)	52-55
Schmiedl, J.:	Maria als Repräsentantin des Gottesbundes. Eine heilsgeschichtliche Mariologie	(2)	82-87
Schmiedl, J.:	Ein Jahr im Zeichen des Apostels Paulus	(3)	97-101
Schmiedl, J.:	„1968“ im Urteil P. Joseph Kantenichs	(3)	140-143
Schmiedl, J.:	Zur Mariologie P. Kantenichs. Eine gemeinschaftliche Vergewisserung	(4)	157-163
Schneider, S.:	Rechtfertigung bei Paulus – Neue Tendenzen	(3)	112-120
Söder, J.:	Syn Logo. Christentum, Islam und die Frage nach der Vernünftigkeit des Glaubens	(1)	26-36
Unkel, H.-W.:	P. Kantenich als Exerzitienmeister. Anfängliche Überlegungen zu einem überfälligen Thema	(2)	74-81
Wolf, P.:	In der Schule des Apostels Paulus	(3)	121-128

BUCHBESPRECHUNGEN

Bucher, R.	Hitlers Theologie (J. Schmiedl)	(3)	144
Bues, H.	Christwerden im Geiste Mariens (E. Frömbgen)	(1)	45-47
Ebertz / Hunstig	Hinaus ins Weite (J. Schmiedl)	(2)	94-95
Ernesti, J.	Kleine Geschichte der Ökumene (J. Schmiedl)	(1)	47-48
Gatz, E.	Laien in der Kirche	(4)	188-189
Hagemann, W.	Verliebt in Gottes Wort (J. Schmiedl)	(4)	187-188
Henkelmann, A.	Caritasgeschichte (J. Schmiedl)	(4)	189-190
Khoury, A.	Muhammad (J. Schmiedl)	(2)	95-96
Troll, C.	Unterscheiden um zu klären (J. Schmiedl)	(2)	95-96