

N 3412 F

# REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Aus dem Inhalt:

Neuordnung der Buße

E. Monnerjahn

Aus Exegese und Dogmatik

Paul Vautier

Die Theologie Scheebens  
und die Zweitursachenlehre  
Pater J. Kentenichs

Pater J. Kentenich

Vom Geheimnis der Vaterschaft

Blick in die Zeit

Buchbesprechungen

10. Jahrgang

Heft 2

April 1975

## Inhalt:

<b>Neuordnung der Buße</b>	<b>49</b>
E. Monnerjahn	
<b>Aus Exegese und Dogmatik</b>	<b>51</b>
Paul Vautier	
<b>Die Theologie Scheebens und die Zweitursachenlehre Pater J. Kentenichs</b>	<b>67</b>
Pater J. Kentenich	
<b>Vom Geheimnis der Vaterschaft</b>	<b>80</b>
<b>Blick in die Zeit</b>	<b>88</b>
<b>Buchbesprechungen</b>	<b>93</b>

REGNUM · Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Herausgeber: Humberto Anwandter (Chile), Joseph J. Haas (USA), Dr. Rudolf Weigand (Deutschland)

Schriftleitung: Dr. Engelbert Monnerjahn  
Anschrift der Schriftleitung: 5404 Bad Salzig, Postfach 50

Verlag: Patris Verlag, 5414 Vallendar-Schönstatt, Postfach 120

Herstellung: Neuwieder Verlagsgesellschaft, Neuwied

Bestellungen und geschäftliche Mitteilungen sind an den Verlag, Manuskripte und Anregungen an die Schriftleitung zu richten. Unverlangt zur Besprechung eingesandte Bücher werden u. U. nur kurz angezeigt.

Erscheint vierteljährlich. Preis des Abonnements DM 16,- zzgl. Porto, in der Schweiz Sfr. 20,- zzgl. Porto. Preis des Einzelheftes DM 4,50.

## Neuordnung der Buße

In der Januarnummer unserer Zeitschrift war ein „Plädoyer für die Schönstätter Idealpädagogik“ zu finden. Inzwischen besteht neuer Anlaß, einen Hinweis auf die Schönstätter Idealpädagogik zu geben. Wir meinen mit diesem Anlaß das Hirtenwort der deutschen Bischöfe zur Einführung der neuen Bußordnung, das am ersten Fastensonntag den Katholiken der Bundesrepublik zur Kenntnis gebracht wurde.

Die Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie vom 4. Dezember 1963 hatte in ihrer Nummer 72 bestimmt: „Ritus und Formeln des Bußsakramentes sollen so revidiert werden, daß sie Natur und Wirkung des Sakramentes deutlicher ausdrücken.“ Genau zehn Jahre später war es so weit, daß Papst Paul VI. den gemäß diesem Auftrag neu erarbeiteten „Ordo Poenitentiae“ in Kraft setzen konnte. Eine vorläufige deutsche Übersetzung dieser „Bußordnung“ erschien im vergangenen Jahr. Nun gab das Hirtenwort der deutschen Bischöfe das Signal, mit der Einführung der neuen Bußordnung in die Praxis der Diözesen und Gemeinden zu beginnen. Man will die neue Bußordnung den Gläubigen nicht einfach überstülpen, sondern zunächst einmal Erfahrungen sammeln und danach erst zu einer verbindlichen Festlegung schreiten.

Wir brauchen die neue Bußordnung an dieser Stelle nicht in allen Einzelheiten zu beschreiben. Wichtig ist daran, daß es fortan drei Möglichkeiten der sakramentalen Buße geben wird: (a) die Feier der Versöhnung für einzelne, d. h. die Einzelbeichte; (b) die gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit anschließendem Bekenntnis der einzelnen und ihrer Lossprechung und (c) die gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution. Dabei stellen die Bischöfe von der dritten Möglichkeit fest, daß sie einstweilen für die Diözesen der Bundesrepublik nicht in Frage kommt, weil der dafür erforderliche schwerwiegende Notfall in unseren Verhältnissen nicht gegeben ist. Einen besonderen Akzent legen die Bischöfe mit der neuen Bußordnung auf die Einzelbeichte. Ihre Notwendigkeit zur Vergebung schwerer Sünden wird unzweideutig herausgestellt. Darüber hinaus weisen die Bischöfe darauf hin, daß die neue Bußordnung sich gegen eine Beschränkung der Einzelbeichte auf den Fall der schweren Sünde ausspricht. Sie selber laden deshalb die Gläubigen ein, regelmäßig in überschaubaren Zeiträumen das Sakrament der Buße zu empfangen.

Höchst begrüßenswert ist auch die Neuordnung des Ablaufs der Beichte im Sinne eines echten liturgischen Geschehens mit Schriftlesung, Sünden-

bekenntnis, Beichtgespräch, Bußauflage, Reuegebet, Lossprechung, Lobpreis Gottes und Entlassung. Diese Form wird natürlich mehr Zeit in Anspruch nehmen, dürfte aber bei Gläubigen, die auf die Beichte Wert legen und den Wert der Beichte kennen, sicher Anklang finden.

So Bedeutendes damit durch die Neuordnung des Bußsakramentes geschehen ist, es stellt sich dennoch ohne Zweifel noch manche Frage ein. Das gilt insbesondere hinsichtlich der Einzelbeichte, aber auch hinsichtlich des Einzelbekenntnisses bei der gemeinschaftlichen Bußfeier.

Zu den großen Erschwernissen, die das Beichten in der jüngsten Vergangenheit für ungezählt viele Beichtkinder und Beichtväter zu einem wirklichen Kreuz machten, gehörten doch nicht zuletzt die folgenden vier: Die Beichte war (1.) zu schematisch-uniform, (2.) zu infantil, damit aber (3.) zu wenig individuell-persönlich und (4.) zu wenig auf die Hochform christlicher Existenz ausgerichtet.

Ob es nötig ist, diese Feststellung durch Beispiele zu belegen? Wir meinen nicht. Eines aber ist gewiß klar: Die erwähnten Schwierigkeiten, dürften kaum durch die Einführung einer neuen äußeren Form der Beichte allein zu beheben sein. Soll dem beklagenswerten Rückgang der Einzelbeichte in den letzten Jahren gesteuert, soll künftig vom Bußsakrament der rechte und freudige Gebrauch gemacht werden, so wird das entscheidend mit davon abhängen, ob es gelingt, der oben erwähnten Grundgebrechen des Beichtens in der Vergangenheit Herr zu werden und Beichtväter wie Beichtkinder zu einem sinnvollen, personalen und reifen Vollzug des Sakramentes zu befähigen.

Zu diesem Zweck wäre es, wenn wir recht sehen, in hohem Maße nützlich, der Idealpädagogik, wie Pater Kentenich sie mit den Grundpfeilern des Perlichen Ideals, des besonderen Vorsatzes, des Partikularexamens und der Geistlichen Tagesordnung in das Schönstattwerk eingeführt hat, neue Aufmerksamkeit zu schenken. Wer in dieser Idealpädagogik nur einigermaßen bewandert ist, erkennt ohne Mühe, wie von ihr her jede schematische Uniformität, jede Infantilität in der Beichte überwunden und eine individuelle, persönliche und reife Art des Beichtens gesichert werden kann. Geben wir in knappster Form nur einige Hinweise!

Persönliches Ideal, besonderer Vorsatz und Geistliche Tagesordnung bieten zunächst einmal, was für den ganzen Verlauf der Beichte bedeutsam ist, einen individuellen Beichtspiegel für die Gewissensforschung. Sie führen damit zu einem individuellen Bekenntnis, ermöglichen ein persönliches

Beichtgespräch, eine gezielt sinnvolle Bußaufgabe und ebenso einen Beichtvorsatz, der mit dem konkreten Leben des Beichtenden zu tun hat und deshalb auch — wie die ganze Beichte — von ihm ernstgenommen wird. Zugleich und vor allem aber bettet der Vollzug der Beichte im Lichte der Idealpädagogik Schönstatts die Beichte in eine grundlegend christliche Gesamtkonzeption des Lebens ein; sie räumt auf mit einer einseitig minimalistischen Vorstellung christlicher Existenz, die von einer bloßen Grenz-moral bestimmt wird; sie öffnet den Blick auf die Hoch- und Vollgestalt des Christen und führt zu einer wirksamen Bindung an Gott und seinen Willen, worin die Bischöfe mit Recht das letzte Ziel der Neuordnung der Buße sehen. Das Persönliche Ideal, wie Schönstatt es sieht, ist ja schließlich, theologisch betrachtet, nichts anderes als die konkret-persönliche Form der Bindung an Gott und seinen Willen.

Das gesamte Beziehungsfeld zwischen der Neuordnung der Buße und der Idealpädagogik Schönstatts kann hier nicht ausgeleuchtet und aufgezeigt werden. Es geht lediglich darum, eine Anregung zu geben, die in den Gemeinschaften und Gruppen des Schönstattwerkes aufgeriffen werden könnte. Sicher: Beichte im Lichte der Idealpädagogik schließt eine erhebliche pädagogische Bemühung auf Seiten der Beichtkinder wie der Beichtväter ein. Läßt sich aber vorstellen, daß eine wirkliche Erneuerung und erneute Fruchtbarkeit der Beichte — und des christlichen Lebens überhaupt! — in unseren Tagen ohne eine intensive pädagogische Anstrengung erreicht werden kann?

## Aus Exegese und Dogmatik\*

oder: Wie sollen wir uns gegenüber gewissen Aussagen der modernen Theologie verhalten?

Von Engelbert Monnerjahn

Für den heutigen Morgen haben Sie das Thema „Exegese und Dogmatik“ auf Ihr Tagungsprogramm gesetzt. Darf ich Ihre Absicht so verstehen, daß Sie nun von mir nicht eine grundsätzliche Untersuchung über das Verhältnis dieser beiden theologischen Disziplinen, sondern einen Beitrag zur zeitgenössischen Exegese und Dogmatik mit ihren bewegenden Fragen er-

\* Der Beitrag geht zurück auf ein Referat, das am 2. Januar 1975 in Schönstatt, Haus Mariengart gehalten wurde.

warten? Zwar wäre auch die Untersuchung des Verhältnisses von Exegese und Dogmatik gegenwärtig von hoher Aktualität. Der Beobachter der kirchlichen und theologischen Szene nimmt ja schon seit längerem wahr, wie sich zwischen Exegese und Dogmatik eine immer stärkere Spannung entwickelt. Auf dem Feld der Exegese werden zunehmend Ergebnisse bzw. Thesen produziert und publiziert, die zur bisherigen und geläufigen Dogmatik häufig im Widerspruch stehen und der Dogmatik nicht wenige Probleme aufgeben. Daraus ergibt sich für den gläubigen Christen oft genug die sehr drängende und bedrängende Frage: An welche der beiden theologischen Disziplinen soll er sich halten — an die moderne, voran- und vorauseilende Exegese oder an die etwas ratlos gewordene Dogmatik?

Es scheint mir indes richtiger, nicht in eine solche grundsätzliche Erörterung einzutreten. Wir sind ja keine Wissenschaftler, und Ihre Tagung ist keine wissenschaftliche Veranstaltung. Es geht uns um Orientierung und Ausrüstung für unsere Praxis als Katechetinnen, Religionslehrerinnen, Seelsorghelferinnen und überhaupt als Christen und Schönstätter, die Verantwortung tragen und verantwortungsvoll handeln wollen.

Aus diesem Grunde sei der Vorschlag gemacht, unser Thema in die Frage zu kleiden: *Wie sollen wir uns gegenüber gewissen Aussagen der modernen Theologie verhalten?* Eine überlegte, begründete Antwort auf diese Frage wäre in der gegenwärtigen Situation ohne Zweifel eine große Hilfe.

### *„Gewisse Aussagen der modernen Theologie“*

Was mit den „gewissen Aussagen der modernen Theologie“ gemeint ist, können wir sehr gut aus dem neuesten Buch des Tübinger Theologieprofessors Hans Küng „Christ sein“ erheben. Das Buch stellt zwar keine streng theologisch-wissenschaftliche Arbeit dar; es ist nicht nur für Theologen geschrieben, sondern will eine Neukonzeption der christlichen Praxis bieten, eine Anleitung zu einer christlichen Lebensführung in der Welt von heute. Es kann aber diese Absicht selbstverständlich nicht verwirklichen, ohne eine Neukonzeption der christlichen Lehre zu bieten. So nimmt denn auch eine Neuerarbeitung der Gestalt Jesu Christi, ihrer Originalität und Bedeutung, mit anderen Worten: eine Christologie, den weitaus größten Teil des Buches, nämlich zwei Drittel seines Umfangs, ein, während der eigentlichen christlichen Praxis nur etwas mehr als neunzig Seiten gewidmet sind (Vgl. dazu die Besprechung des Buches in diesem Heft S. 93).

In dieser Christologie nun, wie das neueste Buch Hans Küngs sie enthält, finden wir die „gewissen Aussagen der modernen Theologie“, die wir meinen, in schlichter Selbstverständlichkeit beisammen. Wir denken im einzelnen vor allem an seine Ausführungen über die jungfräuliche Empfängnis und Geburt Jesu, über die göttliche Präexistenz des menschengewordenen Ewigen Wortes beim Vater, über die Göttlichkeit Jesu und seine wahre Gottessohnschaft sowie über die Reichweite der Gültigkeit von Entscheidungen anerkannter Allgemeiner Konzilien.

Freilich: wenn Prof. Küng hier bei uns wäre, würde er jetzt vermutlich Einspruch erheben, daß wir aus seinem umfangreichen Buche nur diese wenigen Punkte herausgreifen. Geben wir also zu, daß wir uns nur mit Ausschnitten aus dem Küng'schen Werke befassen. Doch handelt es sich um Ausschnitte, die, wie Küng selber nicht bestreiten wird, zu den tragenden Grundlagen und bestimmenden Kernaussagen seines Buches gehören.

#### *Jungfrauengeburt*

Gleich am Beginn seiner Ausführungen über die Jungfrauengeburt trifft Küng eine Feststellung, die auf seine Position ein bezeichnendes Licht fallen läßt. Er nennt sie ein „noch immer erstaunlich leidenschaftlich diskutiertes Problem“ (S. 443 f.). Für ihn selbst dagegen ist es keine Frage mehr, daß die Jungfrauengeburt, wie sie in den Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas berichtet wird, „nicht als historisch-biologisches Ereignis verstanden werden“ darf. Sie ist vielmehr eine „ätiologische“, eine „theologische Legende oder Sage“, die einen Grund — griechisch: *aitia* — angibt für die Anwendung des Titels „Gottessohn“ auf Jesus. Allerdings stellte die Jungfrauengeburt ein „zumindest damals . . . sinnträchtiges Symbol“ dar, ein Symbol dafür, „daß mit Jesus, der den alten Bund abschließt, und überbietet, von Gott her ein wahrhaft neuer Anfang gemacht worden ist, daß Ursprung und Bedeutung seiner Person und seines Geschicks letztlich nicht aus dem innerweltlichen Geschichtsablauf, sondern aus dem Handeln Gottes in ihm zu verstehen sind“ (S. 446/47). Darum hat Küng auch keine Schwierigkeit, vom hl. Josef in einem selbstverständlichen und vollen Sinne als dem Vater Jesu zu sprechen. Damit stimmt seine Mahnung überein, man dürfe die Rede der Bibel von den Brüdern und Schwestern Jesu „nicht ohne positiven Grund einfach nur auf ‚Vettern‘ und ‚Basen‘ beziehen“ (S. 446).

Präexistenter Gottessohn?

Hans Küng hat natürlich Recht, wenn er S. 405 schreibt: „Sollte einer die Jungfrauengeburt . . . als Legende für die Gottessohnschaft ansehen, so gibt er mit der Wirklichkeit der Jungfrauengeburt noch nicht notwendig die Wirklichkeit der Gottessohnschaft auf.“ „Jesu Gottessohnschaft hängt nicht an der Jungfrauengeburt“ (S. 446). Was aber heißt „Gottessohnschaft“ in Küngs neuem Buch? Auf diese Frage wird uns gleich im Anschluß an das zuletzt angeführte Zitat eine Antwort gegeben: Jesus „ist Gottes Sohn, nicht weil bei seiner Entstehung Gott anstelle eines Mannes wirksam war, sondern weil er von Anfang, von Ewigkeit als Sohn erwählt und bestimmt ist“ (S. 446 f.). Die Gottessohnschaft Jesu gründet demnach in einer Erwählung und Bestimmung durch Gott von Ewigkeit her.

Gibt es über diese Erwählung und Bestimmung hinaus eine Sohnschaft von wesenhafter, substantieller Art? Ist der Mensch Jesus von Nazareth vor allem deshalb wesenhaft Sohn Gottes, weil er mit seiner menschlichen Natur aufgenommen ist in die Sohnschaft des Ewigen Wortes, das schon von Ewigkeit her wesensgleicher Sohn Gottes, d. h. Sohn des Vaters ist?

Mit dieser Frage ist nach nichts anderem als nach der ewigen Präexistenz des in Jesus von Nazareth menschengewordenen Ewigen Wortes, des ewigen göttlichen Sohnes des Vaters gefragt. Diese Frage muß auch Hans Küng gegenüber gestellt werden, weil man aus der Geschichte der Kirche und ihrer Theologie die Erfahrung machen kann, daß mit der Verneinung der Jungfrauengeburt in ihrem wahren, ursprünglichen Sinne und ihrer Umdeutung für gewöhnlich auch die Verneinung bzw. Umdeutung der Glaubenswahrheit von der ewigen Präexistenz des Sohnes Gottes einhergeht. Was lesen wir darüber bei Küng?

Küng nimmt unsere Frage ausdrücklich auf. Wie beantwortet er sie? Er weiß selbstverständlich, daß die Präexistenz schon in neutestamentlicher Zeit zur Verkündigung der Kirche gehörte. Man braucht ja nur an den berühmten Hymnus im 2. Kapitel des Philipperbriefes „Seid so gesinnt wie Christus Jesus“ und an den Prolog des Johannesevangeliums „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott“ zu erinnern.

Für Küng liegt in diesen Stellen bereits eine „theologische Folgerung“, ein Theologumenon der Urkirche vor, und das heißt: eine Aussage, die etwas in Jesus hineinlegt bzw. aus ihm herausliest, was so nicht der Wirklichkeit entsprechen muß. Küng weiß auch, wie die Entwicklung zu diesem Theolo-



gumenon sich in der Urkirche vollzog: Man dachte hier — wie auch in anderen Fällen — „nicht vom Anfang zum Ende, sondern vom Ende zum Anfang hin“ (S. 435). „Man sagte sich: Wenn der Gekreuzigte und zum Leben Erweckte von Gott her gesehen eine derartig einzigartige, grundlegende, maßgebende Bedeutung hat, muß er dann nicht schon immer in Gottes Gedanken gewesen sein? War also der, der Ziel der Schöpfung und der Geschichte ist, nicht schon immer in Gottes ewigem Schöpfungs- und Heilsplan? Und war er, der jetzt als der Sohn bei Gott ist, nicht schon von Ewigkeit als Sohn und Wort bei Gott? Der Letzte ist dann auch der Erste“ (S. 435/36). Es steckt demnach in den schon in der Urkirche aufgenommenen „Präexistenzvorstellungen“ ein ganz bestimmtes Interesse: „Es soll bildhaft zum Ausdruck gebracht werden, daß die *Beziehung zwischen Gott und Jesus* nicht erst nachträglich und gleichsam zufällig entstanden ist, sondern *von vornherein gegeben und in Gott selbst grundgelegt ist*“ (S. 437. Hervorhebung bei Küng). Für den Christen der Gegenwart aber gilt: „Die mythischen Vorstellungen der damaligen Zeit von einer vorzeitig-jenseitigen himmlischen Existenz eines von Gott abgeleiteten Wesens, von einer ‚Göttergeschichte‘ zwischen zwei (oder gar drei) Gottwesen können nicht mehr die unseren sein“ (S. 436).

#### *Verschiedene, aber mögliche Deutung?*

Hans Küng ist sich der Differenz zwischen seinen Aussagen und dem herkömmlichen allgemeinen Glaubensbewußtsein der Kirche und ihrer Verkündigung selbstverständlich bewußt. Man braucht, um sich die Differenz zu vergegenwärtigen, nur nachzuschlagen, was Karl Rahner noch 1960 in Band 5 der Neuauflage des Lexikons für Theologie und Kirche im Rahmen des Artikels „Jesus Christus“ zur Systematik der kirchlichen Christologie schreibt. Da heißt es z. B. unter dem Stichwort „Die Grundlehre“: „Das ewige (also präexistente) Wort, der Sohn des Vaters als die zweite Person der Dreifaltigkeit hat durch die Hypostatische Union eine menschliche, in der Zeit geschaffene Natur mit Leib und geistiger Seele aus Maria, der Jungfrau und seiner wahren Mutter, in wahrer, substantieller und endgültiger Einheit als seine Natur mit seiner Person vereinigt, ohne dadurch die unvermischte Unterschiedenheit seiner göttlichen Natur und der menschlichen auch nach der Einigung zu beeinträchtigen, und ist so auch wahrer Mensch geworden. Der einen und selben Person des Logos gehören daher zwei Naturen; die göttliche und die menschliche, unvermischt und ungetrennt; der eine und selbe ist Gott und Mensch. .!“

Speziell bezüglich der wahren Gottessohnschaft Jesu Christi faßt Rahner an der gleichen Stelle das Glaubensbewußtsein der Kirche so zusammen: „Weil somit dieser eine und selbe Jesus Christus genannt, so ist zu sagen: *dieser* ist wahrer Gott; der wesensgleiche Sohn des Vaters; sein Wort, Gott von Gott, gezeugt, nicht geschaffen, der Einziggeborene; eine Person der Dreifaltigkeit; Schöpfer aller Dinge, ewig und leidensunfähig; weil wahrer, wesensgleicher Sohn, darum nicht (auch noch) Adoptivsohn wie wir. Diese Gottheit Christi ist auch die Voraussetzung für seine Stellung als Mittler in der Erlösung, für die Ämter Christi und für die Vorzüge, die ihn auch *in* seiner mit uns wesensgleichen menschlichen Natur von uns unterscheiden, wenn diese Eigentümlichkeiten ihm auch zukommen, insofern er Mensch ist“ (Hervorhebungen von Rahner).

Das Glaubensbewußtsein der Kirche hinsichtlich der jungfräulichen Empfängnis und Geburt Christi spiegelt sich in dem gleichen Band des Lexikons für Theologie und Kirche in dem Artikel „Jungfrauengeburt“ aus der Feder des Neutestamentlers Elpidius Pax. „Sie (die Jungfrauengeburt) wird von zwei voneinander unabhängigen Zeugen (Mt 1, 18–25; Lk 1, 26–38) berichtet, wobei die literarische Frage nach etwaigen älteren Traditionsstücken den Kern nicht berührt. Die beiden Texte geben in scheuer Zurückhaltung eine nüchterne Tatsache, keine Spekulation, keine romantische Legende.“

Schließlich läßt sich dafür auch das II. Vatikanische Konzil zitieren, z. B. aus der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, Nummer 63, deren Text lautet: „Im Glauben und Gehorsam gebar sie (die selige Jungfrau Maria) den Sohn des Vaters auf Erden, und zwar ohne einen Mann zu erkennen, vom Heiligen Geist überschattet, als neue Eva, die nicht der alten Schlange, sondern dem Boten Gottes von keinem Zweifel verfälschten Glauben schenkte.“

Dieses Glaubensbewußtsein der Kirche ist Hans Küng durchaus vertraut, und er ist sich daher, wie schon gesagt, der Differenz seiner Aussagen zum Glauben der Kirche bewußt. Dennoch hält er seine Position für möglich und legitim, ja noch mehr: er ist der Überzeugung, daß er mit seinen Thesen die Entwicklung des Glaubensbewußtseins der Kirche und ihre künftige Glaubensverkündigung vorwegnimmt. Deshalb versteht er sich als „Vorhut“ und keineswegs als „Außenseiter“ (S. 80). Auf seiner Pressekonferenz in Frankfurt am Main vom 10. Oktober 1974, bei der er sein Buch der Öffentlichkeit vorstellte, konnte er deshalb auch sagen, er habe dieses Buch geschrieben „zur Verteidigung und Rechtfertigung, zur Klärung und Herausforderung christlichen Glaubens und Lebens in einer Zeit, in der die Kirchen an Glaubwürdigkeit eher verloren als gewonnen haben“, und er äußerte die

Hoffnung, das Buch möchte „nun doch endgültig die wohlfeilen Kün-  
g-Klischees vom destruktiven Kirchenkritiker, Papstfeind und Dogmen-  
zertrümmerer“ desavouieren. All dem muß man hinzufügen, daß Hans  
Küng keine Schwierigkeit haben dürfte, die Glaubensbekenntnisse der  
Kirche aufrichtig mitzusprechen, etwa das nicäno-konstantinopolitanische  
der hl. Messe, in dem es von Jesus Christus heißt: „Für uns Menschen und  
um unseres Heiles willen ist er vom Himmel herabgestiegen. Er hat Fleisch  
angenommen durch den Heiligen Geist aus Maria, der Jungfrau, und ist  
Mensch geworden.“

Wenn die Dinge nun so stehen, daß in dem Buche Küngs zwar von dem  
herkömmlichen Glaubensbewußtsein und Glaubensverständnis der Kirche  
sich unterscheidende, aber nicht total verschiedene, sondern vielleicht mög-  
liche und sogar künftig vorherrschend gültige Deutungen der christlichen  
Wahrheit und Lehre vorliegen, wie soll, wie kann, wie darf man sich ihnen  
gegenüber verhalten?

#### Kein Einzelgänger

Unsere Frage gewinnt noch größeres Gewicht, wenn wir sehen, wie die  
Positionen, die Hans Küng in seinem Buche vorträgt, keineswegs von ihm  
als erstem in die Kirche hineingetragen werden. Sie haben sich schon be-  
trächtliche Zeit vor dem Erscheinen des Küngschen Buches in der Kirche  
verbreitet und gerade auch unter amtlichen, beauftragten Verkündigern des  
Glaubens ihre stillen und offenen Förderer gefunden. Darum konnte Küng  
bei der schon erwähnten Pressekonferenz mit Recht darauf hinweisen, die  
Originalität seines Buches sei nicht darin zu sehen, was in ihm über Wun-  
der, Jungfrauengeburt, echte und unechte Jesusworte usw. gesagt werde;  
alles das habe man schon längst bei führenden evangelischen und katho-  
lischen Exegeten nachlesen können („wenn man wollte“). Mit anderen Wor-  
ten: Küng setzt diese Dinge bereits voraus; er benützt sie in selbstverständ-  
licher Weise als Elemente seiner umfassenden Neuinterpretation des christ-  
lichen Glaubens.

An dieser selbstverständlichen Verfahrensweise nehmen auch die bedeu-  
tenderen Besprechungen des Küngschen Werkes, die bisher aus der Feder  
bekannter katholischer Theologen erschienen sind, keinen Anstoß. Gewiß,  
das Buch hat inzwischen nicht nur Beifall gefunden. Kritische Stellung-  
nahmen veröffentlichten Pater Martin Strohm in der „Deutschen Tages-  
post“, Pater Hermann-Josef Lauter im „Pastoralblatt“ der Diözesen Aachen,  
Köln und Essen sowie der frühere österreichische Kultusminister Heinrich

Drimmel in der „Furche“. Dagegen spendete der Münchener Theologieprofessor Heinrich Fries dem Buch in der evangelischen Wochenzeitung „Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt“ ein völlig uneingeschränktes Lob und bestätigte seinem Verfasser, er habe den Diamanten der christlichen Botschaft geschliffen und neu zum Leuchten gebracht. Der Tübinger Neutestamentler Gerhard Lohfink faßte sein Urteil in der Oktobernummer 1974 der „Herder-Korrespondenz“ in die Worte: das Buch biete dem Leser „alles andere als eine extreme Theologie, die bedenkenlos Glaubenstraditionen von sich abwirft, sondern viel eher eine radikale Theologie im besten Sinne des Wortes, die nach den Wurzeln unseres Glaubens zurückfragt“. Im Anschluß an dieses Urteil macht Lohfink außerdem darauf aufmerksam, wie verbreitet Künigs Auffassungen unter den heutigen Theologen sind und spricht im Blick darauf eine Warnung gegen eine eventuelle Verurteilung Künigs aus; er schreibt: „Wer durch einseitige und entstellende Deutungen irritiert, meint, die Theologie, die hier vorgetragen wird, verurteilen zu müssen, sollte sich deshalb im klaren sein, daß er nicht nur Hans Küng, sondern eine breite Strömung heutiger ökumenischer und biblisch orientierter Theologie verurteilt.“ Magnus Löhrer, Schweizer Landsmann Künigs und Professor der Dogmatik, erhob zwar in einer ausgedehnten Vorstellung von „Christ sein“ in der „Schweizerischen Kirchenzeitung“ eine ganze Reihe von Bedenken — z. B. auch dieses, „ob nicht das Dogma, stärker als es bei Küng geschieht, ein Moment für das sachgemäße Verständnis der Schrift sein muß“ —, meinte aber dennoch zu dem Ergebnis kommen zu müssen: „Küng hat eine Einführung ins Christsein geschrieben. Wird das Buch dem Anspruch, den es hat und der an es zu stellen ist, gerecht? Wir möchten diese Frage, aufs Ganze gesehen, bejahen.“

Läßt man diese Stellungnahmen renommierter katholischer Theologen auf sich wirken und bedenkt man noch hinzu, daß die Besprechungen in „Christ in der Gegenwart“, in der „Frankfurter Allgemeinen“ (von Ludwig Raiser) und in der „Welt am Sonntag“ (von Adolf Holl) eine einzige Empfehlung des Buches darstellen, dann versteht man wohl, wie dringlich die Frage sich melden kann: Wie sollen wir uns verhalten? Wie kann vor allem ein theologischer Laie sich angesichts solcher Neuinterpretationen der Hl. Schrift und der kirchlichen Lehre durch Fachtheologen, die sich im übrigen eines kirchlichen Lehrauftrags erfreuen, verhalten? Versuchen wir eine Antwort zu geben!

### Notwendigkeit und Funktion der Theologie

Theologie als Wissenschaft, die den Glauben reflektiert, ist fast ebenso alt wie die Kirche selbst. Schon in den allerersten Anfängen der Kirche gab es Theologie, wenn sie ihren formal-wissenschaftlichen Charakter auch erst in späterer Zeit herausgebildet hat. Sowohl die Offenbarung selbst wie auch der zum Glauben gekommene Mensch und die kirchliche Verkündigung des Glaubens verlangen nach einer reflektierenden, methodischen Erhellung und Entfaltung der im Glauben angenommenen Offenbarung. Tatsächlich hat die Theologie für den christlichen Glauben und das Glaubensverständnis der Kirche und der Gläubigen eine — im doppelten Sinne — nicht zu übersehende Rolle gespielt. Unübersehbar ist vor allem der Dienst, den die Theologie dem kirchlichen Lehramt geleistet hat und leistet, ob wir an die Konzilien der Kirche denken oder an die Leitung der Kirche, wie sie sich durch Papst und Bischöfe gewöhnlich vollzieht, (wenn natürlich auch gilt, daß das Lehramt der Kirche den Glauben auch ohne die Theologie zu bewahren und zu lehren vermag; vgl. E. Correcco und W. Aymans: Kirchliches Lehramt und Theologie, in: Internat. kathol. Zeitschrift 2/1974, S. 155). In der Theologie, ihrer forschenden Arbeit und ihrem Austausch, wird nicht zuletzt das immer notwendige „aggiornamento“ der Kirche, die „Übersetzung“ und Aktualisierung ihrer Lehre in den Horizont einer neuen Epoche ihrer Geschichte vorbereitet und weitgehend mitverwirklicht. Der Theologie fällt dabei in besonderer Weise auch die Aufgabe des Dialogs mit den anderen Wissenschaften zu, die für die geistige und gesellschaftliche Existenz des Menschen von Belang sind, nicht zuletzt zu dem Zwecke, den Glauben, d. h. seine Annahme und den Glaubensvollzug, immer neu als vernunftgemäßen, begründeten und den Menschen erfüllenden Glauben erscheinen zu lassen.

Die Kirche hat aus der Überzeugung von der Bedeutung der Theologie für ihre Lehre und ihr Leben die Theologie nicht nur gebilligt, sondern ausdrücklich gefördert. Besonders deutlich tritt diese positive Einstellung zur Wissenschaft der Theologie in der Gründung entsprechender Institutionen, von Universitäten, Fakultäten und Hochschulen zutage. In diese Förderung seitens der Kirche ist nicht nur die Theologie als wissenschaftliche Lehre eingeschlossen, die für die Kirche als Hüterin und Trägerin des Glaubensschatzes natürlich von verständlicher Bedeutung ist, sondern auch die Theologie als wissenschaftliche Forschung, die in theologisches Neuland eindringt und der Kirche bei der Erschließung der Heilsbotschaft und Heilsgeschichte zu Erkenntnissen verhilft, die sie vorher nicht oder nicht ausdrücklich besaß. Zwar gab es auch Zeiten, in denen die kirchliche Autorität der Theologie nicht die wünschenswerte Sorge angeeignet ließ oder der Theologie, speziell

der theologischen Forschung, mit Reserve und Mißtrauen gegenüber stand — so etwa im letzten Jahrhundert den Versuchen einer theologischen Aufarbeitung der Philosophie des Idealismus und in unserem Jahrhundert der modernen Bibelwissenschaft. Doch änderte das nichts an dem grundsätzlichen Ja zur Theologie und ihrer Förderung in der Praxis.

Für unsere Zeit hat das II. Vatikanische Konzil die positive Einstellung der Kirche zur Theologie, und zwar auch zur theologischen Forschung, neu und klar dokumentiert. So heißt es etwa in der Erklärung über die christliche Erziehung, die am 28. Oktober 1965 verabschiedet wurde, zu den theologischen Fakultäten: „Von der Tätigkeit der theologischen Fakultäten erwartet die Kirche sehr viel. Ihnen nämlich vertraut sie die überaus wichtige Aufgabe an, ihre Studenten nicht nur auf den priesterlichen Dienst, sondern besonders für die Tätigkeit auf den Lehrstühlen der Theologie und auf eigenständige Weiterarbeit in der Wissenschaft oder auf schwierigere Aufgaben im geistigen Apostolat vorzubereiten. Ebenso ist es die Aufgabe der genannten Fakultäten, die verschiedenen Gebiete gründlicher zu erforschen, so daß das Verständnis der göttlichen Offenbarung sich mehr und mehr vertieft, das von den Vätern überkommene Erbe christlicher Weisheit sich immer besser erschließt, das Gespräch mit den getrennten Brüdern und den Nichtchristen gepflegt wird und die durch den Fortschritt der Wissenschaften aufgeworfenen Fragen eine Antwort finden. Deshalb sollen die kirchlichen Fakultäten unter entsprechender Neugestaltung ihrer eigenen Gesetze die Theologie und die mit ihr zusammenhängenden Wissenschaften tatkräftig weiterentwickeln und durch Anwendung auch moderner Methoden und Hilfsmittel die Hörer zu tiefergehenden Studien anleiten“ (Nr. 11).

Fügen wir dem Gesagten noch hinzu, daß es in der theologischen Forschung und Lehre durchaus einen Pluralismus der Richtungen und Meinungen geben darf und sogar geben muß. Das war vor der Zäsur, die in dieser Hinsicht das Trienter Konzil (1545—1563) und in seiner Verlängerung das I. Vatikanische Konzil bedeutet, in ganz selbstverständlicher Weise der Fall. Neuestens bricht der Pluralismus sich wieder mehr Bahn, und kein Geringerer als Paul VI. hat noch jüngst in einem Apostolischen Schreiben vom 8. Dezember 1974 die Möglichkeit und Berechtigung eines theologischen Pluralismus herausgestellt und anerkannt. Der Papst führte aus: „Dem Pluralismus der Forschung und der Auffassungen, der auf verschiedene Weise das Dogma untersucht und darlegt, ohne aber seine eigentliche objektive Bedeutung zu zersetzen, räumen wir in der Kirche eine Daseinsberechtigung ein. Er ist ein natürlicher Bestandteil ihrer Katholizität wie auch Zeichen kulturellen Reichtums und persönlicher Verpflichtung für alle, die ihr angehören. Wir anerkennen auch die unschätzbaren Werte, die durch ihn in den

Bereich der christlichen Spiritualität, der kirchlichen und religiösen Institutionen wie auch in jenen der liturgischen Ausdrucksformen und der disziplinarischen Richtlinien vermittelt wurden . . . Wir geben sogar zu, daß ein ausgewogener theologischer Pluralismus im Geheimnis Christi selbst sein Fundament hat, dessen unergründliche Reichtümer (vgl. Eph 3, 8) die Ausdrucksfähigkeiten aller Epochen und aller Kulturen übersteigen . . . Die Glaubenslehre, die sich von diesem Geheimnis notwendigerweise herleitet . . ., verlangt folglich immer neue Untersuchungen.“

### *Orientierung an der Kirche und ihrem Lehramt*

Das Verhältnis der Theologie zur Kirche und zum kirchlichen Lehramt wird aber nicht allein dadurch bestimmt, daß Kirche und Lehramt in vielfacher Weise auf den Dienst der Theologie angewiesen sind. Es ist auch umgekehrt die Theologie angewiesen auf die Kirche und ihr Lehramt und von ihnen abhängig. Die Theologie als Forschung und als Lehre muß sich an der Kirche und ihrem Lehramt orientieren. Das ergibt sich einfach aus der Tatsache, daß der Gegenstand der Theologie, die Offenbarung, nicht gleichsam als herrenloses Gut herumliegt, sondern der Kirche anvertraut ist. „Anvertraut“ heißt dabei mehrerlei: Die Kirche soll die Heilsbotschaft unverkürzt und unverfälscht hüten; sie soll sie zu allen Menschen hintragen und ihnen verkünden; sie soll sie treu und zugleich aufgeschlossen auslegen. Dieser Auftrag wird in der Kirche in erster Linie vom Lehramt wahrgenommen: „Jesus Christus gab der von ihm gestifteten Kirche im Kollegium der Apostel ein bleibendes, authentisches und grundsätzlich unfehlbares Lehramt, das den übrigen Gläubigen entsprechend der Verfassung der Kirche und unbeschadet der Unfehlbarkeit der glaubenden Kirche als ganzer mit Autorität gegenübersteht“ (Karl Rahner). Darum führt das II. Vatikanische Konzil in der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung aus: „Die Aufgabe aber, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird. Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Hl. Geistes mit Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt und weil es alles, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft“ (Nr. 10).

Abhängigkeit der Theologie von der Kirche und ihrem Lehramt besagt nicht, daß die Theologie keine Freiheit habe. Man wird dabei zudem unterscheiden müssen: Der Theologie als wissenschaftlicher Forschung dürfte

ein größerer Freiheits- oder Bewegungsraum zukommen als der Theologie als wissenschaftlicher Lehre, wie sie z. B. in Priesterseminaren, kirchlichen Akademien oder auch im Religionsunterricht vorgetragen wird. Theologie als wissenschaftliche Lehre sollte ihre Aufgabe darin sehen, die Offenbarung so zu reflektieren und zu vermitteln, wie es dem vom Lehramt gesteuerten und bestätigten Glaubensbewußtsein der Kirche entspricht. In diesem Sinne sagt das II. Vatikanische Konzil im Dekret über die Priesterausbildung, daß die theologischen Fächer im Lichte des Glaubens unter der Führung des kirchlichen Lehramtes gelehrt werden sollen (Nr. 16).

Eine Grenze für die Theologie als wissenschaftliche Forschung, die heute besondere Beachtung verdient, zeigt Karl Rahner auf, wenn er sagt, daß ein Dogma der Kirche „nach vorn“ immer reformabel sei, jedoch niemals „nach rückwärts“, das heißt: daß es in seinem eigentlich gemeinten Sinn und Inhalt niemals als Irrtum verworfen werden kann, wohl aber in je einer neuen Zeit neu befragt, mit den Verständnishorizonten und Erkenntnissen der je einzelnen Epochen konfrontiert werden kann und muß.

### *Philosophie als Bedingung und Gefahr*

Die Orientierung der Theologie als wissenschaftliche Forschung am Lehramt der Kirche ist aber nicht nur von ihrem Gegenstand her gefordert; sie wird auch notwendig von ihrem Vorgang und Vollzug her. Es ist ja eine offene Tatsache, daß die theologische Arbeit, ob sie will oder nicht, sich immer einer Philosophie bedienen muß und bedient (wenn auch hierbei Philosophie nicht immer im Sinne eines bestimmten Systems oder einer bestimmten Schule zu verstehen ist). Das trifft im Grunde schon auf die Verkündigung der Heilsbotschaft selber zu, gilt aber von der Theologie als Wissenschaft noch weit mehr. Die Philosophie, die philosophische Richtung nun, die von der Theologie sozusagen in Gebrauch genommen wird, übt auf diese immer zugleich einen unvermeidlichen Einfluß aus, sie bestimmt die Richtung des theologischen Denkens mit und verleiht einer Theologie nicht selten ihr Grundgepräge. Diese Einwirkung der Philosophie auf die Theologie kann man durch alle geschichtlichen Entwicklungsstufen der Theologie hindurch beobachten. So war es für die Theologie der Kirche bis tief ins Mittelalter hinein höchst einflußreich, daß die Theologen im großen und ganzen sich philosophisch auf den Platonismus bzw. Neuplatonismus stützten. Nicht weniger relevant wurde dann die im 13. Jahrhundert einsetzende Öffnung der Theologie für die Philosophie des Aristoteles.

Solche Öffnung für eine bestimmte Philosophie geschah nicht immer ohne Gefahr für die christliche Theologie und die Offenbarung. Gerade in unse-



ren Tagen wird ja häufig die Behauptung aufgestellt und wiederholt, daß die christliche Offenbarung im Gefolge der Verbreitung der Kirche in den Raum der hellenistischen Kultur hinein in den ersten Jahrhunderten einer „Hellenisierung“ oder auch „Platonisierung“ zum Opfer gefallen sei, die heute aufgearbeitet und revidiert werden müsse. Als ein typisches Resultat der Hellenisierung wird gerne die christologische Formel des Konzils von Chalcedon von der einen göttlichen Person Christi und den zwei Naturen bezeichnet.

Wir wollen hier auf die Frage der Hellenisierung nicht weiter eingehen. In einem gewissen Maße hat durchaus eine Hellenisierung der christlichen Botschaft und des christlichen Lebens stattgefunden. Man wird jedoch kaum sagen können, daß die christliche Botschaft durch eine hellenistische Überformung verfälscht worden sei. Mindestens läßt sich ebensosehr nachweisen, daß die Gefahr einer Überformung durch den Hellenismus erfolgreich abgewehrt und bestanden worden ist, wie es vor allem die Auseinandersetzung mit dem Arianismus dartut.

Es ist aber nicht zu leugnen: Eine Bedrohung der Theologie durch die Philosophie ist immer wieder gegeben. Immer wieder kann es geschehen, daß die „Magd“ sich zur „Herrin“ aufschwingt, und dies geschieht nach Ausweis der Kirchen- und Theologiegeschichte durch niemand anderen als durch die Theologen selbst, und zwar keineswegs aus ausdrücklich vorgefaßter Absicht oder gar aus bösem Willen, vielmehr durchweg im Vollzug der theologischen Arbeit und aus dem verständlichen Motiv, die christliche Offenbarung für die Menschen, insbesondere für die geistig führenden Menschen einer Zeit und Kultur zu aktualisieren. Es handelt sich hierbei um ein immanentes Risiko der Theologie überhaupt.

So ist auch die theologische Arbeit und Forschung der Gegenwart diesem Risiko ausgesetzt, ja dieses Risiko betrifft sie in erhöhtem Maße. Das dürfte daher kommen, daß die Theologie der Gegenwart ungemein stark von dem Bewußtsein geprägt ist, daß wir einerseits in einer epochalen Zeitenwende von schwer vergleichbarem Ausmaß stehen, andererseits zugleich einen erheblichen Rückstand in der Formkraft des christlichen Glaubens zu konstatieren haben. Von daher fühlen die modernen Theologen sich angetrieben, die notwendige „Übersetzung“ der Offenbarung in den Kontext der heutigen Zeit mit aller Energie voranzubringen. Dabei kann es geschehen, daß sie dem herrschenden zeitgenössischen Denken im Grunde den Rang eines Richters über die Wahrheit der Offenbarung einräumen, ohne sich dessen bewußt zu werden, und einfach deshalb, weil ihnen die entsprechenden wissenschaftlichen oder weltanschaulichen Positionen fraglos gültig

zu sein scheinen. Um nur ein Beispiel anzuführen: Wenn viele heutige Theologen — darunter auch Hans Küng — mit den Wunderberichten der Evangelien Schwierigkeiten haben, so daß sie die Wunder weginterpretieren zu müssen meinen, so dürfte das weniger von den Notwendigkeiten einer modernen Exegese veranlaßt sein als von der positivistischen Richtung der modernen Naturwissenschaften mit ihrem Gesetz der geschlossenen Naturkausalität, das, wie man glaubt, Eingriffe Gottes nach Art von Wundern ausschließt.

Daher bedarf die Theologie auch aus diesem Grunde des kirchlichen Lehramtes. Ohne die verbindlich orientierende Rolle des Lehramtes liefe die Theologie Gefahr, nicht mehr Theologie (= Glaubenswissenschaft) zu bleiben, sondern Philosophie zu werden. Daß diese Gefahr der heutigen Theologie in vielen ihrer Vertreter droht, läßt sich unschwer nachweisen.

*Rezeption durch das Lehramt als entscheidendes Kriterium*

Fassen wir an dieser Stelle zunächst kurz zusammen, was unsere bisherigen Überlegungen erbracht haben: 1. Die Theologie als wissenschaftliche Forschung wie als wissenschaftliche Lehre hat für den Glauben der Kirche und für das kirchliche Lehramt eine bedeutsame und unerläßliche Funktion. 2. Beide, die Theologie als wissenschaftliche Forschung wie als wissenschaftliche Lehre, bedürfen ihrerseits, um ihren Dienst erfüllen zu können, der Orientierung am kirchlichen Lehramt und durch das kirchliche Lehramt. Orientierung *am kirchlichen Lehramt* bedeutet dabei, daß die Theologie von sich aus, freiwillig die Orientierung am Lehramt sucht und vornimmt. Orientierung *durch das Lehramt* heißt, daß auch das kirchliche Lehramt von sich aus in die theologische Arbeit eingreifen, der Theologie Orientierungen, auch solche verbindlicher Art, geben kann.

Speziell für die Theologie als wissenschaftliche Forschung gilt nun: Zu ihrer Orientierung am kirchlichen Lehramt gehört es, daß ihre Ergebnisse für den Glauben und die Glaubensverkündigung der Kirche erst dann bedeutsam werden, wenn sie vom Lehramt anerkannt und auf diese Weise in die Glaubensverkündigung der Kirche rezipiert sind.

Auf die Wichtigkeit dieser Rezeption weist immerhin auch Gerhard Lohfink in seiner Besprechung des Küngschen Buches hin, ohne daraus aber die nötigen Folgerungen zu ziehen. Lohfink schreibt im Zusammenhang mit Küngs Interpretation der Jungfrauengeburt: „Vielleicht hätte Hans Küng genauso klar und dezidiert (wie er seine Hypothese bezüglich der Jung-

frauengeburt vorträgt. E. M.) sagen sollen, daß in einer derart schwerwiegenden Frage theologisch erst dann das letzte Wort gesprochen sein kann, wenn sich die Kirche *als ganze* für eine nichtbiologische Deutung der geistgewirkten Zeugung Jesu entschieden hat.“ Dabei muß man mit Karl Rahner darauf aufmerksam machen, daß die Wendung „die Kirche als ganze“ nicht bloß im Sinne einer faktischen Universalität verstanden werden kann. Es genügt nicht, daß eine Lehre in der ganzen Kirche verbreitet ist, es muß eine dogmatische Entscheidung des Lehramtes ergangen sein. Die Rezeption durch die „ganze Kirche“ umschließt vor allem die Rezeption durch das kirchliche Lehramt.

Solche Rezeption geht freilich nicht immer glatt und reibungslos vor sich. Sie ist nicht selten mit großen Schwierigkeiten, ja mit Leid und Leiden verknüpft. Ein instruktives Beispiel stellt bekanntermaßen die Rezeption der Glaubenswahrheit von der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter dar, die sich über Jahrhunderte hinzog. Auch wir als Schönstätter haben in dieser Hinsicht unsere Erfahrung gemacht, wenn es sich in unserem Falle auch nicht um die Frage einer theologisch-dogmatischen Rezeption, sondern um eine Rezeption im lebensmäßigen Sinne seitens der Kirche als Gemeinschaftsgefüge handelte. Doch wie schwierig und langwierig auch immer der Prozeß der Rezeption sein mag, auf ihn kommt es entscheidend an. Die Rezeption durch die Kirche und das kirchliche Lehramt erst prägt einer theologischen Aussage das Siegel der Echtheit, der Wahrheit auf.

Was nun bedeutet diese Sicht der Dinge, d. h. die Erkenntnis, daß (wirklich oder angeblich) neue Ergebnisse der wissenschaftlichen theologischen Forschung erst dann für unseren Glauben bedeutsam werden, wenn sie von der Kirche und ihrem Lehramt rezipiert sind, für die Frage, die Ausgangspunkt unserer Überlegungen war? Wir haben eingangs gefragt: Wie sollen wir uns gegenüber gewissen Aussagen der modernen Theologie verhalten? Die Antwort darf und muß lauten: *Wir halten uns an den Glauben der Kirche und an das kirchliche Lehramt.* Wir geben diese Antwort nicht etwa nur deshalb, weil wir kein Risiko eingehen wollen, sondern weil es so der Ordnung der Dinge, der Zuordnung von Offenbarung, Lehramt, Theologie und Glaubensverkündigung entspricht. Wir Christen der Gegenwart können uns mit einem besonderen Zutrauen an das Lehramt der Kirche halten, weil das II. Vatikanische Konzil in unseren Tagen den Glauben in vielfacher Hinsicht neu ausgesagt und damit eine verlässige und zeitgemäße Orientierung geschenkt hat.

Heißt das nun, daß wir an den Aussagen der modernen Theologie vorbeigehen und die Fragen, die hinter ihnen stehen, ignorieren sollen? Keines-

wegs! Zwar dürfte es pastoral kaum klug und förderlich sein, die Probleme und Hypothesen der modernen Theologie unterschiedslos überall und zu jeder Zeit an die Gläubigen heranzutragen. Doch wo begründeter Anlaß besteht, sollten sie durchaus angeschnitten und erörtert werden — als das, was sie sind: theologische Versuche, Vorschläge, Zwischenergebnisse, Hypothesen. Dabei darf die Glaubensverkündigung der Kirche nicht verunklärt und erst recht nicht gelehnt werden. Mit anderen Worten: Es geht nicht an, unter Umgehung der Kirche und ihres Lehramtes, Hypothesen oder auch Ergebnisse der wissenschaftlichen theologischen Forschung kurzerhand in die Glaubensverkündigung zu übertragen.

In diesem Zusammenhang lohnt es sich, das Lehrschreiben der deutschen Bischöfe vom 22. September 1967 wieder einmal in die Hand zu nehmen. Darin weisen die Bischöfe mit Recht darauf hin, daß schon bei nichtdefinierten Lehräußerungen der Kirche, die irgendwann in der Zukunft eine Änderung erfahren können, eine entgegengesetzte Meinung auf jeden Fall nicht in die Predigt und Katechese gehöre, „auch wenn die Gläubigen unter Umständen über das Wesen und die begrenzte Tragweite einer solchen vorläufigen Lehrentscheidung zu unterrichten sind.“ Trifft das bereits auf nichtdefinierte Äußerungen des kirchlichen Lehramtes zu, so gilt das selbstverständlich in besonderem Maße, wenn es sich um definierte Lehren der Kirche handelt und um eine so alte Glaubensaussage wie die Menschwerdung Christi aus Maria, der Jungfrau, und die ewige Präexistenz des Logos als die zweite Person der Allerheiligsten Dreifaltigkeit.

Bedeutet aber der Standpunkt, sich in Glaube und Glaubensverkündigung an die Kirche und ihr Lehramt zu halten, nicht, daß man damit zu denen gehört, die nicht auf der Höhe der Zeit stehen, die hoffnungslos nachhinken und immer wieder zu spät kommen? Darauf ließe sich zunächst erwidern, daß nicht der Christ auf der Höhe der Zeit steht, der sich die jeweils neueste Theologie einverleibt, sondern wer an seinem Platz den neuen Menschen in Christus Jesus so vollendet wie möglich zu verkörpern versucht und dadurch ein lebendiger Zeuge für das Heilshandeln Gottes zu sein vermag. Sodann wäre wohl hinzuzufügen: Es kommt immer darauf an, in der Wahrheit der Offenbarung zu stehen, weil nur aus dem Stehen in der Wahrheit der Offenbarung auf die Dauer christliches Leben im Sinne der Salz- und Sauerstofffunktion möglich ist. Die Wahrheit der Offenbarung aber verbürgt uns nicht die Wissenschaft der Theologie, sondern die Kirche und ihr Lehramt, denen dafür Sendung und Gnade zugesagt ist.

# Die Theologie Scheebens und die Zweitursachenlehre Pater J. Kentenichs

Von Paul Vautier

M. J. Scheebens Theologie ist in mehrerer Hinsicht für unser Jahrhundert interessant, wenn sie auch nicht mehr viel gelesen werden dürfte, ja oft schon wegen ihres Grundanliegens, das sie im Gegensatz zur früheren romantischen Theologie verfocht und durchführte — die Betonung und Herausstellung des „Übernatürlichen“ — mit einem Lächeln bedacht wird. Wenn sich auch der ästhetisch-übernatürliche Zug der Theologie Scheebens wie auch seine in vielem noch an der Scholastik ausgerichtete Behandlungsweise nicht mehr verträgt mit dem heute populären anthropologisch-existentialen Ansatz, so gibt es doch einiges in der Theologie des 20. Jahrhunderts, was ohne Scheeben nicht so leicht denkbar gewesen wäre: zum Beispiel die Ekklesiologie und die wissenschaftliche Mariologie.

Scheeben galt in der Zeit, als P. Kentenich studierte, als großer Theologe. Trotzdem dürfte sich — nach bisherigen Informationen — P. Kentenich nicht direkt mit den Schriften Scheebens beschäftigt haben. Auch später war die Kenntnis Scheebens scheinbar mehr indirekt (z. B. über mündliche Berichte von P. Kastner oder das Buch von O. Cohausz, *Maria in Uridee und Wirklichkeit*, 2. Aufl. Limburg 1940).

Daher geht es in diesem Beitrag mehr darum, Scheeben als Theologen zu sehen und seine Anliegen in einigen Überlegungen mit der geistigen Welt P. Kentenichs zu vergleichen. Übereinstimmung wie Differenz wird helfen, Aktualität und Bedeutung der theologischen Anliegen P. Kentenichs auf dem zeit- und geistesgeschichtlichen Hintergrund besser zu sehen und zu begreifen.

Ein tragender Zug der theologischen Anliegen P. Kentenichs ist die sogenannte „Zweitursachenlehre“, d. h. das gegenseitige Verhältnis von Gott als Erstursache und den Geschöpfen als Zweitursachen. Die Problematik dieses Verhältnisses ist ein Angelpunkt jeder Theologie. Wenn wir es hier unternehmen, unter diesem Gesichtspunkt die Theologie Scheebens und die Anliegen P. Kentenichs zu vergleichen, so haben wir damit einen grundsätzlichen Aspekt gewählt, der hoffentlich unsere Gegenüberstellung fruchtbar machen wird für das Verständnis beider. Skizzenhaft sollen zunächst einige Themen bei Scheeben angerissen und dann mit P. Kentenichs Anliegen verglichen werden.

## I. Grundthemen der Theologie M. J. Scheebens

### 1. Der Organismusedanke

Scheebens Theologie steht geistesgeschichtlich an einem interessanten Ort. Scheeben hatte in Rom studiert und war, wie auch seine Theologie noch zeigt, aufs beste bekannt mit der Scholastik und den Lehrern der Neuscholastik. Die Eigenart seiner Theologie hingegen besteht in einem andern Punkt: er will — trotz der scholastischen Mühe und Schärfe, die er aufbringt, auch spekulative Fragen höchster Finesse zu klären — den Reichtum der Väter, besonders auch der griechischen Väter, nicht verlieren. Ja, man wird wohl sagen können, daß hier eine seiner großen Leistungen liegt, daß er die trocken-seziererische neuscholastische Art durch diese Befruchtung mit der reichen, symbolhaften und analogieliebenden Art der Väter zu verbinden suchte.

So kommen wir auf einen — mindestens in der Ebene der Theologie — ähnlichen Grundzug bei Scheeben und P. Kentenich, der bei Scheeben sich sogar auch explizit im Wortlaut gleich anhört. Die ganze Dogmatik hindurch hören wir das Wörtchen „organisch“. Es wird nach der „organischen“ Auffassung gesucht usw. Typisch mag hier die Charakterisierung des Thomas von Aquin sein, die Scheeben gibt, und die gleichzeitig auch eine Mitcharakterisierung der eigenen Bemühung enthält: „Die Differenz zwischen Thomas und Skotus läßt sich im Allgemeinen darin zusammenfassen, daß die Auffassung des hl. Thomas eine streng organische ist, d. h. bei aller Feinheit der Distinktion doch die unterschiedenen Momente nicht auseinanderreißt, sondern sie in ihrer natürlichen lebendigen Verbindung läßt . . .“ (58, 1062)\*.

Formal zeigt sich das Anliegen der organischen Auffassung bei Scheeben häufig darin, daß, nachdem die begriffliche Formulierung gefunden und in einer Weise, die vielleicht auch jeden scholastisch-analytischen Denker zufrieden stellen würde, diskutiert ist, nachträglich nach Analogien und symbolischen Ausdrucksweisen gesucht wird, und diese — trotz ihrer Bildhaftigkeit und begrifflichen Undeutigkeit — von Scheeben wegen ihres organischen Charakters bevorzugt werden.

\* J. M. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, Freiburg, 1873–82. Unveränderter Nachdruck 1925

J. M. Scheeben, Die Mysterien des Christentums, Ausgabe letzter Hand, hrsg. von J. Höfer, Freiburg 1951

Zitation: ohne Buchstaben = Dogmatik; M = Mysterien. Bei der Dogmatik bedeutet die erste Zahl den Paragraphen, die zweite die Abschnittnummer. Bei den Mysterien wird der Paragraph angegeben.

Als Beispiel kann die Präzisierung des Personalcharakters Mariens in 276, 1610 f. und die Ausführung über die Mitwirkung der Gottesmutter beim Erlösungsoffer 282 c (1795 f.: „und in welcher die die Erlösungstat Christi begleitende bräutliche Mittätigkeit seiner Mutter sowohl mit deren Mutter-schaft wie mit seiner eigenen Tätigkeit in engere organische Verbindung gebracht wird . . ., und daher Braut und Bräutigam nicht als nebeneinander, sondern als ineinander tätig und wirksam erscheinen . . .“) dienen. Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren.

## 2. Theologie als Eroslehre

Etwas pointiert hat H. U. v. Balthasar in „Herrlichkeit“, Bd. I, S. 103, Scheebens Theologie als „Eroslehre“ charakterisiert. Das ist in der Tat ein Grundzug Scheebenscher Theologie. Überall, wo eine geheimnisvolle Einheit sichtbar wird, ist es das Hauptanliegen von Scheeben, uns die Art und die Intensität der Verbindung genauer aufzuzeigen: Verbindung zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch, die innertrinitarische Einheit, die hypostatische Union, Einheit von Christus und Maria, die Verbindung von Leib und Seele: all das wird von ihm immer wieder mit großem Interesse behandelt. Und immer versucht Scheeben diese verschiedenartigen Einheiten mit der Einheit, die in der „Vermählung“ bzw. „Ehe“ zu finden ist, zu vergleichen, jene an dieser zu messen. Für ihn sind verschiedene Bilder und Realsymbole wichtig, um die organische Verbindung zu kennzeichnen: Ehe, Vermählung, die Einheit von Leib und Seele, gegenseitige Investierung, Tempel (in dem das zu Einende wohnt), Verbindung Wurzel-Pflanze, die Salbung, in der die Salbe ganz in das Substrat eindringt. Aber unter diesen Symbolen begeistert er sich besonders für die Ehe, weil sie die vollkommenste Gemeinschaftsform unter Menschen darstellt (150, 437). Nicht umsonst spielt daher die Tatsache, daß Gott den Menschen „als Mann und Frau“ geschaffen hat und die Geschlechtertypologie eine bei Scheeben nicht zu unterschätzende Rolle, was für die Theologie sicher ungewöhnlich ist. Sie ist gleichsam eine Grundlage für seine Anthropologie.

Typische Beispiele für das eben Gesagte finden wir in der Hinzunahme des Vermählungsbildes bei der Frage der zweiten Sohnschaft Christi (241 a, 806), wobei sich Scheeben der patristischen Redeweise von der Vermählung der Menschheit mit dem Logos im Schoße Mariens bedient (vgl. 244, 876). Dann seine Fassung des Personalcharakters Mariens als „matrimonium divinum“ (276, 1588). Dieses Theologumenon wie auch die Fassung und Betonung der Mitwirkung Mariens beim Erlösungswerk (282 a, 1769) haben ihre Entsprechung in den Ausführungen über die Gotteskindschaft

und die Gnadenunion (169, 486 f. und 858; 174, 1002; vgl. auch 240b, 765–773).

Versuchen wir zu fragen, wieso Scheeben zu dieser Betonung der Vermählung, oder, wie er am liebsten sagt, des bräutlichen Verhältnisses, des matrimonium, gelangt. Er bemüht sich immer, die innere Verbindung von Gott und Mensch zu zeigen, und diese innere Verbindung hat letztlich das Maß ihrer Intensität in der Einheit Gottes, in der Einheit der Dreifaltigkeit (vgl. 127, 1090: „... während die Einheit der drei Personen uns die Seligkeit Gottes als eine solche zeigt, die in wunderbarer Weise auch dasjenige Moment in sich enthält, welches bei jeder geschöpflichen Seligkeit die Blüte und die Würde derselben ausmacht, die Wonne des vollkommensten Mitgenusses mit anderen Personen“).

Scheeben, der in der ganzen Schöpfung die Spuren der Dreifaltigkeit zu entdecken sucht (sie ist das letzte Verstehensmoment der Schöpfung, vgl. 127; M 21–26), muß daher auch nach den menschlichen Analoga dieser Einheit suchen. Ist für die innere Einheit das Verhältnis von Leib und Seele für Scheeben wohl die sprechendste Analogie (er sagt, daß Gott die Ehe nach diesem Bilde gestaltet hat (I) 169, 850; 253, 1100), so empfindet er doch stark, daß dieser Vergleich überall dort hinkt, wo es sich um Personen handelt, die ihre Eigenständigkeit bewahren sollen. Darum kommt er immer wieder auf das Bild der bräutlichen Einheit zurück, das einerseits die Eigenständigkeit der Personen wahrt und andererseits eine möglichst vollkommene gegenseitige Verbindung konstituiert, die für Scheeben auf drei Ebenen spielt: der fleischlichen, der geistigen und der religiösen.

Die physische Verbindung, zu einem Fleisch, ist Ausdruck für die spezifisch geistige Einheit, die durch das bräutliche Verhältnis zustandekommt und die beiden Personen zu einem Ganzen zusammenwachsen läßt, zu einer moralischen Person (150, 437), so daß die Ehe ein „dauerndes, erhabenes und heiliges Verhältnis zweier Menschen darstellt“ (150, 425), das weit über das freundschaftliche Verhältnis hinausgeht (150, 437 f.). Dieses Verhältnis steht für Scheeben auch immer schon in einem religiösen Zusammenhang. Zunächst deswegen, weil der Geschlechtsunterschied für ihn nicht sekundär ist, sondern in seiner Theologie zu den Grundlagen der Anthropologie gehört (150, 419) und in die Gottesebenbildlichkeit hineinintegriert wird. Die Erschaffung des Menschen als Geschlechtswesen weist für ihn schon auf die Ehe hin, und zwar mit besonderer göttlicher Emphase. Er liest das ab am Schöpfungsbericht, der die Frau aus dem Manne erschaffen sein läßt und daher schon hinweist auf die göttliche Bestimmung der Ebenbilder Gottes zur Ehe und anzeigt, daß dieses Verhältnis „inniger und fester sein solle,



als jedes andre, nicht bloß freiwillige, sondern auch natürliche Band“ (150, 425). Ja, er meint, man müsse sagen, daß nach der Lehre des Neuen Testaments die Ehe nicht nur etwas von Gott Gewolltes und Gebilligtes, sondern etwas „von Gott selbst, und nicht vom Menschen, Bewirktes sei“ (150, 426). Sodann wird natürlich der religiöse Charakter der ehelichen Einheit auch durch die Abbildlichkeit und durch die Symbolhaftigkeit für Höheres ausgewiesen (vgl. die Beziehung Christus—Kirche 150, 442 und 151, 487).

Wir müssen hier die Schilderung der Ehe bei Scheeben verlassen, wiewohl noch vieles zu sagen wäre, auch über die für Scheeben kennzeichnende Unterordnung der Frau wie die Würde der Vaterschaft (151). Dabei sollte beachtet werden, daß seine Geschlechterpsychologie nicht von einer naturwissenschaftlichen Unkenntnis herrührt und er sich sogar bemüht, die neueren Erkenntnisse einzubauen, wenn auch die Beziehung des „vorherrschend aktiv — vorherrschend passiv“ im Vordergrund steht (vgl. dazu 150, 421 + 440; 151, 486 u. ö.).

### 3. Die explizite Thematik der Zweitursachenlehre: „Concursus divinus“ (Mitwirkung Gottes) und die Theorie der übernatürlichen Werkzeuglichkeit.

Scheeben kommt an zwei Stellen auf den concursus divinus zu sprechen, einmal allgemein in der Dogmatik § 131, und dann nochmals in der Gnadenlehre, in der Dogmatik § 288.

Es kann hier nicht die ganze Problematik des „conkursus“ aufgerollt werden und die feinen Unterscheidungen, mit denen Scheeben die einzelnen Schulen und Meinungen behandelt. Wir sehen bei Scheeben einerseits das Bemühen, Thomas zu unterstützen (131, 60 + 72) in der Grundlinie, eine Mitwirkung Gottes als tief innerliche unbedingt anzunehmen. Es bietet immer Schwierigkeiten, die Freiheit des Geschöpfes zu wahren und trotzdem an der ständigen Mitwirkung Gottes festzuhalten. Den Weg, den die molinistische Schule geht (nämlich durch begriffliche Unterscheidungen menschliche Freiheit und göttliche Mitwirkung sauber auseinanderzuhalten, wobei sie allerdings in die Gefahr gerät, einseitig an der Freiheit des Geschöpfes festzuhalten), kennt Scheeben; er ist aber eher bereit, die begriffliche Faßbarkeit des göttlichen Einflusses abzulehnen, als diesen Weg zu beschreiten.

Andererseits versucht er die Ausdrücke des Thomas und der Thomisten zu überwinden auf eine organischere Ausdrucksweise hin, die er besonders

von der Patristik her zu erhellen sucht (280, 150). Eine Fülle von mehr tastenden Ausdrücken begegnet da: „dynamisch-ethisch“ (287, 121), „dynamisch-energetisch“, „drastisch-elastisch“ (288, 135, vgl. 285, 61), „ethisch-genetisch“ (287, 140 f.), „dynamisch-organisch“ (288, 147).

Nicht zufällig geht er von der beliebten thomistischen Analogie mit dem mechanischen Werkzeug ab, soweit er kann (gegenüber 288, 148 vgl. 288, 151–154). Und wieder erscheint als menschliche Analogie die Geschlechtertypologie, besonders von der Zeugung her (vgl. 288, 156; 285, 60; 286, 83).

In der Frage der übernatürlichen Wirksamkeit der Sakramente wird die Ansicht des Thomas vom „instrumentum separatum“\* und seine Auffassung der Menschheit Christi als „instrumentum conjunctum“ als ungenügend abgelehnt (252, 1096 f.), besonders insofern sie als „instrumentum physicum“ erscheinen. Seine Überlegungen führen ihn über die Analogien des Organs und des „minister“ (253, 1100) hin zu der Aussage, daß wir die übernatürliche Wirksamkeit bei der Sakramentspendung am besten mit „geistiger Vermählung“ charakterisieren: „Gott kann m. a. W. ein ministeriales Organ in dessen ministerialer Funktion zum Organe seiner physischen Macht erheben, und durch eine geistige Vermählung eines Menschen mit sich selbst den Willen dieses Menschen mit seiner ihm einwohnenden geistigen Lebensmacht innerlich befruchten, wie in der menschlichen Vermählung der Gattin die Zeugungskraft des Vaters zunächst rechtlich und durch körperliche Vereinigung auch physisch und wirksam zu eigen wird . . .“ (253, 1103; vgl. auch M 79).

#### 4. Elternschaft, Vaterschaft als Teilnahme an der Macht Gottes

Weil die zwiefältige Ausprägung des Menschen in Mann und Frau für Scheeben eine so große Bedeutung hat, kann es nicht ausbleiben, daß er von der Würde der Vaterschaft und Mutterschaft handeln muß, wenn er auch von der Mutterschaft (ausgenommen diejenige der Gottesmutter) nicht so viel spricht (vgl. 151, 486).

\* „Instrumentum separatum“ als Bezeichnung für die Sakramente will besagen, daß die Sakramente Werkzeuge Christi sind, die nicht unmittelbar mit ihm verbunden sind wie seine Menschheit. Diese wird darum auch „instrumentum conjunctum“, d. h. unmittelbar mit der Person Christ verbundenen Werkzeug genannt. „Instrumentum physicum“, physisches Werkzeug, bedeutete für Thomas ein Werkzeug, das durch mehr oder minder direkte Kraftübertragung wirkt. „Minister“ bedeutet „amtlicher Diener“.

Wir können das hier nicht ausführlich darstellen; ein kurzer Blick auf Scheebens Sicht von Vaterschaft und Mutterschaft zeigt uns folgende Besonderheiten:

Die menschliche Elternschaft ist nicht nur implizit einbegriffen in der allgemeinen Abbildlichkeit und Ähnlichkeit der Schöpfung mit Gott überhaupt (vgl. 134, 119 und 124; 94), sondern ihr kommt eine besondere Bedeutung zu, weil sie den Menschen vor den Engeln auszeichnet. Die Engel können nicht wie die Menschen zeugungsmäßig schöpferisch fruchtbar sein (147, 347 ff.). So wird der Mensch in seinem Vater- und Muttersein zum besonderen Abbild Gottes (151, 487).

Noch mehr: Bei der Zeugung des Menschen kommen menschliche und göttliche Aktion organisch zusammen, und zwar engagiert sich Gott zugleich mehr als beim normalen concursus, ohne dadurch den Anteil des Menschen zu verringern (in der Schilderung des menschlichen Anteils geht Scheeben so weit er kann: 151, 474 und 479).

Aufgrund dieser Kooperation sieht Scheeben in menschlicher Vaterschaft und Mutterschaft einen besonders religiösen Charakter und eine ebensolche Verklärung (151, 484–486), eine Teilnahme an der Vaterschaft Gottes.

##### 5. Die Mariologie Scheebens

Es ist wichtig, daß wir noch einmal einen kurzen Blick auf die Mariologie Scheebens werfen. Wie bei P. J. Kentenich, so spiegelt sich in ihr auch bei Scheeben die theologische Grundlinie, und in der Herausarbeitung der Stellung und Aufgabe der Gottesmutter zeigt sich die Fassung und die Bedeutung der Zweitursachenlehre.

So ist es ein Leichtes, alle Punkte, die wir eben genannt haben, um einen Blick zu bekommen für die Zweitursachenlehre bei Scheeben, in der Mariologie zu verifizieren.

Die Gottesmutter nimmt nach ihm einen wesentlichen Platz ein in Dogma und Leben, und deshalb bildet die Lehre von ihr einen „organischen Bestandteil der Dogmatik“ (274, 1529). Gleich zu Anfang läßt die Charakterisierung der Stellung der Gottesmutter die organische Sicht durchscheinen, wenn er sagt, die Gottesmutter sei die Person, die „mit Christus den Grundstein, die Wurzel und die Krone der übernatürlichen Ordnung bildet und durch ihre Tätigkeiten seinem Erlösungswerke innigsten Anteil hat“ (274,

1522). Die Wirksamkeit Mariens, die Scheeben ja besonders sorgfältig darzustellen und (gegenüber protestantischen Lehren) zu begründen sucht, hängt ganz an der, wie er sagt, „organischen Verbindung“ der Gottesmutter mit Christus: Die dynamische Wirksamkeit Mariens steht „mit der ganzen Wirksamkeit Christi selbst, indem sie dieselbe vermittelt und bezieht, in solcher organischer Verbindung, daß deren Wirkungen auch ihr als einem dynamisch mitwirkenden Faktor durch Teilnahme zugeschrieben werden können“ (282 a, 1765. Vgl. auch 282 c, 1792).

Dann möchten wir den Grundzug der Theologie als Eroslehre in den Zusammenhang der Zweitursachenlehre stellen. Er zeigt sich deutlich in der Mariologie Scheebens, indem er als Personalcharakter Mariens das „connubium Verbi“ (Vermählung mit dem Ewigen Wort) zeichnet (vgl. 276, 1588) und den bräutlichen Charakter in allem durchzuführen versucht. Scheebens Überlegungen über die übernatürliche Werkzeuglichkeit scheinen bei der Erörterung der Wirksamkeit Mariens durch (vgl. 282 a, 1764): daß Maria in analoger Weise Organ des in ihr und durch sie wirkenden Heiligen Geistes ist wie die Menschheit Christi Organ des Logos, und zwar in vollere und höherem Sinne, als dies bei einer anderen geschaffenen Person stattfinden kann. Er führt aber die Analogien nicht so streng durch, wie man erwarten könnte. Das kommt wohl daher, daß er den Unterschied der Mitwirkung Mariens abheben will von der sakramentalen Wirkweise, die der Kirche in den Spendern der Sakramente verliehen ist. Jedoch begegnet bei ihm der Gedanke, daß auch diese sakramentale Wirkweise ihr Vorbild hat in der spezifischen Mitwirkung, die die Gottesmutter in der Geburt Christi hatte und sie daher als Reflex und Ausdehnung derselben gelten darf (282 a, 1765).

Die Charakterisierung der Mitwirkung Mariens als bräutliche (282 b, 1775) hilft Scheeben dabei, die Mitwirkung Mariens sowohl als eine überaus innige und enge, wie auch, nach seiner Geschlechtertypologie, als untergeordnete zu kennzeichnen (ebd.).

Die Geschlechtertypologie, die wir als weiteren Zug der bei Scheeben angewandten Zweitursachenlehre aufgegriffen haben, spielt nach dem Gesagten eine wichtige Rolle. Wir können beachten, daß es Scheeben sehr am Herzen liegt, die Verbindung zwischen Maria und Josef als wirkliche Ehe herauszustellen (275), ferner, daß die geschlechtliche Modalität der Mitwirkung Mariens (in Zeugung und Geburt) von Scheeben sehr sorgfältig, auch in ihren symbolischen Zügen, herausgearbeitet wird (229). Charakteristisch ist hier seine Aussage, es sei nicht zufällig, daß die höchste gnadenhafte Erhebung einer geschaffenen Person einer Frau zuteil wurde und die höchste

Erhebung einer Person zur Gemeinschaft mit Gott ihren Ausdruck im bräutlichen Verhältnis finde und daher naturgemäß durch das weibliche Geschlecht repräsentiert werde (229, 542).

Schauen wir auf das Gesamt der Darstellung der Mariologie, dann kann man wohl sagen: Scheeben stellt die Gestalt der Gottesmutter konsequent in Mittelstellung und als mittlerische dar (vgl. 277), so daß sie sowohl als einzigartige Repräsentantin der Übernatur wie der Natur erscheint und so in Sein und Wirken wie für beide Betrachtungsweisen (von oben nach unten wie von unten nach oben) die vorbildliche Zweitursache abgibt. So nennt sie Scheeben mit den Vätern „Ring“ und „Leiter“, welche Erde und Himmel verbindet, „Bundeslade“ und „Versöhnungsthron“, auf welchem Gott der Kreatur begegnet (277, 1630).

#### 6. Die Erkenntnis der Welt der Zweitursachen und ihr Verhältnis zur Offenbarung

Einen letzten Blick wollen wir noch auf die Frage der natürlichen und theologischen Erkenntnis richten, obwohl eine eingehende Behandlung dieser Frage bei Scheeben, auch seiner Analyse des Glaubensaktes, längere Zeit erforderte. Wir wollen kurz konstatieren, daß Scheeben an der Möglichkeit des Menschen, durch die Geschöpfe zu positiven Begriffen über Gott zu gelangen, festhält, daß Gott also nicht der schlechthin „Ganz-Andere“ ist. Dazu führt er aus: „Weil nämlich die Vollkommenheiten der Creaturen als Abbilder der göttlichen Vollkommenheit ein wahrer, wenn schon unvollkommener Spiegel der letzteren sind, so können und müssen wir aus denselben auch solche Begriffe von Gott gewinnen, welche zwar nur unvollkommen und mittelbar, aber doch positiv und wahrhaft die positiven und immanenten Vollkommenheiten, welche die Substanz Gottes, resp. seine Wesenheit und Beschaffenheit, innerlich charakterisieren, vorstellen“ (63, 45). Die so gewonnenen Begriffe haben „analogischen“ Wert (ebd. 50).

Sehen wir auf der anderen Seite die starke Betonung der Übernatur bei Scheeben, so fragt sich, ob bei ihm Natur und Übernatur richtig zusammen-gesehen werden, oder unvermittelt oder gar — wie ein modernes Schimpfwort heißt — stockwerksartig übereinander oder wie isolierte Blöcke nebeneinanderstehen.

Dazu wäre zu sagen, daß bei Scheeben das, was er über die Offenbarung in der natürlichen Ordnung, in der Ordnung der Gnade und in der Vollendung (revelatio naturae, gratiae et gloriae) sagte, nicht nur Programm geblieben

ist, sondern durchgeführt wurde: „Diese drei Stufen der für alle Menschen berechneten Offenbarung stehen bei aller Verschiedenheit doch zugleich in der mannigfaltigsten Verwandtschaft und Wechselbeziehung zueinander, so daß sie als harmonisch gebildete und eng verbundene Glieder eines organischen Ganzen sich darstellen“ (2, 9). Dies ist nun erkenntnistheoretisch ausgesagt, beruht aber auf den sachlichen Bezügen von Natur und Gnade (vgl. auch 174, 992 ff.).

## II. Scheebens Theologie und P. Kentenichs Zweitursachenlehre

Wir haben versucht, einen skizzenhaften Durchgang durch die Theologie Scheebens zu machen und wollen nun diese Ergebnisse mit der Zweitursachenlehre P. Kentenichs vergleichen. Dabei ist es klar, daß die Skizzen von vornherein unter diesem Gesichtspunkt ausgewählt wurden und es nun darum geht, diese Auswahl einsichtig zu machen und den Vergleich durchzuführen.

P. Kentenich hat mehrfach (vgl. die Tagung für Bundespriester, 1935; Oktoberwoche 1946) den Organismusgedanken als tragendes Grundmoment seiner Spiritualität bezeichnet. Die nähere Fassung dieses Gedankens und Anliegens ist allerdings nicht so leicht anzugeben, wenn wir es präzise machen wollen. Man kann sagen, daß sich der Organismusgedanke besonders zeigt in der Abwendung von einseitig mechanischem Stockwerksdenken und sich in Wesensschau und Wachstumsgesetzen an den „organischeren“ Gesetzen orientieren will, die den höheren und organischen Lebensstufen entsprechen. Dabei wird besonders auf die reichen Lebensbeziehungen, die Entwicklungsstufen, die gegenseitige Abbildlichkeit (Symbolik) und Unterstützungsfunktion der verschiedenen Stufen Wert gelegt. Diese Sicht sieht auch im religiösen Bereich „organische Beziehungen“ des „In-, Mit- und Füreinander“, besonders auch zwischen Erstursache und Zweitursache, Gott und Mensch. Besagt Organismusgedanke ein allgemeines Grundanliegen und eine grundsätzliche Denkform, so ist die Zweitursachenlehre eine genauere Präzisierung davon, in der theoretisch und vor allem (bei P. Kentenich) praktisch ausgesagt wird, wie nun die organischen Beziehungen von Mensch und Gott und von den Menschen zu besonderen Zweitursachen, etwa der Gottesmutter, aussehen und sich entfalten sollen.

Der Vergleich mit Scheeben zeigt, daß hier eine Verwandtschaft der Sicht und der Denkform vorliegt. Wir finden aber bei Scheeben weder eine ausführliche Theorie des Organismus noch eine reflexive Anwendung in psychologisch-pädagogischer Hinsicht, sondern höchstens Ansätze und Be-

merkungen, die in diese Richtung gehen (vgl. etwa 282 b, 1783). Eine Theorie des Organismus wäre sicher wünschenswert, das zweite werden wir bei ihm als spekulativem Dogmatiker kaum erwarten.

Wir haben oben die Theologie Scheebens als „Eroslehre“ kennengelernt. Wollen wir diesen Zug mit der Zweitursachenlehre P. Kentenichs vergleichen, so sind zwei Dinge hervorzuheben:

1. Theologie als „Eroslehre“, und zwar besonders in der durchdachten und betonten Form der Berücksichtigung der Geschlechter, zeugt von einer hohen Schätzung der Zweitursachen. Wir mögen uns nur an andere theologische Positionen erinnern, die betonen, die menschliche Seele sei an sich geschlechtslos, und die in ihrer weltabgewandten Art nie auf den Gedanken kämen, eine „Eroslehre“, und dann noch eine mit so ausgeprägt zweigeschlechtlicher Gestalt (also nicht ausgerichtet auf Liebe überhaupt), als theologische Grundform zu wählen.

2. Wir können bei P. Kentenich nicht von einer besonderen Betonung der Ehe und Brautschaft als Grundform sprechen. Wohl hat er 1941 auch die „Sponsa-Gedanken“ geschrieben und so der Gotteskindschaft gegenüber auch ein anderes Grundbild an die Seite gestellt, doch wird das nicht so dominant. (Es ist übrigens interessant, wie bei Scheeben ebenfalls die Gotteskindschaft, die durch die von Scheeben in eigener Weise hervorgehobene Einwohnung des Hl. Geistes konstituiert wird, eine große, ja fürs Verhältnis des Christen zu Gott größere Bedeutung hat als die Brautschaft. Diese erfährt bei beiden, Scheeben und P. Kentenich, eine besondere Heraushebung in der Mariologie.)

Die Beziehung Mann–Frau und die Eigenart der Geschlechter ist für P. Kentenich in der Erziehung allgemein wie auch in der Frage des Gottesbezuges von großer Bedeutung (vgl. die Frau als „Fiat-Mensch“; „non erigitur vir, nisi per feminam“). Weiter gibt es in der Schau P. Kentenichs aber einen formalen Grundzug, der mit der Eroslehre korrespondiert und diese unter einem gewissen Gesichtspunkt einbegreift: die durch das Liebesbündnis ausgezeichnete *Bundestheologie*. Wir können auch das „Weltgrundgesetz der Liebe“ in dieser Richtung sehen, nur ist das weniger beherrschend durchgeführt.

Wir haben oben die Frage behandelt, wie Scheeben an den Orten, an welchen er von der traditionellen Thematik her zu einer expliziten Aussage über das Verhältnis von Erstursache und Zweitursache gedrängt wird, verfährt. Wir sahen, wie er teils traditionell, teils auch von seiner Art des

organischen Denkens her die Themen verarbeitet. Im konkreten zeigt er kaum Ähnlichkeit mit den Aussagen P. Kentenichs, der weniger Sorgen hat, den Werkzeuggedanken in einfacher Form anzuwenden, während Scheeben wegen der Unzulänglichkeit der Analogie hier Schwierigkeiten sieht. P. Kentenich führt in die Diskussion auch die Kategorien der Entwicklung und der Geschichte ein, die bei Scheeben kaum da sind (vgl. bei P. Kentenich die Aussagen über „Molinisten“ und „Thomisten“ als Entwicklungsstufen; die Haupt- und Nebenrollen analogie im Welttheater der Geschichte). Die möglichst enge Verbindung von Gott und Mensch wird bei P. Kentenich gemäß seinem entsprechenden formalen Element der Bündnistheologie und des Weltgrundgesetzes der Liebe als inniges „In-, Mit- und Füreinander“ gekennzeichnet, abgelesen an den Gesetzen der Liebe.

Noch mehr als bei Scheeben stehen in der Welt P. Kentenichs Mann und Frau, Vaterschaft und Mutterschaft im Vordergrund, und dies von der pädagogisch-psychologischen Ausrichtung her, wie auch vom Personalismus der Bundestheologie her, die in der Heilsgeschichte die Personen mit ihren Sendungen und überhaupt die personale Vermittlung als wesentlich ansieht. Bei Scheeben gibt es noch breit abgehandelte sachliche und unpersonale Theologumena (wenigstens ihrer Form und Ausdrucksweise nach). Gegenüber der Betonung der Zeugung finden wir bei P. Kentenich besonders die Kategorie der Erziehung, des Weckens und vor allem Pflegens und Entfalten des Lebens. Die Abbildlichkeit (Ausdrucksfunktion) der Eltern wird noch mehr betont, und eigentlich neu kommt die Schutzfunktion der elterlichen Zweitursachen in den Vordergrund, für die ich bei Scheeben nichts Vergleichbares gefunden habe. Entsprechend der wenig großen Betonung der Zeugung erscheint die Teilnahme der Eltern auch weniger als Teilnahme an der Macht Gottes als vielmehr als Teilnahme an Gottes Weisheit und Güte und Liebe, die so dem mehr pädagogischen Aspekt entsprechen.

Es gibt sehr viele Bezüge zwischen der Mariologie Scheebens und der P. Kentenichs. Sie können hier nicht alle dargestellt werden. Für unsere Überlegungen hier möchte ich hervorheben, daß nicht nur der Personalcharakter Mariens bei beiden sehr ähnlich ist, z. T. mittels geschichtlicher Zusammenhänge, sondern daß Scheeben im Vergleich zu anderen wohl auch eine ähnliche Betonung der Stellung der Gottesmutter zu uns als Mutter, und zwar als „wirkliche Mutter“ kennt (vgl. 282 c, 1813—1820). Bezeichnet P. Kentenich die Gottesmutter als exemplarische Zweitursache, dann können wir wohl sagen, daß bei Scheeben etwas Ähnliches festzustellen ist in dem Sinne, daß alle Züge, die wir bei ihm zur Zweitursachenlehre zählten, auch in seiner Mariologie zu finden sind. Auch bei ihm ist die Lehre von der Gottesmutter ein Schnittpunkt der theologischen Linien, die sein Denken



charakterisieren. Das zeigt sich besonders in den Ausführungen über die Stellung der Gottesmutter im Heilsplan (277, 1530 ff. und 274, 1522–1527).

Zum Schluß sei eine Überlegung angefügt, die implizit auch noch das Letzte, was wir über Scheeben gesagt haben (was die Erkenntnis der Welt der Zweitursachen und ihr Verhältnis zur Offenbarung betrifft) mitbeantwortet.

Hans Urs von Balthasar hat in Herrlichkeit I (siehe oben) die Scheebensche Theologie in groben Zügen so charakterisiert: sie fange an mit einer großen negativen Absetzung von der Romantik, indem sie in fast übertriebener Weise die Übernatur auf den Schild erhebt. Später, in der Durchführung der Theologie, sei dann die Welt der Übernatur so von den Analogien zu Natur, zu Organismus und Eros durchsetzt, daß von dem anfänglichen großen Hiatus von Natur und Gnade für einen Protestanten fast nichts mehr übrig sei: der Bruch sei geheilt. Dem Ganzen attestiert Balthasar einsame Größe, der er nur einen Vorwurf macht: daß das Dynamisch-Geschichtliche fast fehle.

Wie steht es nun in dieser Beziehung mit P. Kentenich, bei dem wir ja viel Verwandtschaft mit Scheeben feststellen konnten?

Schauen wir auf seine Gestalt, dann sehen wir am Anfang, in seiner persönlichen Seelengeschichte, die sich ausdrückt in seiner Sendung, zunächst einen von ihm selber bezeugten Supranaturalismus, der dann — wiederum nach eigenen Aussagen — durch die Begegnungen in der Praxis ausgeglichen wird. In dem allerdings, was für uns greifbar ist, finden wir diese Entwicklung kaum: Schon bei den ersten Tagungen begegnet uns die starke Betonung der Harmonie von Natur und Gnade, die dann in den dreißiger Jahren ausformuliert wird zur Lehre vom natürlich-übernatürlichen Bindungsorganismus. Und je mehr dann in der Folgezeit das Anliegen des divinisierten Menschen hervorgehoben wird, desto mehr entfaltet sich auch gleichzeitig (z. B. in den großen Tagungen 1950/51 und in der Vaterströmung) Erkenntnis und Praxis der natürlichen Ebene als Voraussetzung für das andere, gemäß dem natürlich-übernatürlichen Bindungsorganismus.

Können wir hier also gewisse Ähnlichkeiten mit Scheeben noch feststellen, so müssen wir andererseits sagen, daß der Vorwurf Balthasars gegen Scheeben wegen des Ausfalls an Geschichtlichkeit an P. Kentenich nicht weitergereicht werden kann.

Bei ihm ist die Betonung des Geschichtlich-Heilsgeschichtlichen geradezu in die Augen stechend. Dabei wird nicht nur auf die biblische Heilsgeschichte geblickt, sondern die Aufmerksamkeit richtet sich ebenfalls auf die Kirchen-

geschichte, auf die jetzt erlebte Geschichte des Schönstattwerkes, die „Familiengeschichte“, wie auch — für den einzelnen — auf die eigene, persönliche Heilsgeschichte. Im Schönstattwerk selber geht es um die Geschichte nicht nur als Erkenntnisquelle, sondern um Zeitanalyse und Zeitformung. So ist es auch nicht verwunderlich, daß sonst statisch Ausgesagtes oder in seinem statischen Aspekt Betontes bei P. Kenterich dynamisch ausgedrückt wird: Erkenntnis Gottes durch die Zweitursachen in der Natur wird zum „Vorsehungsglauben“ in der persönlichen Geschichte; Gnade wird zur geschichtlichen Erwählung und Sendung in neuer göttlicher Initiative; die mystische Vermählung wird zum sich entfaltenden Liebesbündnis. Hier könnte und müßte noch weiter geforscht und unscheinbar Gesagtes in seiner Bedeutung erhoben werden.

## Vom Geheimnis der Vaterschaft

Von Pater Jos. Kenterich

Wie bedeutungsvoll für das „neue Ufer“ allseitige Berücksichtigung des Organismusgedankens oder die Idee des natürlichen und übernatürlichen Bindungsorganismus und der gegenseitigen Wechselwirkung ist, scheint weitesten — vornehmlich einseitig konservativ eingestellten oder vom philosophischen Idealismus, vom Protestantismus oder von mechanistisch-kollektivistischen Auffassungen beeinflußten — Kreisen unbekannt zu sein. Darum mangelt ihnen das Organ für die Beurteilung neuartiger Lebensvorgänge.

Wir sehen z. B. im Vaterprinzip einen konkreten zentralen Exponenten dieses Organismusgedankens und hoffen durch seine zwar zeitgemäße, aber reinrassige Hinüberrettung ans andere Ufer in einem Schnittpunkt nicht nur symbolhaft, sondern wirklich die ganze natürliche und übernatürliche Ordnung in sich und in ihrem gegenseitigen Verhältnis dort sicherstellen zu können. Wie innig die Beziehungen zwischen dem irdischen und dem himmlischen Vaterbild sind, haben wir des öfteren nachgewiesen. Mit Recht schließt man deshalb von einer vaterlosen auf eine gottlose, von einer vaterfrohen auf eine gotterfüllte Zeit.

Da nach St. Thomas väterliche Autorität als Abglanz der zeugenden göttlichen Urheberschaft die primäre irdische Gewalt darstellt, steht und fällt

mit ihr im menschlichen Empfinden jegliche Autorität im Himmel und auf Erden, in Familie und Gesellschaft, in Politik und Wirtschaft. Leo XIII., der das Ohr sorgfältig am Herzen Gottes und die Hand am Pulsschlag der Zeit hatte, wird deshalb nicht müde, die hier berührten Zusammenhänge mit Berufung auf den hl. Thomas und die objektive Seinsordnung als Grundlage und Norm für die gottgewollte subjektive Lebensordnung immer wieder zu verkünden. Der Aquinate lehrt: Der leibliche Vater teilt in besonderer Art den Begriff des Ursprungs, der in allumfassender Weise sich in Gott findet. Der Vater ist der Ursprung der Zeugung und Erziehung und Zucht und alles dessen, was zur Vervollkommung des menschlichen Lebens gehört. Leo XIII. schreibt in seinen Weltrundschreiben: „Die Gewalt des Familienvaters ist gewissermaßen ein Abbild und Gleichnis der Autorität, die in Gott ist, von dem alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden ist. Die Kinder sind gleichsam ein Stück vom Vater und eine Erweiterung der väterlichen Persönlichkeit (Thomas 2,2 qu. 10 a. 12), sie treten, genau gesagt, nicht unmittelbar, sondern durch die häusliche Gemeinschaft, in die sie geboren werden, als Teilglieder in die bürgerliche Gesellschaft ein. Die väterliche Gewalt ist derart, daß sie vom Staat weder unterdrückt noch aufgesogen werden kann, da sie den selben gemeinsamen Ursprung mit dem menschlichen Leben hat. Die Kirche hat die Gewalt des Vaters und Herrn so geordnet, daß sie stark genug ist, um Söhne und Diener im Gehorsam zu halten, ohne jedoch das Maß zu überschreiten. Denn nach katholischer Lehre geht auf die Eltern die Autorität des himmlischen Vaters und Herrn über, die daher von ihm nicht nur ihren Ursprung und ihre Kraft hat, sondern notwendig ihre Natur und Eigenschaft empfängt.“

Christliche Gesellschaftsordnung baut auf der Naturordnung auf. Darum stützt sie sich auf väterliche Autorität, die sie als Grundlage, Sicherung und Schutz jeglicher Macht in allen Gemeinschaftsgebilden auffaßt. Nachdem der ewige Vater durch Lehre und Leben des Eingeborenen sich als der über alles Maß Liebende mit seiner allumfassenden, besonderen und einzigartigen Vorsehung der Welt geoffenbart hat, ist väterliche Autorität der brutalen Willkür entkleidet, sie verbindet in weiser Mischung Vaterwürde mit Vaterweisheit und Vatersorge. Es klingt in ihr für menschliches Ohr und Herz nicht nur Kraft und Festigkeit, nicht nur gebieterischer Herrscherwille und unabdingliche Standfestigkeit, nicht nur unerbittliche Schöpfermacht, noch viel weniger Diktaturgelüste, das über Menschen willkürlich verfügt wie über Viehherden und Zementsäcke, das nur Zahlen und soziale Mechanismen kennt, sondern auch Liebe und Güte, selbstloser Dienmut und opferfroher Verschwendungswille, um „auctor“, d. h. weitestgehend Urheber des Lebens im biologischen, im geistigen und religiösen Sinne des Wortes zu sein und sich so Liebe, Ehrfurcht und Willigkeit seiner Kinder Tag für

Tag neu zu erobern und in liebender Sorgsamkeit die Hände schützend über die Gattin und Mutter zu halten, vorab, wenn sie in tiefer biologischer und seelischer Zweieinheit strömend das Leben des Kindes trägt. Während er sich selber liebend beugt vor Gottes Wunsch und Gesetz, um so dem Vatergott und Gesetzgeber innerlich verbunden zu sein, ist er der kraftvoll-gütige Repräsentant und Wächter göttlicher Autorität und ihrer unerbittlichen Ansprüche auf menschliche Willigkeit und Folgsamkeit in seiner Familie und pflanzt so tief in Wille, Herz und Gemüt Fügsamkeit gegen das Sittengesetz als Ausdruck göttlich väterlicher Hoheit und Liebe. Mag er Gottes Gerechtigkeit abbildlich darstellen oder seine Güte und Barmherzigkeit verkörpern: niemals entläßt er die Seinen aus seiner individuell bergenden persönlichen Hut und aus der nimmermüden schöpferischen Kraft und dem unermesslichen Reichtum seines Herzens. So findet er eine gesunde Mitte zwischen Sentimentalismus und Brutalismus, zwischen weichlich spielerischer Nachgiebigkeit oder sinnlicher Naschsucht und erdrückender Übermacht und Unterdrückung des individuellen kindlichen Seins und Wollens. Er nimmt seine Kinder ernst: so wie sie wirklich sind, und so wie sie nach Gottes Plan sein und im Weltganzen sich auswirken sollen mit ihrer originellen gottgeprägten Eigenart und persönlichen Sendung, für die er sie formen und emporbilden darf.

So mag man verstehen, mit welchem Recht Pestalozzi in der Vaterschaft schlechthin den tragenden Grund aller Erziehung sieht und weshalb Siewerth Erziehung als „In-Gewahrnahme des Kindes in vaterschaftliche Verantwortung“ definiert und zur Erklärung beifügt: Keine andere Bestimmung erreiche auch nur von ferne das Ursprüngliche, Genaue, Umfassende und Komplexe dieser Aussage.

Wie zur Reife der Frau — auch der unverheirateten — echte Mütterlichkeit, so gehört zum ganzen Mann ein hoher Grad unentwegter Väterlichkeit. Sie will nicht nur als Voraussetzung lebendiger Gotteserkenntnis gewertet und als „Verlängerung göttlicher Vaterschaft“ aufgefaßt werden, sie bewahrt auch das menschliche Dasein vor Entartung und die Gesellschaftsordnung vor Zertrümmerung. Ja, ihr Mangel dürfte sich auf die Dauer für die Gesamtheit der Menschen gefährlicher auswirken als ein entsprechendes Defizit an Mütterlichkeit. Es genügt nicht, daß Männlichkeit durch Mütterlichkeit im Kulturganzen ergänzt und in Spannungseinheit gebracht wird, sie will und muß auch in sich selbst einen Ausgleich finden. Das geschieht durch den Reichtum der Väterlichkeit, die den Mann — um ein Wort von Lacordaire zu gebrauchen, das er auf den Priester anwendet — hart wie Diamant und zart wie eine Mutter macht.

Männlichkeit ohne Väterlichkeit wird zum Pfeil, der rastlos ins Unendliche strebt und nicht zum Ausgangspunkt zurückfindet, sie wird zum ewigen Juden, der keine Ruhe kennt, wird zum Arbeitspferd, das in ewiger Unrast plant und wirkt und wirkt und plant, wird zu einer auflösenden Macht, die nicht durch tiefe Verantwortung für Liebe und Leben bindet und verbindet, wird zur Zerstörungswut, die die Welt in einen Trümmerhaufen verwandelt. Der Mann, der nicht Vater ist, wird zur Bestie, zum Unmenschen, zum Mörder des Lebens und zum Totengräber einer ganzen Kultur. Da haben wir das Bild des Abendlandes vor uns und das Leitbild eines technisierten und kollektivisierten Zeitalters.

Väterlichkeit wird — ähnlich wie Mütterlichkeit — durch Kindlichkeit geweckt, sie wird, wo es sich um normale Familienverhältnisse handelt, genährt durch gleichgeschaltete Kindheitserlebnisse, in Ausnahmefällen wohl auch durch Kontrasterlebnisse; sie entfaltet sich zur Vollreife durch bewußtes Nachkosten der göttlichen Vorsehung im eigenen und fremden Leben.

Bei solcher Bedeutung der Väterlichkeit und Vaterschaft versteht man, weshalb alle Bewegungen, die eine neue Gesellschaftsordnung erstreben, die sich vom Naturgesetz und positiven Christentum löst, sich mit allen Mitteln gegen diesen Grundpfeiler des menschlichen Daseins und Ordnungsgefüges wehren und an seiner Zertrümmerung arbeiten. Solange er noch existiert, gibt es keine öde Gleichmacherei, keine „Gleichheit“ und keine namenlosen, bloß nummerierten Individuen und keine zuchtlosen Herden und Horden, die sich willig und gierig der Peitsche und dem Zucker des Diktators beugen und den eigenen Schlächter vergötzen und verhimmeln. Umgekehrt darf man mit Sicherheit aus dem sieghaften Vorwärtsdrängen des Kollektivismus in aller Welt auf die Brüchigkeit dieses Grundpfeilers der Weltordnung schließen. Katastrophen von solchem Ausmaß haben ihre Geschichte; sie brechen nicht von heute auf morgen über die Menschheit herein. Jahrhunderte haben an ihrer Zusammenballung mitgewirkt und ihre schicksalhafte Entladung vorbereitet. Gotthard Montesi sucht in einem Artikel über „Die Austreibung des Vaters“ die heutige vaterlose Zeit verständlich zu machen. Er schreibt: „Zu den Kennzeichen der Spätperiode der Neuzeit gehört die Revolte gegen den Vater. Die Schnelligkeit der gesellschaftlichen Entwicklung und der rasche Wechsel leitender Ideen verschärfte das Generationsproblem zu unversöhnlichen Gegensätzen. Haß und Aufstand gegen den verständnislosen, spießhaften, tyrannischen Vater wird zu einem Lieblingsthema der Literatur des fin de siècle und nachher, Demokraten, Anarchisten, Kollektivistern polemisieren gegen den Vater und seine Hegemonie; alle aus dem gleichen Grund: Sie müssen die väterliche

Autorität stürzen, wenn sie ihre, je verschieden nuancierte ‚Gleichheit‘ verwirklichen wollen. Dann traten die Psychoanalytiker gegen den Vater an: Kann man die väterliche Autorität drastischer diskutieren als durch die Lehre vom ‚Ödipuskomplex‘? Was kann von ihrem Anspruch noch übrig bleiben, wenn das Verhältnis des Sohnes zum Vater auf den unbewußten traumatischen Eifersuchtshaß gegen den Vater als Sexualbesitzer der Mutter reduziert und nachher daraus ‚entwickelt‘ wurde? Zum Gemeinplatz der ‚gebildeten‘ Zeitungsleser geworden, hat dieses Theorem eine erschreckende Auflösungskraft entwickelt. Zu ungunsten Letzt wurde der Vater durch die Karikatur der Lächerlichkeit preisgegeben; er löste die früher so beliebte Schwiegermutter als Witzblattfigur ab. Auch viele Zerrgestalten der landläufigen ‚Humor‘-Produktion, denen man diese Funktion nicht gleich ansieht, meinen stellvertretend den Vater. Aus der ‚großen Literatur‘ aber sind Vater-Sohn-Konflikte jetzt so gut wie verschwunden. Der Fall ist erledigt. Mit dem Vater, quantité négligeable, wird nicht mehr gekämpft, er wird übergangen.“

Dann weist der Verfasser nach, daß das meiste Elend der Familie in unserer Zeit darauf zurückgeht, daß die Autorität des Vaters dahin ist: „Die Zersetzungerscheinungen in der Familie sind gewiß nicht allein, aber zum Großteil eine direkte Wirkung der Vaterlosigkeit: wie viele Familien haben nur noch einen ‚Mann‘ der Frau, der aber die Funktion eines Vaters, abgesehen von der biologischen, nicht mehr ausübt. Die ‚Demokratisierung‘ des Eherechts, die von den Gesellschaftsplanern ‚liberaler‘ und ‚sozialistischer‘ Observanz betrieben wird, zieht die Bilanz der Absetzung des Vaters und will diese zugleich vollständig und endgültig machen: nicht um die ‚rechtliche Gleichstellung der Frau‘ geht es ihnen zumeist in Wirklichkeit, das ist nur der humanitäre Vorwand, sondern um die Liquidierung der väterlichen Autorität. Und gibt es nicht ‚moderne‘ Richtungen in der Familienpädagogik, die sich sehr beflissen darum bemühen, ohne echte Autorität, vor allem ohne die des Vaters auszukommen? Sie finden ihren populären Niederschlag in der ebenso törichten wie anarchischen Zeitungs-, Film- und Romanfigur des Vaters, der sich sozusagen tarnt und nicht so sehr Vater als der ‚Kamerad‘ seiner Kinder sein will — also auf seine Autorität demokratisch verzichtet hat.“

Es wird ohne Väterlichkeit regiert und darum auch ohne Autorität. Ohne Väterlichkeit, das heißt ohne Liebe, nämlich für die Regierten. Das Wissen, daß die Politik etwas mit Menschenliebe zu tun hat, ist aus den Herzen in die Phraseologie der Festreden ausgewandert. Das treibende Motiv des Politikers von heute, und ganz besonders jener aus der jungen Generation, ist der Ehrgeiz und nicht der Dienstwille. Was der durchschnittliche Politi-

ker sucht, ist die Eigenglorie und die Macht, das soziale Prestige und das Dienstauto des Ressortministers, die Publizität und die Erhabenheit über die Masse. Die sachliche Leistung ist lediglich das Mittel dazu. Die Lieblosigkeit verrät sich aber auch im Stil des politischen Handelns. Die gestellten Probleme werden als rein technische aufgefaßt; selten wird das Menschliche darin besorgt, ja überhaupt gesehen. Auch sachlich tüchtige Politiker beziehen ihr Tun innerlich zumeist nur auf ein Kollektiv, den Staat, die Nation, die Partei, die klassenlose Gesellschaft der Zukunft und so fort — also im Grunde auf ein Abstraktum.

Auf ein Abstraktes hin Handeln wird in der Politik sehr bald, ja unausweichlich zum unmenschlichen Handeln, nämlich ohne Rücksicht auf die konkreten Menschen, die betroffen werden, nur noch vorberechnet auf eine gesichtslose Masse. . .

Die Regierten spüren die Lieblosigkeit der politisch und sozial Disponierenden mit untrüglicher Sicherheit. Sie antworten mit derselben Gleichgültigkeit, die man ihnen erweist. Der Staat erscheint, nicht allein dem sogenannten ‚einfachen Mann‘, verkörpert durch die Regierenden; sie sind der Staat für die Regierten, nicht irgendetwas Gedachtes. Besteht keine Liebe zwischen Regierenden und Regierten, so löst eben die innere Bindung an den Staat. Die Staatsgesinnung schwindet. Der Gehorsam aus Einsicht hört auf; der freie Wille, auf dessen freie Unterwerfung man früher bauen konnte, muß durch Furcht gebrochen werden. Es ist nicht mehr damit zu rechnen, daß die Regierten auf Autorität hin in das Verordnete sich fügen und mit der Obrigkeit einig zusammenarbeiten. Der Ausfall muß ersetzt werden, und wie anders als durch Gewalt? Ein Gewaltregime beginnt aber nicht erst dann, wenn es blutig zugeht, obgleich der im Verwaltungsweg verfügte Massentod seine äußerste Konsequenz ist. Das Wesen dieses Systems erscheint schon in der Methode des Panlegalismus, also in der Praxis, alles und jedes durch Gesetze zu regeln, worin ein prinzipielles Mißtrauen gegen den Staatsbürger zum Ausdruck kommt — so als könne seine freie Initiative gar nicht anders als staatsfeindlich wirken. Demnach kann auch der formell demokratische Staat sich mehr und mehr zur wirklichen Zwangsanstalt verkehren, zu einem Polizeistaat, der sehr bald seine sittliche Qualität verliert, auch und gerade dann, wenn er sich bemüht, jede Opposition gegen seine Methoden und deren Maßnahmen moralisch zu diffamieren, ja zum Verbrechen zu stempeln. Doch bleibt das alles vergeblich: ein ungeliebter Staat wird unweigerlich zum Zwangsmechanismus, der jedes Bewußtsein sittlicher Verpflichtung ihm gegenüber abtötet. . .

Denn die Abwesenheit des Vaters — wir meinen hier auch ganz buchstäblich die Familienväter — von der Politik bedeutet das Hinwegfallen eines

natürlichen Gliederungs- und Ordnungsprinzips der Gesellschaft, und zwar des wichtigsten. Wo es fehlt, wo die Väter als Väter und nicht als Wahlstimmen, kein Wort mehr in den öffentlichen Dingen haben, wird die Gesellschaft atomisiert und schließlich zur gestaltlosen Masse. Dieser Zustand ist die Voraussetzung zur Etablierung der großen Kollektive: des Sekuritätsapparates, der total geplanten Sozialmaschine und des absoluten Staates. Daher müssen die Anhänger des Kollektivismus die ‚Vaterlosigkeit‘ der Gesellschaft herbeiführen, wo sie noch nicht besteht, und darum sind sie die unerbittlichsten Feinde des Vaters und somit der Familie. Erst wenn die Autorität der Väter, die zählebigste der eigenwüchsigen, naturrechtlich und ethisch begründeten und somit staatsunabhängigen Autoritäten, beseitigt, erst wenn dieses starke Bollwerk der Freiheit der Person und der natürlichen personalen Gemeinschaft gefallen ist, erst dann kann die Sozietät vollmechanisiert und vom Schaltbrett einer obersten Planungskommission aus reguliert, also das Managerideal verwirklicht werden. Das ist der Grund, warum das ‚Ecrasez l'infame‘ der heutigen, der Planungs-jakobiner, der väterlichen Autorität ebenso gilt wie der kirchlichen. Am Ende alles dessen findet sich dann ein Brief wie der des Sohnes eines Hauptangeklagten im Prager ‚Schauprozeß‘ gegen Slansky und Genossen, in dem es heißt: ‚Ich verlange für meinen Vater die schwerste Strafe, die Todesstrafe. Erst jetzt sehe ich, daß diese Kreatur, die man nicht einen Menschen nennen kann, mein größter Feind war‘ . . .“

Regierung und Politik entbehren der schöpferischen Kraft der Väterlichkeit. Wir können auch dafür sagen: der Nachbildung der besonderen göttlichen Vorsehung. Darum sind sie nicht fähig, den Ruin aufzuhalten und wahrhaft positiv aufbauende Arbeit zu leisten.

Aus dem oben Gesagten ergibt sich ohne weiteres, welche Sorgfalt eine Gemeinschaft, die sich berufen weiß, Welt und Kirche mit allen wesentlichen Grundpfeilern christlicher Gesellschaftsordnung glücklich ans andere Ufer bringen zu helfen, der Rettung edler Väterlichkeit widmen muß. Ohne Väterlichkeit gibt es keine Ruhe und Ordnung, gibt es keinen Frieden in der Welt. Ohne Väterlichkeit ist der gangbarste Weg zu Gott verrammelt, ohne Väterlichkeit scheint Gott, der mit dem Vaternamen angeredet sein möchte, nicht mit Wohlgefallen auf eine Welt herabzuschauen, auf der er vergebens Ausschau hält nach seinen Abbildern, die sich an Rückerts Wort orientieren:

„Ein Vater soll zu Gott an jedem Tage beten:

„Laß mich dein Amt beim Kinde recht vertreten.“



„Die Geschichte der Vaterschaft in der Familie ist die Geschichte der Kultur. Etwas von der Grundlosigkeit der Gottesliebe muß in der Vaterliebe sein, und je höher und deutlicher das fühlbar wird, umso höher wird das Kind in ihr einen Widerschein der göttlichen Liebe erkennen“ (Kuckhoff).

Ist Väterlichkeit im ganzen Umfang der Seins- und Lebensordnung gesichert, so ist das ein gültiger Beweis, daß der natürliche und übernatürliche Bindungsorganismus auf der ganzen Linie in gottgefälliger Weise funktioniert. (1952)

des Instituts für Konfliktforschung in Maria Laach. Diebstahl nehmen, wie auf diesem Symposium bekannt wurde, unter den von Kindern begangenen Delikten mit 77 Prozent die Spitze ein, gefolgt von Sachbeschädigung mit 17 Prozent und Brandstiftung mit 6 Prozent. Im ganzen soll die Kinderkriminalität nach den Angaben des Bundeskriminalamtes in Westbaden seit 1900 konstant geblieben, also nicht angestiegen sein. In den Jahren vorher dagegen war ein erheblicher Anstieg zu verzeichnen, nämlich von 7600 der Polizei gemeldeten Fällen im Jahre 1907 bis zu 70000 Fällen im Jahre 1909. Wie Ziegler weiter mitteilen konnte, stellen unter den kindlichen Straftätern Kinder aus sozial weniger begüterten Schichten zwar noch immer die größere Anzahl, doch nimmt der Anteil der Kinder aus ausgesprochen gutemittelten Häusern deutlich zu.

Die Statistik des Bundeskriminalamtes wurde allerdings von Experten auf dem Symposium mit großer Skepsis aufgenommen. Sie sprachen statt dessen von einer „alarmierenden Entwicklung“ und von einem „schonungsvollen Unglück“, in das das deutsche Volk blindlings tapen werde, wenn die gegenwärtigen Trends fortbauerten.

Wo liegen die Ursachen für die weitverbreitete Kinderkriminalität? Ziegler zitierte vor allem die Diagnose der bekannten Psychologin Christa Maves (Autorin von „Die Schuld des unsrer Kinder“, „Manipulative Mitleidslosigkeit“, „Die Bibel antwortet in Bildern“, u. a.). Nach ihrer Auffassung muß man die Ursachen besonders „in der denaturierten Lebenshaltung in einer hochtechnisierten Welt“ sehen; viele Kinder müßten seelisch verhungern und gerieten dadurch ins Fahrwasser destruktiver Tendenzen. Im einzelnen wies Frau Maves auf folgende Fakten hin: Mütter bleiben in den ersten prägenden Lebensjahren ihrer Neugeborenen oft nicht zu Hause, sondern gehen bald wieder arbeiten; Mütter stillen zu kurze Zeit oder überhaupt nicht und überlassen es den Großeltern, die Kinder mit Ersatzpersonen großzupflegen. Die Bezugspersonen wechseln zu häufig, was auf Kosten der seelischen Stabilität bei den Kindern geht, die eine Person brauchen, die ständig für sie da ist und an die sie sich binden können. Zur Besserung

## Zur Situation von Kindern und Jugendlichen

1.  
„Warum gehen Kinder stehlen?“ Unter diesem Titel berichtete Hasso Ziegler im Rheinischen Merkur vom 7. Februar 1975 über ein Symposium des Instituts für Konfliktforschung in Maria Laach. Diebstähle nehmen, wie auf diesem Symposium bekannt wurde, unter den von Kindern begangenen Delikten mit 77 Prozent die Spitze ein, gefolgt von Sachbeschädigung mit 13 Prozent und Brandstiftung mit 6 Prozent. Im ganzen soll die Kinderkriminalität nach den Angaben des Bundeskriminalamtes in Wiesbaden seit 1969 konstant geblieben, also nicht angestiegen sein. In den Jahren vorher dagegen war ein erheblicher Anstieg zu verzeichnen, nämlich von 36 000 der Polizei gemeldeten Fällen im Jahre 1955 bis zu 70 000 Fällen im Jahre 1970. Wie Ziegler weiter mitteilen konnte, stellen unter den kindlichen Straftätern Kinder aus sozial weniger begüterten Schichten zwar noch immer die größere Anzahl, doch nimmt der Anteil der Kinder aus ausgesprochen gutsituierten Häusern deutlich zu.

Die Statistik des Bundeskriminalamtes wurde allerdings von Experten auf dem Symposium mit großer Skepsis aufgenommen. Sie sprachen statt dessen von einer „alarmierenden Entwicklung“ und von einem „wahnsinnigen Unglück“, in das das deutsche Volk blindlings tappen werde, wenn die gegenwärtigen Trends fortdauernten.

Wo liegen die Ursachen für die weitverbreitete Kinderkriminalität? Ziegler zitierte vor allem die Diagnose der bekannten Psychagogin Christa Meves (Autorin von „Die Schulnöte unserer Kinder“, „Manipulierte Maßlosigkeit“, „Die Bibel antwortet in Bildern“ u. a.). Nach ihrer Auffassung muß man die Ursachen besonders „in der denaturierten Lebenshaltung in einer hochtechnisierten Welt“ sehen; viele Kinder müßten seelisch verhungern und gerieten dadurch ins Fahrwasser destruktiver Tendenzen. Im einzelnen wies Frau Meves auf folgende Fakten hin: Mütter bleiben in den ersten prägenden Lebensjahren ihrer Neugeborenen oft nicht zu Hause, sondern gehen bald wieder arbeiten; Mütter stillen zu kurze Zeit oder überhaupt nicht und überlassen es den Großeltern, die Kinder mit Ersatzpräparaten großzupäppeln. Die Bezugspersonen wechseln zu häufig, was auf Kosten der seelischen Stabilität bei den Kindern geht, die eine Person brauchen, die ständig für sie da ist und an die sie sich binden können. Zur Besserung

dieser Situation schlug Frau Meves vor: Änderung der Pflegebedingungen auf den Wöchnerinnen-Stationen der Krankenhäuser, wo sehr oft nicht mehr richtig gestillt werde und wo man überdies die Babys von ihren Müttern trenne, was gerade in der ersten Zeit im Leben eines Kindes unabsehbare Schäden setzen könne. Ferner: Die Diffamierung der Nur-Hausfrauen müsse endlich ein Ende finden, und die Mütter sollten sich statt dessen wieder Zeit nehmen für das Großziehen ihrer Kinder anstatt so schnell wie möglich in den Beruf zurückzugehen. Je mehr Mütter arbeiteten, desto mehr neurotische Verwahrlosung werde es bei den Kindern geben und desto mehr gerieten sie auf die schiefe Bahn.

## 2.

Ein Schlaglicht auf die Situation der heranwachsenden Jugend wirft eine Erhebung unter der Schülerschaft der Hansestadt Hamburg, die im Auftrag der Behörden 1971 und 1973 über den Rauschmittelgebrauch bei Hamburger Schülern von dem Diplom-Psychologen Michael Jasinsky durchgeführt wurde. Regina Rusch stellte die Ergebnisse der Erhebung, soweit sie den Alkoholgebrauch unter den Schülern betreffen, in der Wochenzeitung „Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt“ vom 1. Dezember 1974 vor. Danach waren von den zirka 100 000 Schülern Hamburgs 3 000 starke Trinker, während ein Viertel, 25 000 also, als Trinker eingestuft werden mußten. „Trinker“ ist hier allerdings nicht mit Alkoholiker im üblichen Sinne gleichzusetzen, sondern bedeutet Schüler und Schülerinnen, die innerhalb von zwei Monaten vor dem Befragungstermin wenigstens einmal betrunken gewesen waren. „Starke Trinker“ waren im gleichen Zeitraum mehr als fünfmal betrunken.

Besonders informativ in der Untersuchung Jasinskys ist der Vergleich der Ergebnisse von 1971 und 1973. Er erbrachte zunächst einige günstige Daten: „Zwischen der ersten und der zweiten Untersuchung nahm der Anteil der ‚Trinker‘ um neun Prozent ab. Bei einigen Altersgruppen und Schultypen sogar noch viel stärker, so zum Beispiel im Bereich der berufsbildenden Schulen um fast 15 Prozent, bei den Hauptschulen um fast 14 Prozent und den Realschulen um acht Prozent. Die 15jährigen senkten ihren ‚Trinker‘-Anteil um 24,4 Prozent, die bis zu 14jährigen um 23,6 Prozent. Doch diesen Zahlen,“ so heißt es dann weiter, „stehen Daten gegenüber, die alle negativen Erwartungen übertreffen. So stieg der Anteil der ‚Trinker‘ bei den 16jährigen (männlich) um 34,5 Prozent. Fast jeder zweite Schüler dieser Alters- und Schulgruppe ist also ein ‚Trinker‘. Auch unter den 16jährigen Mädchen an berufsbildenden Schulen stieg der ‚Trinker‘-Anteil von

1971 bis 1973 um über 35 Prozent. Der Griff zur Flasche geschieht in immer jüngeren Jahren. Und er geschieht beim einzelnen immer häufiger: Die Zahl der ‚starken Trinker‘, des sogenannten harten Kerns, wächst schneller als die der Gelegenheitstrinker. In Hamburg gab es 1973 um 600 Prozent mehr ‚starke Trinker‘ bei den 14jährigen männlichen Hauptschülern als 1971. Bei den 15jährigen Realschülern stieg der Anteil um 104 Prozent. Insgesamt verdreifachte sich die Zahl der ‚starken Trinker‘...“

Auch hier stellt sich, wie im Falle der Kinderkriminalität, die Frage nach den Ursachen für die Zunahme des Alkoholgenusses unter den Jugendlichen. Jasinsky weist auf folgende Fakten hin:

1. Die allgemeine Zunahme des Alkoholkonsums in den letzten zwanzig Jahren. „Ein Beispiel: Flossen noch 1950 etwa 38 Liter Bier pro Jahr durch jede deutsche Kehle, so kippte ein durstiger Bundesbürger 1972 mehr als 145 Liter des Gerstensaftes.“
2. Die Reklame durch Anzeigen und Riesenplakate verlockt zu immer mehr und immer neuen Alkoholerlebnissen. „Hier liegt das größte Problem.“
3. Alkohol fungiert immer mehr als primäres Rauschmittel; er ist im Unterschied zu Haschisch und anderen Mitteln „eine gesellschaftlich akzeptierte Droge“.
4. Die Zunahme des Zigarettenverbrauchs. Zwischen Rauchen und Trinken besteht ein enger Zusammenhang. „Starke Raucher mit einem Verbrauch von mehr als zehn Zigaretten pro Tag gehören meist auch zur Kategorie der starken Trinker.“
5. Schlechte Beziehungen zu Elternhaus und Schule.

Außerdem macht Jasinsky auf die Tatsache aufmerksam, daß ein beträchtliches Hindernis für den Kampf gegen den Mißbrauch des Alkohols darin gesehen werden müsse, daß der Staat alljährlich aus dem Verkauf von Tabak und Alkohol rund 12,5 Milliarden Mark Steuern kassiert. Dagegen stehen der deutschen Hauptstelle gegen Suchtgefahren für jeden Alkoholkranken pro Jahr nur dreißig Pfennig zur Verfügung.

Beide Wochenzeitungen, sowohl der Rheinische Merkur als auch das Deutsche Allgemeine Sonntagsblatt, berichteten im gleichen Zeitraum von zwei Umfragen, die über den religiösen Wortschatz und sein Verständnis unter

Grundschülern und Gymnasiasten durchgeführt wurden. Die Umfrage unter den — ausschließlich evangelischen — Grundschülern wurde von dem evangelischen Theologieprofessor Friedrich Hahn im Odenwald und in Gießen veranstaltet, die Umfrage unter den Gymnasiasten in Leverkusen. Professor Hahn faßte seine Ergebnisse in einer Studie zusammen. Ihr zufolge waren für die Grundschüler Worte wie Gott, Kirche oder Christus Fremdwörter, mit denen sie überhaupt nichts anfangen konnten. Nur die wenigsten hatten die genannten Worte schon gehört, eine Vorstellung darüber besaßen sie nicht. Einige der Kinder konnten immerhin sagen, daß die Kirche ein Haus sei, in dem der liebe Gott wohne. Ein Großteil wußte nicht einmal, daß es sich bei der Kirche um ein Haus oder Gebäude handelt. Kinder aus der Arbeiterklasse und aus sozial gehobenen Schichten unterschieden sich in ihren Antworten nicht. Wohl waren Unterschiede zwischen Kindern aus städtischen und ländlichen Gegenden festzustellen.

Besser scheinen — verständlicherweise! — die Ergebnisse unter den Gymnasiasten von Leverkusen ausgefallen zu sein. 70 Prozent der Befragten kannten z. B. das Wort „Gott“ im religiösen Sinne als „Vater und Schöpfer der Welt“. Nahezu 100 Prozent verstanden unter Kirche „einen Gottesdienst“, „ein gottesdienstliches Gebäude“ oder „die Gemeinschaft der Gläubigen“ und das „Volk Gottes“. 76 Prozent verbanden mit dem Wort „Christus“ die Vorstellung vom „Sohn Gottes“ und „Erlöser der Welt“. Selbst der Inhalt des Wortes „Dreifaltigkeit“ war 72 Prozent der Befragten bekannt. Doch zeigte die Leverkusener Umfrage auch, daß die religiöse Sprache einem Prozeß der Verweltlichung ausgesetzt ist. 86 Prozent der Befragten deuteten „Gnade“ als „letzte Möglichkeit eines Verurteilten“ oder „Strafnachlaß“. Für 55,2 Prozent war „ewiges Leben“ ein „Wunschtrum“, eine „Illusion“, und 52,1 Prozent sahen in der Hölle nicht die endgültige Trennung von Gott, sondern eine „große Qual“ oder einen „Kriegsschrecken“.

Die bei seiner Untersuchung ermittelten Phänomene hängen nach Professor Hahn „mit der primären Sozialisation der Kinder zusammen, mit jenen Erfahrungen also, die sie im Elternhaus machen“. Sehr viele Eltern vermeiden einerseits jedes religiöse Gespräch in der Familie, üben jedoch andererseits massive Kritik an allem, was mit der Kirche zu tun hat, oder verweisen auf die „Spezialisten für das Jenseits“ in Schule und Kirche. „Die Kinder wurden in den meisten Familien völlig verunsichert.“ Besonders gravierend sind die religiösen Leerräume in den Familien der Großstädte.

Auch die Auswertung der Leverkusener Befragung ergab: „Deutlich zeigt sich ein Rückgang des religiösen Wortschatzes bei abnehmender Praxis des Gebetes oder des religiösen Gesprächs in den Familien.“ Ferner stellt in dieser Hinsicht der sonntägliche Kirchenbesuch einen höchst wirksamen Faktor dar: „Für die Befragten, die nie sonntags den Gottesdienst besuchen, bleibt religiöse Eindeutigkeit fast nur für Wörter zur Bezeichnung äußerlich greifbarer kirchlicher Institutionen, wie z. B. ‚Kirche‘ und ‚Bischof‘, erhalten.“ Schließlich muß auch der Rückgang der Präsenz, des wirksamen Redens und Handelns der Kirche in der Öffentlichkeit als Grund für die festgestellten Tatsachen namhaft gemacht werden.

Die Kirche ein Haus sein, das es sich bei der Kirche um ein Haus oder Gebäude handelt nicht einmal, das es sich bei der Kirche um ein Haus oder Gebäude handelt. Die Kinder aus der Arbeitshaus und aus sozial geborenen Schichten unterscheiden sich in ihren Antworten nicht. Wohl waren Unterschiede zwischen Kindern vorstädtischen und ländlichen Gemeinden festzustellen.

Leser können - vorläufigermaßen - die Ergebnisse nicht den Gegenständen von Lesern ausstellen zu sein. Im Bereich der Befragten konnten z. B. die Wort „Gott“ im religiösen Sinne als „Vater und Schöpfer der Welt“, „Herr der Welt“ verstanden unter Kirche, wenn Gottesdienst, „ein Gottesdienstliches Gebäude“ oder „die Gemeinschaft der Gläubigen“ und das „Volk Gottes“, so „Volk Gottes“ mit dem Wort „Christus“ die „Vorteilung von „Sohn Gottes“ und „Leib der Welt“. Selbst der Inhalt des Wortes „Dienlichkeit“ war für Prozent der Befragten bekannt. Doch zeigte die Beobachtungsergebnisse, daß die religiöse Sprache einem Prozess der Verwässerung ausgesetzt ist. So Prozent der Befragten dachten „Gnade“ als „letzte Möglichkeit eines Verzeihen“ oder „Straflosigkeit“. Für 70 Prozent war „ewiges Leben“ ein „Wunsch“, eine „Hoffnung“, und 70 Prozent sahen in der Hölle nicht die endgültige Trennung von Gott, sondern eine „große Qual“, oder einen „Kriegszustand“.

Die bei einer Erhebung ermittelte Prävalenz hängen nach Prozent haben. Auf der anderen Seite der Sozialisation der Kinder zusammen mit ihren Beziehungen aber die sie im Elternhaus machen, daß viele Eltern von einem einseitigen, jedoch religiösen Gespräch in der Familie hören jedoch unvollständige massive Kritik an allem, was mit der Kirche zu tun hat, oder verweisen auf die „Spezialisten für das Thema“, in Schule und Kirche. Die Kinder werden in den meisten Familien völlig „entwöhnt“, besonders dann, wenn sie die religiösen Lehren in den Familien der Großfamilie.

## Buchbesprechungen

HANS KÜNG, der bekannte Schweizer, in Tübingen lehrende Theologe, hat im Herbst 1974 zur Frankfurter Buchmesse ein neues Werk herausgebracht. Sein Titel: Christ sein. In dem umfangreichen Opus von 594 Seiten Text will Küng auf zwei bedeutsame Fragen Antwort geben: Warum soll man Christ sein? Was bedeutet Christ sein? Beide Fragen will Küng im Rahmen der heutigen Situation des Christen und des Christentums verstanden wissen; deshalb können sie, auf diese Situation angewandt, lauten: Warum soll man heute noch Christ sein? Und: Was bedeutet heute Christ sein? Die Antwort Küngs auf die erste Frage heißt: „Um wahrhaft Mensch zu sein.“ Die auf die zweite: „In der Nachfolge Jesu Christi wahrhaft menschlich leben, handeln, leiden und sterben ... , gehalten von Gott und hilfreich den Menschen.“

Das „wahrhaft Mensch sein“, „wahrhaft menschlich leben“ ist für Hans Küng das entscheidende Problem und damit die entscheidende Aufgabe unserer Zeit. Hierzu vermag das Christentum einen Beitrag zu leisten wie keine andere geistig-religiöse Bewegung sonst in der Welt. Küng würdigt durchaus und eingehend den tief humanen Gehalt, der in den anderen großen Weltreligionen liegt: im Islam, Hinduismus, Buddhismus. Er gibt sich Rechenschaft über die humanen Motive, die in modernen Phänomenen wie der Technik, dem Säkularismus, dem Marxismus am Werke sind. Er ist aber bei aller Anerkennung, die er ihnen zuteilwerden läßt, überzeugt, daß die Rolle des Christentums für die fällige und volle Humanisierung des Menschen und seiner Welt einzigartig und unersetzlich ist. Diese Überzeugung gründet in der Einzigartigkeit der Gestalt Christi.

Der Zeichnung dieser Gestalt, ihrer Bedeutung und Wirksamkeit ist darum auch der weitaus größte Teil des Buches gewidmet: fast 400 von den 594 Seiten. Aus der Gesamtintention des Buches heraus ist es verständlich, daß Küng sich vor allem dem Menschen Jesus von Nazareth zuwendet. Sein wirkliches, originales Bild sucht er aus dem Neuen Testament zu erarbei-

ten, um in ihm den vollen und wahren Menschen, in dem das von Gott gewollte Menschsein aufleuchtet, sichtbar zu machen. Das Ergebnis seiner Bemühungen kann zusammenfassend mit Küngs eigenen Begriffen so gekennzeichnet werden: Jesus ist der von Ewigkeit her erwählte, bevollmächtigte Sachwalter Gottes unter den Menschen und für die Menschen, der in seinem Leben und Sterben zum von Gott bestätigten Maß-Gebenden, zum Grund-Modell für alles menschliche Leben und Handeln wird.

Ein Doppeltes wird man Küng im Blick auf dieses Ergebnis bescheinigen: 1. Es kommt darin ein wichtiger überzeitlicher Aspekt an der Gestalt Jesu zum Ausdruck. 2. Küng hebt darin tatsächlich die besondere Bedeutung Jesu für unsere Zeit ins Licht und macht seine Gestalt dem heutigen Menschen in kongenialer Weise zugänglich.

So könnte man über das neue Küng'sche Buch voll des Lobes und glücklich sein, wenn man bei seiner Lektüre nicht, ob man will oder nicht, zu der Feststellung geführt würde, daß sein Autor nicht nur den Menschen an Jesus von Nazareth betont — was heute durchaus angesichts einer früher einseitigen Sicht Jesu als Gott angebracht ist; s. unsern Beitrag „Geboren aus Maria, der Jungfrau“ in dieser Zschr. Oktober 1972, S. 147-161 —, sondern aus Jesus einen bloßen Menschen macht. Indes wollen wir genau sein: Nach Küng ist Jesus „nicht ein bloßer Mensch, sondern der wahre Mensch“; er ist „voll und ganz Mensch“ (S. 440). Außerdem läßt Küng Jesus durchaus „wahrhaft Gott“ und „Gottes Sohn“ sein: Er ist Gottes Sohn, „weil er von Anfang an, von Ewigkeit her als Sohn erwählt und bestimmt ist“ (S. 447). Er ist „wahrhaft Gott“, weil in Jesus „für die Glaubenden der menschenfreundliche Gott selber nahe war, gesprochen hat, gehandelt hat, endgültig sich offenbart hat“ (S. 440). Die Nachdrücklichkeit, mit der diese Aussagen vorgetragen werden, kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß Jesus nicht in einem metaphysischen, essentiellen und substantiellen Sinne als Gottessohn und

wahrer Gott verstanden wird. Das zeigt sich besonders deutlich in Küngs Auffassung von zwei Punkten des Glaubensbekenntnisses über Jesus: von seiner ewigen Präexistenz als Wort Gottes und Sohn des Vaters und von seiner jungfräulichen Empfängnis und Geburt.

Wiederum wollen wir genau sein: Küng kennt sehr wohl eine Präexistenz, oder besser: er kennt „Präexistenzvorstellungen“ der frühen Kirche, deren eigentlich gemeinter Kern auch für den heutigen Christen akzeptabel sein kann. In diesen Präexistenzvorstellungen „soll bildhaft zum Ausdruck gebracht werden, daß die Beziehung zwischen Gott und Jesus nicht erst nachträglich und gleichsam zufällig entstanden ist, sondern von vornherein gegeben und in Gott selbst grundgelegt ist“ (S. 437). „Die mythischen Vorstellungen der damaligen Zeit“ indessen „von einer vorzeitig-jenseitigen himmlischen Existenz eines von Gott abgeleiteten Wesens, von einer ‚Göttergeschichte‘ zwischen zwei (oder gar drei) Gottwesen, können nicht mehr die unseren sein“ (S. 436). Küng hat auch keine Schwierigkeit, das „Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine“ zu sprechen. Nur können jungfräuliche Empfängnis und Geburt Jesu „nicht als historisch-biologisches Ereignis verstanden werden“, sie sind zu verstehen als „theologische (ätiologische) Legende“, „als zumindest damals sinnträchtiges Symbol“ dafür, „daß mit Jesus ... von Gott her ein wahrhaft neuer Anfang gemacht worden ist, daß Ursprung und Bedeutung seiner Person und seines Geschicks letztlich nicht aus dem innerweltlichen Geschichtsablauf, sondern aus dem Handeln Gottes in ihm zu verstehen sind“ (S. 446/47). Mit diesen Positionen stimmt überein, daß Jesus nicht eine göttliche, sondern eine menschliche Person ist: Nicht ein auf Zeit menschlich verkleidetes Himmelswesen (S. 276), vielmehr ein Mensch, in dem Gott am Werke ist (S. 375) und der schließlich durch seinen Kreuzestod und seine Auferstehung in Gottes Leben eingegangen und von ihm bestätigt ist (S. 535).

Läßt man diese christologischen Aussagen Küngs auf sich wirken, so meldet sich ganz selbstverständlich die Frage zu Wort, wie er zu ihnen kommt, und ferner die Frage, ob ihm nicht ihr Unterschied zu Lehre und Lehrtradition der Kirche vor Augen steht, insbesondere zu den Entscheidungen der Konzilien von Ephesus 431 und von Chalcedon 451.

Bei der Beantwortung der ersten Frage ist zu sagen, daß Küng einerseits für die, wie er meint, gültigen und unumgänglichen Resultate der modernen exegetischen Forschung, vor allem der historisch-kritischen Methode und der Entmythologisierung in hohem Maße offen ist, andererseits aber seine Argumentationen in weitgehender Unabhängigkeit von der kirchlichen Tradition, vom kirchlichen Lehramt und vom Glaubensbewußtsein der Kirche, wie es sich z. B. neuestenens im II. Vatikanischen Konzil spiegelt, vollzieht. — Was die Konzilien betrifft, so versteht Küng ihre Entscheidungen als „Deutungsversuche“ der einen konkreten Wahrheit des Christentums, die Jesus Christus selber ist (S. 401). Bei den Konzilien wie bei der Theologie, die hinter den Konzilien steht, handelt es sich „um eine fortgesetzte Übersetzungsarbeit“ (S. 123). Solche „Deutungsversuche“ und „Übersetzungsarbeit“ haben innerhalb des Horizonts einer bestimmten geistgeschichtlichen Epoche ihr Recht und ihre Bedeutung, liefern aber, wie etwa im Falle der Zwei-Naturen-Lehre des Konzils von Chalcedon, darüber hinaus nur „Leitlinien“ — wenn auch „bedeutsame“ — für die künftige Diskussion und Interpretation, mehr besagen sie nicht.

Wie man sich als gläubiger Christ der Christologie Küngs gegenüber vernünftig und verantwortungsbewußt verhalten kann, davon ist in dieser Nummer unserer Zeitschrift an anderer Stelle die Rede (s. oben S. 51 ff.). Hier möchten wir abschließend resümieren: Es ist jeder christlichen Generation aufgegeben, sich über die Möglichkeit der Verwirklichung des Christseins in ihrer Zeit neu klarzuwerden. Dementsprechend ist es auch notwendig, die Gestalt Jesu Christi gleichsam neu zu entdecken und lebendig vor Augen zu bringen. Daß dies immer mit einer bestimmten Akzentuierung geschieht, ist selbstverständlich und berechtigt. Nur darf die Akzentuierung nicht so weit getrieben werden, daß wesentliche Konturen und Komponenten der Gestalt Jesu Christi verlorengehen.

Küng, Hans: *Christ sein*. München-Zürich 1974: Verlag R. Piper & Co., Ln., 676 S., DM 38,00.

E. Monnerjahn



DAS 2. VATIKANISCHE KONZIL hat, wie man mit Recht sagt, den Priester (anders als das Bischofsamt) etwas „stiefväterlich“ behandelt und ihn theologisch und ekklesiologisch weithin unterbestimmt gelassen, was nicht zuletzt ein Grund mit dafür sein mag, daß sich die Vertreter der „unteren Ebene“ des Kirchenamtes „ortlos“ in der gegenwärtigen Kirche und Gesellschaft finden.

Die Untersuchung zum Ursprung und zur Gestalt des Presbyterats in den ersten zwei Jahrhunderten, die Robert Zollitsch vorgenommen hat und die nun unter dem Titel „Amt und Funktion des Priesters“ als 97. Band der „Freiburger theologischen Studien“ erschienen ist, will nicht anhand der historisch-theologischen Forschung die heutigen Fragen nach dem Selbstverständnis des Priesters beantworten, aber in der „Untersuchung und Darstellung der frühen Geschichte des Presbyterats einen sachlichen Ausgangspunkt und so auch eine Hilfe“ (S. 13) zu der anhängigen Identität des Priesters mit „sich selbst“ bieten.

Die Arbeit setzt an bei den Wurzeln der beiden grundlegenden christlichen Gemeindeämter: bei der judenchristlichen des Presbyterats und der heidenchristlichen des Episkopats. Von der Denkweise der systematischen Theologie bestimmt, geht die Untersuchung den Gang von den für das Presbyteramt relevanten neutestamentlichen Schriften über die apostolischen Väter und frühen christlichen Schriftsteller bis hin zu Hippolyt von Rom. Dabei werden Zusammenhänge und Entwicklungslinien deutlich, in denen aufscheint, „wie Amt und Funktion der Presbyter sich vielgestaltig entfaltet und der späteren, zugleich festen und flexiblen Form entgegenwachsen“ (S. 13).

Im Ergebnis weist die Arbeit, die sich auch für den nicht primär wissenschaftlichen Interessierten mit Gewinn durcharbeiten läßt, hin auf zwei Grundaspekte des Presbyterates in der Kirche (wobei der Verfasser mit Grund in der Sache dem Begriff des Presbyters den Vorzug gibt, der die Genese des „Priester“-Amtes treffender kennzeichnet als der gewöhnlich primär sazerdotal-kultisch verstandene Begriff des „Priesters“): auf die Einheit im Presbyterium und die Kollegialität im

Handeln mit dem Bischof einerseits, und auf die grundsätzliche Verfügbarkeit des Priesteramtes „nach Bedarf“ der Kirche andererseits, wobei sich unter Beachtung einiger bleibend bestimmender Faktoren des Presbyterats (Amtscharakter, Integration der wichtigen kirchlichen Funktionen in das Presbyteramt, kollegialer Charakter, Nachordnung zum Episkopat, Verständnis als „geistliches“ Amt) eine weitestgehende flexible Ausgestaltungsmöglichkeit dieses Amtes ergibt. Die Aufteilung des Kirchenamtes und die Zuweisung der Funktionen erweist sich als „vielfältig variabel“ (S. 287), sowohl was das Verhältnis von Episkopat und Presbyterat betrifft, wie auch die jeweilige geschichtlich bedingte Verteilung der Vollmachten und Aufgaben. Die Formel für diese Verbindung von „durchgehaltenen Konstanten“ (S. 285) und „großer innerer und äußerer Wandlungsmöglichkeit“ (ebd) spricht darum treffend von „Kontinuität und Flexibilität des Presbyterates“ (ebd).

Bei der Suche nach dem Bild des Priesters von morgen, der seinen „Abschied von Hochwürden“ (Josef Othmar Zöllner) genommen hat, dürfte dieser Rekurs auf die erste Zeit der Kirche nicht nur von theologisch-geschichtlichem Interesse sein. Für die, die es angeht (und das sind die „Hirten“ vor der gewandelten Gesellschaft und vor dem Priestermangel, das sind die „Betroffenen“ in ihrem Rollenkonflikt, das ist die „Herde“, die alleingelassene) ergibt sich daraus der Imperativ, sich auf die Suche zu machen. „In der Besinnung auf das Bleibende und Wandelbare innerhalb des einen Amtes können auch heute in Treue zur kirchlichen Tradition neue konkrete Formen gefunden werden. Dabei kann gerade der Blick auf den Anfang in vielfacher Weise hilfreich sein.“ (S. 287 f.). Man sollte diesen Blick tun, es aber nicht dabei bewenden lassen.

Robert Zollitsch, *Amt und Funktion des Priesters, Eine Untersuchung zum Ursprung und zur Gestalt des Presbyterats in den ersten zwei Jahrhunderten, Freiburger theologische Studien, Band 97, Freiburg-Basel-Wien 1974, 310 S., 48,- DM.*

Karl-Heinz Mengedodt

DIE LEBENSBECHREIBUNG ADOLF Hitlers von Joachim C. Fest, einstmals Moderator des politischen Fernsehmagazins „Panorama“ und heute Mitherausgeber der „Frankfurter Allgemeinen“, umfaßt mit Inhaltsverzeichnis und Anmerkungen nicht weniger als 1190 Seiten. Sie erschien sofort in mehreren Sprachen und in mehreren Ländern: in Deutschland, Frankreich, England, USA und Japan. Die deutsche Ausgabe erlebte in rascher Folge bereits im ersten Vierteljahr nach ihrem Erscheinen drei Auflagen. Schon diesen wenigen Angaben ist zu entnehmen, daß das Buch mit einem großen Anspruch geschrieben wurde und daß es sein Publikum fand. Tatsächlich wollte der Verfasser, auch wenn er dies nicht ausdrücklich sagt, nach den ungezählten Veröffentlichungen, die in den letzten Jahrzehnten über den deutschen Diktator herausgekommen sind, so etwas wie die für unsere Generation gültige Hitler-Biographie schreiben. Entsprechend ist die ganze Auflage des Buches, entsprechend die Gedankenführung, entsprechend die sprachliche Gestalt.

Hitler ist nach Fest eine Figur, wie es in der uns bekannten Geschichte keine andere gibt, und das bedeutet: Er ist ohne Vergleich. Er hat den Lauf der Geschichte in einer unglaublichen Weise beschleunigt und den Zustand der Welt wie sonst keiner bisher verändert. Während eines Jahrzehnts war er das Bewegungszentrum der Welt schlechthin.

Was aber war es, das ihn zu alledem befähigte? Welche Kraft trug den Sohn eines untergeordneten österreichischen Zollbeamten und gescheiterten Kunstschüler zu solchem Gipfel hinauf? Wie kann man das Phänomen Hitler erklären?

Die erste Antwort, die Fest hierauf gibt, lautet: Er war das alles und bewirkte das alles als „Integrationsfigur“, als „Vereinigungspunkt“ der Emotionen, Ressentiments, Ängste, Sehnsüchte und Interessen seiner Zeit und ihrer Menschen. Das aber bedeutet: Hitler war im Grunde kein Ausnahmemensch. Nicht, wie man oft angeführt hat, die „dämonischen“, sondern

die „exemplarischen, gleichsam normalen Eigenschaften“ waren es, die seinen Weg und Aufstieg ermöglichten. Die tiefe Übereinstimmung mit Geist und Tendenz der Epoche stellt Hitlers Geheimnis dar.

Damit wird erkennbar, daß Fest zur Lösung des Phänomens Hitler eine innerweltliche, epochale Erklärung anbietet. Reicht eine derartige Erklärung hin? Nun, sie genügt auch Joachim Fest nicht ganz. Hitler muß mehr als Produkt und Ausdruck seiner Zeit gewesen sein. Worin ist dieses „Mehr“ zu sehen? Fest beschreibt es dadurch, daß er sagt, Hitler habe dem Zeitgeschehen seine besondere Richtung, Ausdehnung und Radikalität verliehen. Im Unterschied zu seinen kommunistischen Gegnern war er dabei allerdings nicht von einer Zukunftsvorstellung, einer „Vision“ geleitet. Hitler war nach Fest überhaupt weniger eine „Vision“, ein „Programm“ eigen als eine „Kraft“, ein „Wille“: Er war „ein ungeheurer, alle Maßstäbe sprengender Energieausbruch“, „eine einzige Entfaltung ungeheurer Energie“.

Woher kam diese Energie? Von welcher Art war sie? Warum wirkte sie sich so aus, wie die Welt es erlebt hat? Auf diese Fragen erhält man indes keine Auskunft. Wohl heißt es z. B. einmal: „Er kam nicht nur aus dem Nichts, er dachte auch aus dem Nichts“; oder: „Er war seinem Wesen nach auf Zerstörung angelegt.“ Doch wird diese, wie uns scheint, zentrale Feststellung zur Person Hitlers nicht weiter ausgefaltet und kommt in der Biographie nicht zum Tragen. Darin tritt eine entscheidende Schwäche des Buches hervor: die Außerachtlassung metaphysischer Kategorien, ohne die das Phänomen Hitler nicht einigermaßen gültig ausgelotet und dargestellt werden kann. Daher mangelt es dem Buche an dem nötigen Tiefgang, und die Gestalt Hitlers gewinnt trotz aller Bemühungen des Autors kein rechtes Profil.

*Fest, Joachim C., Hitler — Eine Biographie, Berlin 1973: Propyläen-Verlag, Ltn., 1190 S., DM 38,—.*

E. Monnerjahn