

K 3412 F

# REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

**Aus dem Inhalt:**

Jaime Fernandez  
Erziehung im Dienste der Gnade

Herta Schlosser  
Der Mensch im Marxismus  
und in der  
Schönstattbewegung

M. Evamaris Humperdinck  
Hildebrand und Hadubrand

Joseph Kentenich (†)  
„Neues Zeilenufer“  
und marianische Modalität

Blick in die Zeit

Buchbesprechungen

5. Jahrgang

Heft 4

Oktober 1970

## Inhalt:

Jaime Fernandez	
<b>Erziehung im Dienste der Gnade</b>	<b>145</b>
Herta Schlosser	
<b>Der Mensch im Marxismus und in der Schönstattbewegung</b>	<b>159</b>
M. Evamaris Humperdinck	
<b>Hildebrand und Hadubrand</b>	<b>168</b>
Joseph Kentenich (†)	
<b>„Neues Zeiteufer“ und marianische Modalität</b>	<b>180</b>
<b>Blick in die Zeit</b>	<b>185</b>
<b>Buchbesprechungen</b>	<b>189</b>

REGNUM · Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

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

Schriftleitung: Dr. Engelbert Monnerjahn

Anschrift der Schriftleitung: 5414 Vallendar-Schönstatt, Höhrer Straße 91.

Verlag: ORBIS Wort und Bild GmbH., 44 Münster, Postfach 1064, Telefon 4 02 17

Herstellung: Cramer, Greven

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 13,20 zzgl. Porto. Preis des Einzelheftes DM 4,—

# Erziehung im Dienste der Gnade\*

Von Jaime Fernandez

Bei ihrem Bemühen um Erneuerung ist die Kirche darangegangen, sich auf ihre Wahrheit hin zu überprüfen. Sie ist bestrebt, so klar wie möglich das Zeugnis abzulegen, das ihr anvertraut ist. Zweifellos muß man die in dieser Hinsicht vom II. Vatikanischen Konzil angeregte Arbeit, die Ideale zu klären, großartig nennen. Nach der Klärung des Idealbildes aber macht sich nun mit immer größerer Dringlichkeit die Notwendigkeit bemerkbar, ähnliche Klarheit über die Wege zu bekommen, wie das Ideal sich verwirklichen läßt. Die großen pastoralen Ideen reichen nicht aus, um auf unsere Unruhe, die nicht unbegründet ist, Antwort zu geben. Wir müssen in die Welt der Pädagogik und Aszetik eindringen. In ihr möchten wir die Antwort finden auf die Frage, die für unser religiöses Leben existentiell ist: Wie wir am entsprechendsten mit der göttlichen Gnade mitwirken können, um den Menschen und die Gemeinschaft zu formen, die das Zeichen, das die Kirche sein soll, in unserer Zeit transparent werden lassen.

Die Wege dazu wurden bisher wenig beschritten, weil sie in eine neue Zeit verweisen. Deshalb geschehen die ersten Schritte zögernd, und zwar in der Weise, daß wir einige Grenzen aufzeigen und bestimmte Begriffe zu klären versuchen.

Sich mit dem Bereich der geistlichen Erziehung einlassen, bedeutet, in einen Lebensbereich eindringen, der immer geheimnisvoll ist; es bedeutet, sich darum zu bemühen, seinen Rhythmus zu erlauschen; etwas von seinen Gesetzen kennenzulernen und seine Dynamik zu ertasten, um dadurch mitzuhelfen, ein Milieu für seine gesunde Entwicklung zu schaffen. Wenn hier auch die menschliche Wissenschaft zu genügen scheint, die sich auf die Beobachtung des Lebens stützt, so müssen wir trotzdem von vornherein ihre Begrenzung feststellen. Gott, der Schöpfer und Herr des Lebens, ist auch sein Lenker. Deshalb wäre es mehr als gewagt, in der religiösen Bildung einen rein wissenschaftlichen Maßstab anlegen zu wollen. Grundlegend scheint uns, die spirituelle Ansprechbarkeit zu wecken für den Ruf der Stimme Gottes, der unser Leben führen will. Insofern die Wissenschaft sich auf die sorgsame und ehrfürchtige Beobachtung der Wirklichkeit stützt und die Gesetze ergründet, die der Schöpfer ihr eingepreßt hat, ist sie offensichtlich eine Weise, Gott selbst zu hören. Deshalb ist sie eine notwendige, aber nicht die einzige Hilfe; denn Gott spricht auf vielfache Weise.

\* Der Originaltext dieses Beitrags erschien zuerst in „Testimonio“, der Zeitschrift für Ordensleute und Säkularinstitute in Chile.

In einer Erziehung durch und für Gnade ist Gott selbst offensichtlich der große Pädagoge. Der Urheber der menschlichen Natur kennt ihre Gesetze, die Triebfedern ihres Handelns, ihre Begrenzungen und Schwächen; er weiß, was nötig ist, sie zu ihrer Vollendung zu führen. Er zeigte seine großen pädagogischen Prinzipien bei der Führung Israels; er bestätigte sie in der Führung des von Christus losgekauften Volkes und er läßt sie auch von denen erfahren werden, die sich in einem authentischen Glaubensleben mit ihm einlassen. Gottes erzieherisches Handeln muß der selbstverständliche Orientierungspunkt sein für ein Urteil über das, was sich zu dieser Materie beitragen läßt. Unter diesem Blickwinkel wollen die folgenden Seiten gelesen werden; dabei gilt es im Auge zu behalten, daß letztlich der Heilige Geist es ist, der erzieht und führt.

### I. Das Heimweh nach dem Unendlichen

Wenn wir uns fragen, was Erziehung auf Gnade hin beabsichtigt, so lautet die Antwort, die wohl alles beinhaltet: Persönlichkeiten zu formen, die tief in Gott verwurzelt und vollständig seinem Volke verpflichtet sind.

Die Hindernisse, die sich dieser harten Arbeit in den Weg stellen, sind vielfältig, und man könnte den Eindruck haben, sie alle einzeln beantworten zu müssen. Das wäre jedoch eine Aufgabe ohne Ende. Wir wollen vielmehr einen anderen Ausgangspunkt für die Lösung unserer Aufgabe wählen, und zwar wollen wir bei dem ansetzen, was allgemein bei allen Menschen die Voraussetzung bildet, sie zu Gott zu führen. Wir glauben, daß der Mensch trotz aller möglichen und wirklichen Abweichungen von seinem Weg zu Gott einen Trieb aufweist, der ihn unermüdlich nach Dem suchen läßt, der sein Ursprung und sein Ziel ist. In dieser Tatsache scheint uns die Voraussetzung einer Pädagogik hin auf Gnade zu liegen. Nach Art einer These zusammengefaßt läßt sich dies wie folgt ausdrücken:

Das Herz eines jeden Menschen ist vom Heimweh nach dem Unendlichen erfüllt. Unter bestimmten Umständen konkretisiert dieses Heimweh sich als Hunger nach Gott und dem Göttlichen. Diese Sehnsucht der menschlichen Seele kann verdrängt oder irregeleitet, niemals aber ausgerottet werden.

1. Es gibt zwei große Gruppen von Ursachen, die eine Verdrängung der Sehnsucht nach dem Unendlichen bewirken können, so daß diese sich nicht zur Religiosität verdichtet. Die erste liegt im Bereich des Irrationalen und Unbewußten, die zweite im Bereich des Rationalen.

Die irrationalen Gründe führen uns in die Welt des Unbewußten. Hier stoßen wir auf die schmerzendsten Wunden des modernen Menschen. Es handelt sich um eine Welt, in welcher der Mensch heimgesucht wird von Frustrationen, unerfüllten Wünschen und Unzufriedenheit. Die Gnade baut auf der Natur auf und sieht nicht von ihr ab. Ist die Natur krank, so kann sie in der normalen Ordnung der Entwicklung zu einem Hindernis für die Gnade werden. Dies trifft heutzutage zu, weil die personalen Beziehungen nicht gesund sind. Wenn das Vater- und Muttererlebnis sehr unvollkommen war oder ganz fehlte, so

verliert der Mensch die natürliche Fähigkeit, eine gesunde Beziehung zu Gott zu gewinnen. Der moderne Mensch hat in fortschreitendem Maße die Anlage zur Kindlichkeit verloren und zwar auf Grund der Entstellung des Vaterbildes. Bedeutende Autoren haben diesen Verlust der Kindlichkeit als die größte Tragödie unserer Kultur bezeichnet. Begegnet der Mensch Gott, so überträgt er die Affekte, die er zu seinen Eltern hat, auf ihn. Weckt das Bild des Vaters ein gesundes Kindesgefühl, so wird die Begegnung mit Gott entsprechend dieser Voreinstellung ausfallen; wenn dagegen der Vater sich als gleichgültig, verantwortungslos oder grausam zeigte, so wird daraus ein Hindernis für das religiöse Leben. In diesem Falle stirbt das Heimweh nach dem Unendlichen nicht, es wird verdrängt und kann sich in einer Rebellion entladen. Ahnen wir nicht etwas von diesen tragischen Vorgängen in der gegenwärtigen Autoritätskrise und Gewalttätigkeit unserer Jugend?

Es gibt aber auch rationale Ursachen, die mit nicht geringerer Kraft eine Verdrängung der Sehnsucht nach dem Unendlichen bewirken. Einerseits ist hier an die Entstellung des Gottesbildes zu denken. Für die einen ist er ein Gott, der in der Hauptsache von Gerechtigkeit bestimmt wird, für andere ist er ein grausamer oder ferner und unzugänglicher Gott, und für viele bietet er sich als ein etwas schwachköpfiger Opa dar, der alles zuläßt und keinerlei Erziehung ausübt. In der Tat kann keines dieser Bilder genügen. und deshalb beschließen die Menschen, sie zu lassen, ohne daß dadurch die Sehnsucht nach Gott befriedigt wird. Andererseits hat man mit der Freiheit Mißbrauch getrieben und eine vergiftete Atmosphäre entstehen lassen. Wir leben heute in einem Milieu, das von Gottesflucht gekennzeichnet ist, mit ihren verschiedenen Spielarten des Atheismus und Säkularismus. Sein massives Produkt ist der praktische Atheismus oder Indifferentismus. Außerdem hat eine Weltsucht die Vergnügens- und Habgier verschärft, wodurch der Mensch sich selber in den Mittelpunkt stellt. Schließlich hat der starke Strom kollektivistischer Vermassung zu einer deutlichen Depersonalisierung und in vielen Fällen zu einer ausgesprochenen Dehumanisierung geführt. Der menschliche Wille, der in sich schwach ist, unterliegt endlich dieser außergewöhnlichen Spannung, wendet sich von seinem wahren Ziel ab und führt so eine wirkliche Verdrängung seiner Sehnsucht nach Hingabe an ein unendliches Sein herbei.

2. Das Heimweh nach dem Unendlichen kann in die Irre gehen, und zwar so, daß es sich fälschlich mit Ersatzgöttern zufriedengibt. Unsere Zeit hat in vielfältiger Weise Idole als Gottesersatz geschaffen. Bei einigen handelt es sich um nichts weiter als die Produkte der Vergnügenssucht oder des Ehrgeizes. Viele sind künstliche Gebilde, die dem Mangel der rechten Sicht menschlicher Werte entspringen. Jeden Tag kann man an dem täuschenden Himmel der Welt Künstler, Sportler oder Politiker aufsteigen sehen, die zu Idolen umgeformt worden sind. Mit gleicher Schnelligkeit sieht man sie allerdings auch verschwinden; doch in der Zwischenzeit halten sie die Aufmerksamkeit der Menschen vom wahren Gott fern. Die Werte verlieren ihren Platz in der rechten Ordnung und Teilwerte setzen sich absolut: Besitz, Macht, Fortschritt, Gerechtigkeit — die alle echte Werte sind,

solange sie in der Ordnung verbleiben, die aber außerhalb der Ordnung den Durst nach Gott irreführen und in betrügerischer Weise stillen.

Die so dargestellten Faktoren — der Mangel an gesunden, natürlichen Bindungen, die Entstellung des Gottesbildes, eine für die Freiheit schädliche Atmosphäre und die Schaffung von Ersatzgöttern — machen die Aufgabe, den Sinn für das Religiöse zu wecken, immer schwieriger. Wir können mit Grund sagen, daß die Fähigkeit zu einer lebendigen Aufnahme des Glaubens schwach geworden ist und damit die Möglichkeit einer persönlichen Begegnung mit Gott. Solange man diese Fähigkeit nicht zurückgewinnt, ist es nicht möglich, auf sicherem Wege zu Gott zu führen.

3. Trotz der Größe der Hindernisse für eine religiöse Erziehung können wir sagen, daß der Ausgangspunkt intakt bleibt: die Sehnsucht nach dem Unendlichen läßt sich verdrängen oder in die Irre führen; aber niemals gelingt es, sie auszurotten. Sie ist ein Urtrieb, der zur menschlichen Natur selbst gehört. Der Mensch ist nicht nur ein denkendes, sondern auch ein religiöses Wesen.

Damit ist die Grundeinstellung dieser Arbeit umrissen. Wir rechnen mit dem Urtrieb des Menschen nach Verwurzelung in Gott; wir rechnen indes auch damit, daß seine Fähigkeit, diesen Trieb zu einer persönlichen Liebe des wahren und wirklichen Gottes werden zu lassen, abnehmen kann. Unser Problem vereinfacht sich so und läßt sich auf die Frage zurückführen: Wie kann man diese verlorene Fähigkeit wiedergewinnen? Wie kann man die Seele des modernen Menschen heilen? Wir dürfen nicht vergessen, daß diejenigen, die den Stand der evangelischen Räte erwählen, Menschen unserer Zeit sind, die an den Ängsten unserer Zeit leiden und die gleichen Probleme mit sich herumtragen wie die übrigen Menschen. Es wäre falsch zu meinen, daß sie von den Fragen der Zeit verschont bleiben bloß auf Grund der Tatsache, daß sie das Leben des Rätelandes zu leben versuchen. Auch bei ihnen müssen wir dafür sorgen, daß sich die Anlage zu personaler Liebe erneuert, damit ihr Glaube lebendig und nicht blutleer ist. Nur so können wir sie tief in Gott beheimaten.

## II. Die übernatürliche Atmosphäre

Wenn wir uns mit der Aufgabe befassen, die Seele für das Religiöse zu erschließen, so treffen wir auf einen Faktor, der das, was wir im Auge haben, zusammenfaßt. Diesen zweiten Schritt in unserer Erörterung können wir, wie den ersten, in einer These vereinigen:

Die Sehnsucht nach dem Unendlichen wird wach und verdichtet sich zur Religiosität, wenn der Mensch in Kontakt kommt mit einer ausgeprägt übernatürlichen Atmosphäre.

Um den genauen Inhalt dieser Behauptung zu verstehen, ist es angebracht, den Sinn des Begriffes „übernatürliche Atmosphäre“ zu verdeutlichen.

### 1. Was verstehen wir unter „übernatürlicher Atmosphäre“?

Wir sprechen von einer übernatürlichen Atmosphäre, wenn ein Einbruch des Göttlichen in das Irdische und eine Öffnung des Irdischen für das Göttliche gegeben ist.

Einen Einbruch des Göttlichen können wir immer annehmen, weil Gott sich ständig in seinen Geschöpfen bekundet. Dessenungeachtet müssen wir feststellen, daß seine Kundgabe verschiedene Grade kennt: Es gibt Personen, Orte, Zeiten und Situationen, die das Antlitz Gottes mit größerer Klarheit sehen lassen. In jedem Fall kann ihn jeder finden, der ihn sucht.

Das Problem besteht jedoch nicht in der Tatsache des Einbruches Gottes, sondern in der Geöffnetheit des Menschen. Es ist viel weniger problematisch zu wissen, wo und wie Gott sich bekundet, als zu wissen, wie man den Menschen befähigen kann, seine Gegenwart wahrzunehmen und sich an ihn zu binden. Mit anderen Worten: Die Unbekannte, die hier ausfindig zu machen ist, bezieht sich auf das psychologische Fundament der Öffnung für das Religiöse. Dabei geht es nicht darum, aus der religiösen Erziehung ein Spiel der Psychologie zu machen, sondern darum, die Konsequenzen zu ziehen aus dem, was Gott in der menschlichen Seele getan hat, um sie zu sich hinzuführen.

Mit dem ersten Faktor der Bildung einer übernatürlichen Atmosphäre, dem Einbruch des Göttlichen, können wir in irgendeiner Weise immer rechnen. Darum geben wir uns mit ihm in dieser Arbeit nicht weiter ab. Das zweite unverzichtbare Element, die Geöffnetheit des Menschen für das Göttliche, kann man unter psychologischem Gesichtspunkt definieren als die Anlage zum religiösen Erleben. Danach heißt religiöse Erziehung: Hinführen zu tiefen religiösen Erlebnissen. Der Begriff „religiöses Erlebnis“ ist scheinbar einfach, in Wirklichkeit aber sehr komplex. Sein Inhalt bildet den Schlüssel, um den Vorgang des Einwurzeln in Gott zu verstehen. Versuchen wir ihn auseinanderzulegen.

## 2. Was verstehen wir unter religiösem Erlebnis?

Das religiöse Erlebnis ist jene Erfahrung, durch die der ganze Mensch in einer bestimmten Dimension für das Übernatürliche gewonnen wird. Nicht nur der Verstand und der Wille, sondern der ganze Mensch wird für das Religiöse gewonnen.

Lange Zeit hindurch glaubte man, die Grundvoraussetzung für die Vermittlung des Glaubens sei die Mitteilung von Wahrheiten. Solange das Volk eine natürliche Erlebnisfähigkeit hatte, war es kein großes Problem, daß dieser Glaube in ganz selbstverständlicher Weise das Leben erfaßte. Nachdem aber die Schwierigkeiten der Zeit die Offenheit für das Religiöse geschwächt haben, geschah es, daß der Glaube, der nur als Lehre vermittelt wurde, ohne Seele blieb. Er war nichts weiter als der Besitz einer Sammlung unlebendiger Wahrheiten.

Was nützt, ist die Eroberung des menschlichen Herzens für das Religiöse, sonst wird der Mensch nicht für Gott gewonnen. Das Herz ist die Brücke, die alle Fähigkeiten des Menschen zusammenfaßt. Wir benützen diesen Ausdruck hier im biblischen Sinne, also nicht nur als Sitz des Gefühls, sondern als Integrationszentrum der Persönlichkeit. Die Wahrheiten des Glaubens müssen mit dem Herzen aufgenommen und verarbeitet werden. Es reicht nicht — um es einmal so auszudrücken —, sie im Verstand zu archivieren. Wenn sie nicht vom Affekt aufgenommen werden und nicht tief ins Unterbewußtsein eindringen, entsteht kein persönliches Engagement. Das aber ist es, was der Glaube erfordert: das Engagement der ganzen Person.

Die Unbekannte, die wir bisher zu umreißen versuchten, erhält nach diesen Überlegungen eine neue Nuance: Wie kann man jene Erlebnisse herbeiführen, die das ganze Wesen des Menschen durchdringen? Wie kann man eine Erfahrung der Wahrheiten machen, daß die ganze Person gewonnen wird? Bevor wir darangehen, diese Fragen zu beantworten, dürfte es gut sein, den Inhalt des religiösen Erlebnisses noch weiter zu untersuchen.

### 3. Welche Rolle spielt das religiöse Erlebnis?

Seine grundlegende Rolle ergibt sich aus dem, was wir bereits auseinandergesetzt haben: Es faßt zusammen und integriert die Welt des Glaubens zu einem lebendigen Ganzen. Es ist ein Schritt über die Erkenntnis der Wahrheit und die Disposition des Willens hinaus. Es bewirkt, daß der Glaubensakt in seiner lebendigen Erfahrung mittels des Herzens den ganzen Menschen ergreift. Dadurch vervollständigt sich der Glaubensakt, er wird abgerundet, sichert und integriert sich, um alle Fasern der Seele zu ergreifen. Dieses integrierende Ergreifen bedeutet, daß der Glaube mit den tiefsten Schichten der Seele in Verbindung kommt. Es ist ein Eindringen in die grundlegenden Voreinstellungen und Strebungen, ein Eingehen in die Tiefe des Herzens, wo die stärksten schöpferischen Kräfte ihren Sitz haben. Es heißt, den Glauben eintauchen lassen in die vielschichtige Welt des Unter- und Unbewußten.

Diese bedeutende Wirklichkeit hat man in der Pädagogik der Gnade bis vor weniger Zeit außer acht gelassen. Mit Recht weist die moderne Psychologie die evidente beträchtliche Rolle des Unter- und Unbewußten in den bewußten Handlungen und Verhaltensweisen des Menschen auf. Auch diese Welt muß getauft und für Gott erobert werden. Das religiöse Erleben muß zu einer Sublimierung der Strebungen des Unterbewußten führen.

Letzten Endes muß man sagen, daß alles im Menschen zu einer personalen Begegnung mit Gott beitragen muß: sein Temperament, seine vorherrschende Leidenschaft, sein Geschlecht, sein Charakter, seine ersten Eindrücke, Affekte und Begriffe. Alles muß für den Glauben und die Liebe erfaßt werden.

### 4. Welches ist der normale Weg der Führung zu Gott?

Der Mensch bildet keine Ausnahme von dem Gesetz, nach dem Gott die Welt regiert. Er benützt die einen Geschöpfe, um die anderen zu führen. Er ist sowohl der Urheber wie der permanente und hauptsächliche Anreger des Lebens. Doch macht er es so, daß auch die Geschöpfe sich gegenseitig beeinflussen: Zwischen ihnen besteht nicht nur eine gegenseitige Beziehung, sondern auch eine bestimmte Interdependenz. Es handelt sich um eine untergeordnete Kausalität, untergeordnet unter Ihn, der die Universalursache ist.

Dem Gesagten zufolge ist der Weg zur Begegnung mit Gott ein Weg über die Geschöpfe. Jeder Gedanke, der ihn erfassen will, jeder Affekt, der uns mit ihm verbindet, muß eine natürliche Grundlage haben. Gott als Vater begreifen setzt z. B. den Begriff eines natürlichen Vaters voraus. Sich ihm in einem Kindesaffekt verbinden, hat gleicherweise ein Erlebnis der Kindlichkeit zur Voraussetzung. Ohne ein solches Erlebnis kann man weder einen Begriff noch tatsächlich die affektive Fähigkeit für die gemeinte Be-

ziehung zu Gott haben. Wir müssen uns also fest einprägen, daß der Mensch weder rein übernatürliche Begriffe noch rein übernatürliche Affekte hat.

Der normale Weg, auf dem Gott den Menschen zu einer Begegnung mit sich führen will, beginnt mit der stufenweisen Mitteilung seiner Vollkommenheiten an die Geschöpfe. Diese Vollkommenheiten üben von Natur aus eine Anziehung aus, und wir fühlen uns, wenn wir ihnen in den Geschöpfen begegnen, von ihnen angezogen. Diese Anziehung weckt ihrerseits den Affekt. Dieser Affekt muß schließlich auf Gott, sein wahres und letztes Ziel übertragen werden. Der Weg besteht deshalb in einer Anziehung und einer Weiterleitung von Affekten: Die Kindesliebe gegenüber dem leiblichen Vater muß zum Fundament der kindlichen Liebe zum Vatergott werden. Der irdische Vater weckt meine kindliche Liebe, da er mir etwas abbildet von der Macht, Weisheit und Güte Gottes. Seine Aufgabe muß darum sein — wie bei jedem Erzieher —, den gesunden Affekt anzuregen und zu Gott zu lenken. Es ist das ein notwendiger Lebensvorgang, der allerdings gewöhnlich nur dem Erzieher bewußt ist.

Ohne die Erfahrung der Geborgenheit und der Sicherheit in menschlichen Personen ist es schwierig, in eine enge persönliche Beziehung zu Gott zu kommen. Von daher leuchtet auf, wie umfassend die Folgen eines Mangels an persönlichen Bindungen auf der natürlichen Ebene für die Welt des Religiösen sind. Die Erfahrung eines gesunden Organismus personaler Bindungen ist die Grundlage religiösen Erlebens.

##### 5. Wie sieht die Situation des heutigen Menschen hinsichtlich des religiösen Erlebnisses aus?

Wir kommen nicht herum, behaupten zu müssen, daß der heutige Mensch seine Fähigkeit in dieser Hinsicht zum großen Teil eingebüßt hat. Diagnostizierend können wir sagen, daß er Symptome einer geistigen Rachitis aufweist: Eine Unfähigkeit, die Wahrheiten des Glaubens lebendig aufzunehmen; eine große Schwierigkeit — die sich in naturalistischen und säkularistischen Tendenzen zeigt —, die Zusammenhänge zwischen dem Irdischen und dem Übernatürlichen zu verstehen und zu erfahren; eine Verarmung des Vermögens zu tiefen und dauerhaften Gefühlen auf Grund von verfrühten starken emotionalen Erfahrungen und eines Übermaßes an Vergnügungen; eine Zunahme des Subjektivismus und bestimmter Formen des Sentimentalismus; Hindernisse, klar zu sehen und sich in einer Weise zu entscheiden, daß man sich mit seinem ganzen Sein für immer verpflichtet.

Über diese geistige Rachitis hinaus bringt eine Diagnose deutliche Zeichen einer inneren Auflösung zutage. Darunter ist die Tendenz zu verstehen, sich von allen vernünftigen Fähigkeiten oder Trieben der Seele unabhängig zu machen. Der Prozeß der Reife der Persönlichkeit müßte an sich zu einer lebendigen Integration aller menschlichen Vermögen führen. Es sieht so aus, daß der Mangel an gesunden familiären Beziehungen im Prozeß der Reifung Anomalien hervorgebracht hat. Man hat extrem intellektualistisch oder triebverhaftete oder sentimentale Persönlichkeiten geschaffen. Da das religiöse Erlebnis eine ausgeprägt integratorische Funktion hat, so wirkt alles, was die natürliche

Integrationsfähigkeit beeinflusst, sich auch auf sie aus. Zusammenfassend ist zu sagen, daß der heutige Mensch, wenn er den Weg der personalen Liebe zu Gott finden will, die zahllosen Klippen überwinden muß, die dazu beigetragen haben, seine Fähigkeit zu einem lebendigmachenden Glauben verkümmern zu lassen, als da sind:

- das Fehlen eines gesunden natürlichen Bindungsorganismus;
- die Entstellung des Vater- und Mutterbildes;
- die Verzerrung des Gottesbildes und
- die Symptome der genannten geistlichen Rachitis und Auflösung.

Im Wissen um dies alles müssen wir einen pädagogischen Weg finden, die verlorene oder verkümmerte Fähigkeit des heutigen Menschen wiederherzustellen, um ihn dadurch zu einer engen persönlichen und dauerhaften Beziehung zu Gott zu führen.

6. Wie kann die Fähigkeit zum religiösen Erleben wieder hergestellt werden?

Für die Erziehung des heutigen Menschen allgemein und der Mitglieder des Rätestandes im besonderen gibt es drei grundlegende Mittel zur Wiederherstellung seiner Anlage zum religiösen Erleben: Die Bindung an eine religiöse Gemeinschaft, die Bindung an eine geordnete Welt von Wahrheiten und die Bindung an Menschen, die die Ideale in ausgezeichneter Weise verkörpern.

#### *Bindung an Gemeinschaft*

Der Mensch ist von Natur aus ein soziales Wesen. Zu seiner normalen Entwicklung muß er sich in Gemeinschaft integrieren. Das ist für ihn so notwendig wie das Wasser für den Fisch. Hat er keinen Zugang zu Gemeinschaft, so setzt er sich seelischen Erkrankungen aus. Wie man sagt, ist die soziale Disintegration ein Grund für die psychosomatischen Krankheiten des heutigen Menschen. In unserer täglichen Erfahrung können wir diese Tatsache feststellen, daß Menschen, die nicht in einer Gemeinschaft verankert sind, auf die Dauer psychisch und physisch krank werden. Ist jemand nicht in einer Gemeinschaft geborgen und gesichert, so macht das die Seele unzufrieden. Wenn es stimmt, daß kein Eindruck auf die Seele verlorengelht, sondern ins Unter- und Unbewußte einsinkt und von dort her Einfluß nimmt auf den ganzen Menschen, so muß eine Situation fortwährender Ungeborgenheit und Ungesicherheit das Innere eines Menschen vergiften. Von daher begreifen wir das unerwartete Anwachsen der Psychotherapie. Ein Mensch, dessen Seele keine Ruhe hat, weil seine großen Sehnsüchte unerfüllt bleiben, muß nach und nach Abnormitäten und seelische Verwicklungen zeigen.

Zwar neigt der Mensch von heute zu informativem Kontakt. Er ist fortwährend dabei, Ereignisse zu erfahren und mitzuteilen. Das aber ist nicht gleichbedeutend mit sozialer Integration und ebensowenig mit Bindung an und Geborgenheit in Gemeinschaft. Seine Seele leidet trotzdem unter Isolierung und Einsamkeit. Sie bleibt ohne Glauben an die anderen und gelangt nicht in einen inneren Dialog. Alles in allem bleibt der Mensch allein mit seinen Gedanken und Problemen. Das wird gefördert durch die Illusion, die Film und Fernsehen schaffen. Das Übermaß der Isolierung hat die Anlage zu tiefem persönlichem Kontakt verlorengelhen lassen. Im gleichen Maße aber, in dem der Mensch dem

Persönlichen aus dem Wege geht, strebt er intensiv danach, und das vergrößert natürlich die seelische Spannung. Man möchte diesen Mangel durch den Mißbrauch der Kommunikationsmittel und durch Organisationen bemänteln; doch entsteht dadurch nur die Illusion einer Gemeinschaft.

Der Erzieher muß sich auf diese Probleme von Anfang an einstellen. In unseren Bildungshäusern muß ein ausgeprägtes Klima des Zusammengehörigkeitsbewußtseins entstehen. Die Berufung zum Vollkommenheitsstande ist ein Ruf von Gott. Das erste Band, durch das Einheit entsteht, ist, genau genommen, die im Glauben gegebene Antwort auf den gemeinsamen Ruf. Aus ihr wächst das Bemühen um Solidarität als Antwort der Liebe. Gemeinschaft ist daher mehr als Kameradschaft. Sie gründet in Gott. Die Antwort des Menschen muß in ihrer letzten Konsequenz Gemeinschaft der Herzen zustande bringen. Sie beginnt damit, daß sie Gemeinschaft des Glaubens und der Erwählung ist, und dann muß sie Gemeinschaft der Herzen werden: Bei Männern durch Akzentuierung der Aufgabengemeinschaft, bei Frauen, indem der Ton auf Lebensgemeinschaft gelegt wird. Die Verwurzelung in einer festen, gut strukturierten und dynamischen Gemeinschaft ist die beste Sicherung für religiöses Leben und seelische Gesundheit. Die Gemeinschaft gibt Antwort auf das Bedürfnis nach Geborgenheit und Sicherheit; gleichzeitig übt sie eine gesunde persönliche Kontrolle aus. Natürlich ist die Teilhabe an einer Gemeinschaft nicht ohne Opfer möglich, ganz im Gegenteil: Der Familientisch ist ein Opfertisch. In jedem Falle aber handelt es sich um ein Opfer, das die Mühe lohnt.

Abschließend läßt sich sagen, daß die aktive Teilnahme an einer lebendigen religiösen Gemeinschaft, die gut strukturiert ist, ein ausgezeichnetes Mittel darstellt, um die religiöse Erlebnisfähigkeit wiederherzustellen. Sie bringt in Verbindung mit einer Welt gesunder natürlicher Bindungen; sie vermittelt die Erfahrung der Geborgenheit und Sicherheit; sie regt das Herz zu Affekten an und gewährleistet gleichzeitig das rechte Klima für die Weiterleitung der Affekte zu Gott.

#### *Bindung an eine Welt geordneter Ideen und Werte*

Die Faktoren, die wir bisher erörtert haben, machen ihren Einfluß vorzugsweise auf der Ebene des Irrationalen, des Unter- und Unbewußten geltend und führen dadurch zu einer inneren Bereitschaft für den Weg zu Gott und stellen so die innersten Sehnsüchte der menschlichen Natur zufrieden. Die gesunde, zur Ruhe gekommene Natur ist das Subjekt, das der Gnade gemäß ist. Der Mensch braucht jedoch nicht nur eine Befriedigung seiner Gefühle und Triebe. Als vernünftiges Wesen muß er Antwort finden auf sein Streben nach Wahrheit und Wert. Das Meisterstück der Pädagogik besteht gerade darin, die Spannung zwischen dem Irrationalen und dem Rationalen auszugleichen, d. h. eine geordnete Beziehung zwischen den verschiedenen Schichten des Menschen zustande zu bringen. Wenn wir an den Vorgang der Sublimierung des Un- und Unterbewußten denken, sehen wir, daß er unmöglich vor sich gehen kann ohne Einschaltung der Erkenntnis- und Willenskräfte. Dasselbe trifft zu auf den schwierigen Weg, sich von der göttlichen Gnade durchdringen zu lassen. Dabei müssen die untersten Hüllen der Seele durchdrungen

werden; aber dabei spielen Verstand und Wille eine hervorragende Rolle. Daher bedarf die menschliche Seele zusammen mit der Sublimation der Gefühle und Triebe auch einer klaren Schau der Wahrheiten und Werte. Mit der Bindung an Personen muß die Bindung an die Wahrheit, an ein Ideal einhergehen.

Die Verwurzelung in einer Welt klarer und geordneter Wahrheiten läßt nicht nur die Wirklichkeit erkennen; sie gibt auch Geborgenheit, Sicherheit und Hilfe. Sie öffnet die Seele für den personalen Kontakt und ermöglicht ein tieferes Vorankommen in der Begegnung mit Gott.

Auf der anderen Seite müssen wir daran denken, daß die Religion nicht die Forderung an uns richtet, in einer Welt der Träume auszuruhen, sondern das Leben zu gestalten.

Religion ist in ausgesprochener Weise normativ, da sie sich ja darin auswirken will, dem Leben Normen zu geben. Sie will es formen und gestalten. Sie hat eine Tendenz auf die Praxis und will die Wirklichkeit eines jeden einzelnen erreichen. Sie möchte den verantwortlichen Menschen erziehen, der das wirkliche Leben beherrscht und es zu einem Weg der Heiligkeit macht. Unsere religiöse Welt muß ein schöpferisches Lebensgefühl vermitteln sowie das Bewußtsein, an der Gestaltung der Geschichte mitzuwirken.

Aber die Religion ist nicht nur normativ; vor allem anderen ist sie normiert: Sie ist ja Offenbarungsreligion. Sie entsteht nicht aus der Sublimierung einer religiösen Anlage, wie die Modernisten am Anfang unseres Jahrhunderts meinten. Ihr Gegenstand und ihr „Stoff“ ist das Geheimnis – die Dreifaltigkeit, die Erlösung, die Kirche usw. Es genügt deshalb nicht, die religiöse Anlage in Bewegung zu setzen; es ist notwendig, lebendig hinzuführen zur Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheiten, die unsere Glaubenswelt bilden.

Diese Lebensweisheit, nach der man bei religiöser Erziehung streben muß, findet ihren Ausdruck in der Herausbildung von vitalen Haltungen und Entscheidungen. Ihr Hintergrund ist ein geordneter, einheitlicher Komplex von Wahrheiten und Werten. Wir nennen ihn „Ideal“.

Was die intellektuelle Bildung unserer heutigen Christen angeht, so offenbart unsere Erfahrung ein etwas bedrückendes Panorama. Sie machen Fortschritte auf der Ebene der profanen Kultur, manchmal viel mehr als früher, aber ihre religiöse Bildung bleibt infantil, auf der Stufe des Katechismus. Dadurch verliert die Religion ihre gestalterische Lebenskraft und bedeutet keine Hilfe bei der Bewältigung der Wirklichkeit. Oftmals führt das Fehlen einer klaren und geordneten Kenntnis der Offenbarung zu einem gewissen Irrationalismus und zu einer Verzerrung des Gottes- und Kirchenbildes.

Der Erzieher muß also vor allem darauf absehen, die Wahrheiten so darzubieten, daß sie ein organisches Ganzes bilden. Er muß dazu anleiten, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden. Wie oft trifft man auf Ordensleute, die ihre Frömmigkeit auf Äußerlichkeiten von zweifelhafter Bedeutung konzentrieren. Man muß fortwährend den zentralen Wahrheiten zugewandt bleiben, die wie Fluchtpunkte die ganze Innenwelt in eine Ordnung bringen. Dasselbe ist zu sagen von den Werten: Es gilt, eine geordnete

Werthierarchie zu schaffen und mit einer anziehenden Synthese zu arbeiten, die anregend wirkt und gleichzeitig eine Art Flußbett für die Gestaltung des Lebens bildet. Diese Synthese von Werten, die einer Gemeinschaft angemessen ist und ihrem besonderen Charisma entsprechen muß, nennt man gewöhnlich „Ideal“. Es muß der Gemeinschaft als ihre Lebenskraft vermittelt werden.

Wenn man bei Ordensleuten nicht wenige Anzeichen einer Unbeständigkeit beobachtet, so scheint uns darin das Fehlen einer solchen wohlbegründeten, klaren und geordneten Welt der Wahrheiten und Werte sichtbar zu werden. Das Trachten nach einer übernatürlichen Atmosphäre, in der unser Drang nach Gott sich in Religiosität umsetzt, schließt den Kampf um diese religiöse Weisheit ein.

### *Das verkörperte Ideal*

In der geistlichen Erziehung ist es noch wichtiger als in der allgemeinen, daß der Erzieher das von ihm gekündete Ideal selber darstellt. Das heißt nichts anderes, als daß der Erzieher selbst erzogen sein muß. Wollen wir diese Behauptung in der Fachsprache ausdrücken, so müssen wir davon sprechen, daß der Erzieher notwendigerweise triebmäßig dem Trachten der Zöglinge nach dem Ideal entsprechen muß. Es handelt sich hierbei nicht darum, daß der Erzieher ein Muster an Vollkommenheit sein muß, der das ganze Ideal verkörpert. Ein solcher Erzieher wäre schwerlich zu finden. Erfordert ist aber eine Gemeinsamkeit der Bemühungen um das Ideal. Von den Zöglingen erwartet man nicht nur die Kenntnis des Ideals; allerdings auch nicht die tatsächliche volle Verwirklichung, wohl aber das Streben danach. Das gilt auch für den Erzieher. Worauf es auch bei ihm ankommt, das ist das ernste Streben nach dem Ideal. Die jungen Menschen wollen in ihren Erziehern ein lebendiges, tatkräftiges und fruchtbares Ideal sehen, nicht etwas, was man zur Kenntnis nimmt und dann irgendwo verstaubt, sondern etwas, wovon das Leben fortwährend angespornt wird.

In unserer Zeit, in der die Krise des Wortes offen zu Tage tritt, kann die Lösung der Probleme junger Menschen nicht in auswendig gelernten Formeln liegen. Man muß ein Ohr für ihre Probleme haben. Aber es gilt noch weiterzugehen. Der Erzieher muß ihren Kampf in seiner Brust mitkämpfen. Er muß das Problem, das sie bedrängt, in seinem Innern austragen. Dann wird die Lösung, die er ihnen gibt, sie persönlich treffen. Alle Probleme, Schwierigkeiten und Fehler derer, die wir zu erziehen haben, müssen zuerst, bevor sie über unsere Lippen kommen, durch unser Herz gegangen sein. Hier, im Herzen, müssen sie verarbeitet werden, bis sie an die letzten Wurzeln unseres Seins rühren. Nur so haben wir als Erzieher die Kraft, Leben zu formen. Bin ich für die Werte des Zöglings aufgeschlossen, so wird er sich für das Öffnen, was ich ihm zu geben habe. Das setzt aber ein Hören- und Verarbeitenkönnen in der Stille unseres Inneren voraus.

Die Gemeinsamkeit des Strebens muß schließlich triebmäßig sein. Eine bloß ideologische oder geistige Gemeinsamkeit genügt nicht, um zu erreichen, was man erreichen will. Man muß bis in den Bereich des Unterbewußten gelangen; denn nur wenn man den Trieb und

den Affekt, wenn man das Herz gewonnen hat, hat man den ganzen Menschen gewonnen. Will man heute ernsthaft erziehen, so kann der Erzieher auch nicht davon absehen, sein eigenes Unterbewußtsein zu klären. Auch das Triebleben und das Unterbewußte müssen auf das Ideal orientiert sein. Welche praktischen Ziele muß der Erzieher sich in diesem Ringen stecken? Wir können wiederholend sagen, daß er jede Spur von Infantilismus überwinden muß. Er muß überwinden, was in seinem Herzen, seinem Sinn und Leben primitiv ist. Für gewöhnlich ist da in jedem von uns die Selbstsucht, d. h. die ungeordnete Selbstliebe, die einen um sich selber kreisen läßt, um seinen Geschmack, seine Ideen, seine Entschlüsse. Unter Infantilismus verstehen wir die Disharmonie, die zwischen den erreichten Lebensjahren und der Haltung gegenüber dem Leben klafft. Oder wenn man darauf aus ist, zu empfangen und angesehen zu sein, statt selber zu geben und andere zu beachten. Auf der gleichen Linie liegt das Mißverhältnis zwischen Selbst- und Nächstenliebe oder die Neigung zur Flucht ins Unpersönliche, oder die unbewußte Sehnsucht nach den Zärtlichkeiten der Mutter, die uns in der Kindheit vor Hindernissen bewahrte und so die Schläge und Härten des Lebens ersparte. Oder der Mangel an Selbstständigkeit, der uns danach streben läßt, verstanden zu werden, wo wir Verständnis schenken müßten. Es ist auch infantilistische Einstellung, wenn wir unseren Körper nicht als Werkzeug des Geistes zu gebrauchen wissen, wenn wir ihn nicht verfügbar halten, weil wir weichlich mit ihm umgehen und er gegen uns rebelliert. Wenn wir aus Müdigkeit unsere intellektuelle Bildung vernachlässigen und uns allmählich trennen lassen von den Strömungen der Zeit. Letztlich sind die Formen des Infantilismus so vielfältig wie das Leben selbst.

Der Erzieher, der den Infantilismus in seinem Innern überwunden hat und mit seinem ganzen Wesen nach dem Ideal strebt, das er kündigt, ist imstande, Leben zu wecken. Die Fruchtlosigkeit vieler heutiger Erzieher, die offenbar gut vorgebildet sind, wurzelt genau in ihrem Intellektualismus: Sie geben viele Lehren und leben sie zuwenig vor. Der Erzieher muß aber mehr durch seine Haltung als durch Worte erziehen. Der Erzieher, der in Gott beheimaten will, muß selbst fest in der übernatürlichen Welt verankert sein. Von einem solchen Menschen geht eine übernatürliche Atmosphäre aus. Der heutige Mensch weiß zuwenig von einer solchen Atmosphäre, aber er hat eine große, unbewußte Sehnsucht nach ihr. Die Begegnung mit einem Menschen, der bis ins Unterbewußte von Gott durchdrungen ist, weckt alles, was es Edles in der menschlichen Natur gibt. In der Gegenwart kostet es allerdings viel, übernatürlich zu sein. Die Welt zieht an und zieht ab. Der heutige Mensch muß in bestimmten grundlegenden Gesetzmäßigkeiten gesichert sein und braucht zur selben Zeit Sicherheit in einer Vaterschaft als Träger von Prinzipien. Die Haltung des Erziehers muß priesterlich-väterlich sein: verankert in der Wahrheit und fest in dem einen, das echte Sicherheit gibt: im Glauben. Die Persönlichkeit eines solchen Erziehers bringt Leben hervor und lenkt das Leben. Sie setzt nicht nur Kenntnisse voraus, sondern auch persönliche Erfahrungen, Erlebnisse, die sich zu Lebenshaltungen ausgeformt haben. Er muß sich Achtung erworben haben, und seine Absicht muß von einer triebmäßigen Reinheit geprägt sein. Ohne das ist er unfähig, Leben zu wecken und zu

führen, und das um so weniger, wo es sich um das göttliche Leben im Menschen handelt. Für seine Befähigung zum Erzieher ist es gleichermaßen erforderlich, daß er einmal an seinem eigenen Leibe die Erfahrung persönlicher Schwachheit gemacht hat, die sich zur Demut verdichtet hat. Zusammenfassend kann man sagen, daß der echte Erzieher ein Mensch ist, der um Heiligkeit ringt, bis er ganz von Gott durchdrungen ist, um ein gelehriges Werkzeug des Heiligen Geistes zu sein. Die Bindung an eine Person, die in solcher Weise die großen Ideale verkörpert, öffnet die Seele für das Göttliche. Durch sie können ungenügende Erlebnisse nachgeholt und große Sehnsüchte zum Leben gebracht werden. Er ist darum ein wirksames Mittel, die Fähigkeit zum religiösen Erleben wieder herzustellen.

### III. Die ewige Heimat

Das bisher auf den vorangehenden Seiten über das Fundament einer Pädagogik der Gnade Gesagte zusammenfassend, können wir eine dritte These formulieren:

Einer letzten Analyse stellt das Heimweh nach dem Unendlichen sich dar als der Trieb zur ewigen Heimat, zum Ort der endgültigen Ruhe der Seele, zur wahren Seligkeit.

Der Mensch der Gegenwart leidet unter der Angst der Ungeborgenheit. Er ist in jeder Beziehung ein wahrer Zigeuner: ein Zigeuner in seinen Gefühlen, die unstant geworden sind; ein Zigeuner in seinen Ansichten, die sich von Ideologie zu Ideologie wandeln; ein Zigeuner in seiner Liebe; ein Zigeuner noch im Bereich des Materiellen: er zieht von Haus zu Haus, von Stadt zu Stadt. Die tiefste Aufgabe des heutigen Erziehers besteht darin, eine ganzheitliche Beheimatung zu erreichen und zu vertiefen und dem zigeunernden und vagabundierenden Menschen seine wahre Heimat zu schenken.

Der Mensch erfährt sich selber als die Mitte eines Netzes von Gebundenheiten, etwa wie eine Spinne in ihrem Gewebe. Seine Sicherheit hängt, wie bei der Spinne, von der Dauerhaftigkeit und dem Reichtum seiner Beziehungen ab. Sind diese gering und schwach, dann fühlt er sich unsicher und ungeborgen. Er geht deshalb daran, sich ein Heim zu schaffen, ein Zentrum der Geborgenheit und Sicherheit, und zwar dadurch, daß er in seinem Handeln innerhalb der ihn umgebenden Wirklichkeit dauerhafte Bindungen knüpft.

Damit von Heimat die Rede sein kann, sind zwei wesentliche Elemente erforderlich. Heimat wird einerseits gebildet von den Elementen, die den Lebensraum eines Menschen und das Material seines persönlichen Bindungsorganismus ausmachen: Personen, Ideen, Dinge, Orte, zu denen er in Beziehungen steht. Andererseits muß, damit Heimat entsteht, der Urtrieb nach Geborgenheit und Schutz erfüllt werden. Das Vorhandensein der materiellen Elemente genügt nicht; sie müssen vielmehr so vorhanden sein, daß sie den Menschen bergen und schützen.

Der reale wie der psychologische Ausgangspunkt der Heimat besteht in einer gesunden, natürlichen Liebe zum eigenen Sein. Es ist das eine triebmäßige Liebe, die Gott als Fundament jeder Selbstverwirklichung gegeben hat. Demgemäß bedeutet Heimat schaffen das, was den Lebensbereich bildet, in sein eigenes Ich hineinzunehmen und zu integrieren: es sich zu eigen zu machen.

Der vollständige Begriff der Heimat ist mit der übernatürlichen Heimat verwirklicht, in welcher der Mensch letzte Geborgenheit und Sicherheit findet. Der Erzieher muß sorgen, daß die psychologische Heimat, die Liebe zum eigenen Selbst, nach und nach zusammenfällt mit der Liebe zur übernatürlichen Heimat, die die Liebe zu Gott ist. Dieses Zusammenfallen bewirkt, daß die Liebe bis in die Wurzeln der Seele reicht.

Wenn es gelingt, die ganze Umwelt in ihrem echten Sinn zu erfassen, so daß in ihr die Gegenwart Gottes aufleuchtet, der Geborgenheit und Schutz gewährt, dann ist es gelungen, aus der irdischen Heimat ein Symbol der himmlischen zu machen; dann ist sie ein vollkommener Weg zu einer engen und tiefen Bindung an Gott.

In vorsehungsgläubiger Sicht können wir sagen, daß die Heimat betrachtet werden kann als der Ort, in dem Gott mich in der Zeitlichkeit angesiedelt hat, und gleichzeitig der Ort, wo er mich birgt und erzieht, um mir zu begegnen.

Wollen wir das bisher Gesagte zusammenfassen, so müssen wir sagen: Alle Fasern der Seele müssen erfaßt werden. Die Heimat ist wie ein Kern, in dem alles integriert ist. Die religiösen Erlebnisse müssen das ganze Sein erfassen, bis ins Unterbewußte, und es zu einer ganzheitlichen Integrierung bringen, dadurch daß die Gnade bis in die tiefste Tiefe dringt. Der Erzieher muß ein Künstler sein, der jedem zu helfen vermag, das Erlebnis seiner eigenen Beheimatung zu machen. Das Ziel des Erziehungsvorganges besteht gerade darin, einen harmonisch integrierten Organismus von natürlichen und übernatürlichen Bindungen zu schaffen. Das läßt sich nicht verwirklichen, ohne daß das Herz seine integrierende Rolle wahrnimmt. Erinnern wir uns an das, was wir gesagt haben: Gewinnt man nicht das Herz des Menschen, so hat man ihn selbst nicht gewonnen. Heimat ist wie das Erlebnis eine Frucht. Es ist der ganze Bereich, in dem ich Geborgenheit und Sicherheit gebe und empfangen und der zugleich Symbol und Weg ist zum endgültigen Vaterland, zur ewigen Heimat. Wird sie Bezugspunkt, Assoziationszentrum aller neuen Eindrücke, dann ist sie Ort der Ruhe und Dauerhaftigkeit.

Endgültige Ruhe und Sicherheit erlangt man also nur in Gott. Die Dinge, Personen und Ideen, die meinen Lebensbereich bilden, verleihen Geborgenheit und Sicherheit nur in dem Maße, als sie etwas von Gott spiegeln. Der Erzieher ist der Mensch, der die Welt transparent werden läßt, damit die Gegenwart Gottes in ihr sichtbar wird. Ein Mensch, der ganz in Gott verwurzelt ist, weiß seine Spuren überall zu entdecken. Erziehung ausüben bedeutet, zu einem dauernden und tiefen Dialog mit Gott in der Wirklichkeit fähig machen, den prophetischen Gehalt der Wirklichkeit, die uns umgibt, zu ergründen, eine grundlegende Geborgenheit vermitteln, daß man im Leben bestehen kann mit der Festigkeit einer echten, reifen Persönlichkeit.

# Der Mensch im Marxismus und in der Schönstattbewegung (I)\*

Von Herta Schlosser

Nach marxistisch-leninistischer Auffassung ist die Entwicklung eines „neuen Menschen“ in einer „neuen Gesellschaft“ Ziel des historischen Prozesses. Dieser „neue Mensch“ soll gemäß der gegenwärtigen Version marxistisch-leninistischen Selbstverständnisses die freie schöpferische Person in der freien klassenlosen Menschengemeinschaft werden.

Die Feststellung mag zunächst überraschen, daß die Leitidee der Schönstattbewegung „der neue Mensch in der neuen Gemeinschaft“ in der äußeren Formulierung der des Marxismus-Leninismus ähnlich ist. In der folgenden Konfrontation wird allerdings die materiale Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit deutlich werden, trotz der vielen Berührungspunkte und weitgehender terminologischer Ähnlichkeit. Nicht nur die beiden weltanschaulichen Positionen werden verglichen, sondern auch die beiden davon bestimmten anthropologischen Konzeptionen. Um jedoch die beiden weltanschaulichen Positionen konfrontieren zu können, ist es erforderlich, sowohl einige Elemente der Offenbarungswahrheit als auch deren zeitgemäße Interpretation durch die Schönstattbewegung herauszustellen.

## 1. Allgemeine theologische Voraussetzungen

Vom Marxismus-Leninismus wird als unterscheidendes Kriterium der marxistisch-leninistischen Weltanschauung „Wissenschaftlichkeit“, der religiösen Weltanschauung in unversöhnlichem Gegensatz dazu „Glaube“ zugeordnet. Das Verhältnis von *W i s s e n* und *G l a u b e n* vom Standpunkt der katholischen Theologie aus sei daher Ansatzpunkt der kurzen theologischen Ausführungen. Nach katholischer Theologie ist das Verhältnis zwischen Wissen und Glauben nur ein Teilaspekt des umfassenderen zwischen Natur und Gnade. Diese Beziehung wiederum ist weder statisch noch abstrakt zu sehen, sondern als der historisch-konkret vollzogene Dialog zwischen Gott und Mensch.

---

\* Die unter dieser Überschrift in der vorliegenden und in den folgenden Nummern unserer Zeitschrift veröffentlichten Beiträge stellen Auszüge aus einer Arbeit dar, die im Dezember 1968 von der Philosophischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz als Dissertation angenommen wurde. Die ganze Arbeit erscheint demnächst im Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, in der Reihe „Monographien zur philosophischen Forschung“ und zwar in zwei Bänden, der erste Band unter dem Titel „Marxismus und Religion“, der zweite unter der Überschrift der hier publizierten Beiträge.

Unter diesen drei Gesichtspunkten seien die theologischen Voraussetzungen geordnet.

a) Verhältnis zwischen Wissen und Glauben

Marxistisch-leninistische Autoren versuchen an Hand von mehr oder weniger begründeten Hypothesen und Theorien, die sich auf Fakten vor allem naturwissenschaftlicher Art stützen, den eigenen weltanschaulichen Deutungsversuch der Gesamtwirklichkeit als wissenschaftlich zu beweisen. Die bisherigen Ergebnisse machen allerdings bereits ersichtlich, daß der Begriff der „Wissenschaftlichkeit“ wohl für Teilwahrheiten, nicht aber für das System des Marxismus-Leninismus als Ganzes zutrifft.

Neben diesem positiven Beweisgang, mit Hilfe einzelwissenschaftlicher Ergebnisse das eigene System zu stützen, bedienen sich marxistisch-leninistische Autoren negativer Beweise – und zwar grundsätzlicher und geschichtlicher Art –, um die Unversöhnlichkeit zwischen Wissen und Glauben herauszustellen. Der grundsätzliche Widerspruch wird vor allem im Inhalt der Offenbarungswahrheiten gesehen, der verstandesmäßiger Einsicht widerspreche. Ferner legen marxistisch-leninistische Autoren an Form und Inhalt der Bibel die Maßstäbe moderner wissenschaftlicher Ergebnisse; das gilt vor allem für den Schöpfungsbericht und für die Wunderberichte. Darüber hinaus vertreten sie vielfach eine längst überholte Bibelkritik, die sie von Engels übernommen haben. Aber nicht nur die Glaubensquellen, sondern auch das geschichtlich wahrnehmbare Phänomen Kirche wird zum Beweis des Widerstreites zwischen Wissen und Glauben herangezogen, indem marxistisch-leninistische Autoren die Tatsache auswerten, daß sich das im Prinzip widerspruchslose Verhältnis zwischen Wissen und Glauben in der historischen Entwicklung spannungsreich vollzogen hat. Außerdem vertreten marxistisch-leninistische Autoren die These, Glaube beeinträchtigt die menschliche Erkenntnis negativ auch im Hinblick auf die Erkennbarkeit der Welt.

Im Zusammenhang mit unserem Thema sei nur das folgende hervorgehoben:

Vom Standpunkt der katholischen Theologie aus betrachtet, sind Glauben und Wissen aktive Akte der Bejahung und der Annahme von Wahrheit; aber sie unterscheiden sich qualitativ voneinander. Wissen als Verstandeseinsicht empirisch nachweisbarer Fakten, unmittelbar gegebener oder mittelbar gefolgter Evidenz steht dem Glauben nicht-evidenter Offenbarungswahrheiten gegenüber. Damit ist schon ausgedrückt, daß sich dieser fundamentale Unterschied zwischen Wissen und Glauben sowohl auf den menschlichen Akt des Wissens bzw. Glaubens bezieht als auch auf deren Inhalt. Während Inhalt des Wissens empirisch nachweisbare oder logisch evidente Fakten sind, gehören zum Inhalt des Glaubens das Mysterium Trinitatis et Incarnationis und die damit zusammenhängende Heilsordnung. Diese Glaubensinhalte entziehen sich für immer wissenschaftlicher Beweisführung; sie sind wissenschaftlich nicht erschließbar, sondern nur vom Standpunkt des Glaubens aus Gegenstand spekulativen Denkens. Von diesem Standpunkt her kann die vom Glauben erleuchtete Vernunft allerdings eine gewisse Einsicht in Glaubenswahrheiten gewinnen, ein Wissen aus dem Glauben. So versteht sich die Theologie als Glaubenswissenschaft; dies aber nie im Sinne eines wissenschaftlichen Beweises der Glaubensinhalte. Wohl erlaubt die Schöpfung als erfahrbare Welt – sei es

die Innenwelt des Menschen oder die ihn umgebende Mit- und Umwelt – Schlüsse auf den Schöpfer. Auch sind die Glaubensquellen wissenschaftlicher Forschung zugänglich. Diese dem Glauben vorausliegenden und zu ihm hinführenden Erkenntnisse nennt die katholische Theologie „*praeambula fidei*“. Außerdem ist die Kirche als historisch wahrnehmbares Phänomen unter den verschiedensten Aspekten erforschbar, nie aber die eigentlichen Glaubensinhalte. Dem wissenschaftlichen Beweis gegenüber steht auf seiten des Glaubens die Vermittlung durch die glaubende Person: **d a s Z e u g n i s**.

Während der Verstand einem stringent wissenschaftlichen Beweis, vor allem im Sinne des naturwissenschaftlich gesicherten Wissens, zustimmen muß, ist die Annahme des Glaubensinhaltes frei, da dieser niemals in einer stringent zwingenden Form bewiesen werden kann. Glauben wird einer glaubwürdigen personalen Autorität gegenüber vollzogen. Während daher Wissen die Gewißheit verstandesmäßiger Einsicht gibt, ist Glaubensgewißheit von ganz anderer Art. Sie ist aus der Erfahrung des Glaubensvollzuges zu gewinnen, nicht aber aus der logischen Durchdringung der einzelnen Glaubensartikel. Der existentielle Glaubensvollzug entbehrt nie des Wagnisses; die Annahme des Glaubensinhaltes geschieht freiwillig.

Glaube ist demnach nicht nur ein Akt des Intellektes, sondern ein den ganzen Menschen erfassender und ins Engagement rufender Akt, ist die personale Antwort des Menschen auf den Anruf Gottes. Zwar legte die traditionelle theologische Interpretation des Glaubens den Akzent stärker auf „Annahme der Wahrheit“, das heißt, sie hob mehr das Fürwahrhalten von Glaubensinhalten in den Blick. Aus dieser Akzentuierung folgte eine gewisse Einengung der Auffassung des Glaubens: auf seiten des Menschen wurde er vorwiegend als Erkenntnisweise, auf seiten des in der Geschichte sich offenbarenden Gottes vor allem als Wahrheitsmitteilung gesehen. Ohne diese traditionelle Sicht zu vernachlässigen, hebt die Theologie der Gegenwart dagegen mehr den Glauben in seiner personalen Struktur hervor, indem sie die personale Begegnung zwischen Gott und Mensch zum Ausgangspunkt nimmt. Dieses Verhältnis des Menschen zur Person des sich offenbarenden Gottes schließt den Glauben an das von ihm Geoffenbarte mit ein; die freie Entscheidung für seine Person umfaßt zugleich die gläubige Annahme der geoffenbarten Geheimnisse.

An diesem Punkt wird ersichtlich, daß Glaube vom Standpunkt der katholischen Theologie aus gesehen nicht nur ein wissenstheoretisches Problem ist. Sowohl geschichtlich als auch sachlich gesehen, muß wegen der verschiedenen Heilsbedeutung von Wissen und Glauben der wissenstheoretische durch den heilsgeschichtlichen und heilspädagogischen Blickpunkt ergänzt werden. Denn der Glaube ist heilsnotwendig, nicht aber die Aneignung wissenschaftlicher Erkenntnisse.

Die vorangehenden Ausführungen verdeutlichen bereits die gegenseitige Hilfsfunktion von Wissen und Glauben in der Sicht der katholischen Theologie. Denn daß es Spannungen zwischen Wissen und Glauben geben kann und sie im Laufe der Geschichte tatsächlich gegeben hat, hindert die katholische Theologie nicht daran, Wissen und Glauben in ihrer gegenseitigen Hilfsfunktion zu sehen. Die Wechselwirkung zwischen Wissen und

Glauben ist unterschiedlich, je nachdem ob sie in bezug auf das Objekt des Glaubens oder in bezug auf das Objekt des Wissens betrachtet wird. Hinsichtlich der geoffenbarten Wahrheiten fungieren wissenschaftliche Erkenntnisse jeder Art, besonders aber Erkenntnisse, die der Glaubenzustimmung vorausgehen, als *praeambula fidei*. Die Glaubenswahrheiten andererseits können als Prämissen und Hypothesen für wissenschaftliche Erkenntnisse fungieren.

Die marxistisch-leninistische These: Glauben und Wissen stehen in unversöhnlichem Gegensatz zueinander, ist demnach vom Standpunkt katholischer Theologie aus in differenzierter Weise zu beantworten: Soweit es sich um den Inhalt der geoffenbarten Wahrheit handelt, schließen sich Wissen und Glauben grundsätzlich und geschichtlich uneinholbar aus, denn es handelt sich um einen „übernatürlichen“ Gegenstand. Die dem Glauben an die Offenbarungswahrheit vorausgehende Erkenntnis der Möglichkeit einer Selbsterschließung und Selbstmitteilung Gottes – besonders die natürliche Erkenntnis der Existenz Gottes und die geschichtlich-rationale Erkenntnis der Existenz Christi und seiner Lehre – sind bisher durch gegenteilige wissenschaftliche Ergebnisse marxistisch-leninistischer Autoren nicht widerlegt.

Was die marxistisch-leninistische These betrifft, daß sich Glauben und Wissen in bezug auf die Dinge der Welt ausschließen, so wird an dem exemplarischen Fall der Schönstattbewegung in einem späteren Zusammenhang nachzuweisen sein, daß der Standpunkt des Glaubens an die Person Gottes das Denken nicht nur hypothetisch auf bestimmte Inhalte richtet, sondern auch das erkennende Subjekt in besonderer Weise disponiert für wissenschaftliche Erkenntnis. Nach katholischer Theologie handelt es sich jedoch hinsichtlich des Glaubens nicht nur um einen „übernatürlichen“ Gegenstand, sondern auch um einen „übernatürlichen“ menschlichen Akt, den Glaubensakt, der den Menschen mit Gott in Beziehung setzt. Auf dieses Verhältnis zwischen Übernatur (Gnade) und Natur geht der folgende Abschnitt ein.

#### b) Spannung zwischen Natur und Gnade

Die katholische Theologie sieht das Verhältnis zwischen Wissen und Glauben nicht nur unter erkenntnistheoretischem Aspekt, sondern auch unter ontologischem, nämlich im Gesamtzusammenhang des Verhältnisses von Natur und Gnade. Wissen und Glauben verhalten sich wie das im folgenden kurz darzulegende Verhältnis zwischen Natur und Gnade. Mit Natur ist in diesem Zusammenhang nicht der philosophische Naturbegriff gemeint, sondern der Naturbegriff der theologischen Anthropologie.

Entgegen der marxistisch-leninistischen Auffassung, die den Gedanken der Entwicklung und des Fortschritts auch auf den Menschen anwendet und ihm ungeahnte Möglichkeiten natürlicher Vollendung sowohl in körperlich-geistig-ethischer als auch in mitmenschlicher Hinsicht zuschreibt, geht die katholische Theologie von der anthropologischen Konzeption aus, daß der Mensch zur *visio beatifica*, der seligen Schau Gottes, bestimmt ist. Danach ist die Vollendung des Menschen nicht welt- und geschichtsimmanent – wie es die marxistische Anthropologie einschließt –, sondern welt- und

geschichtstranszendent. Die Erfüllung des menschlichen Seins in der ewig liebenden Schau Gottes, seine Vollendung in der Glorie, ist dem Menschen anfanghaft allerdings schon während der Zeit seines irdischen Lebens eröffnet in der Gnade; das Gnadenleben ist eine *inchoatio gloriae*, ein Beginn der Glorie.

Gnade wird von der katholischen Theologie interpretiert als personale Teilnahme am göttlichen Leben. Sowohl die Selbstmitteilung Gottes als auch die Annahme von seiten des Menschen ist ungeschuldetes, freies Geschenk Gottes. Diesen Sachverhalt der ungeschuldeten Ermöglichung der Teilnahme am innergöttlichen Leben bezeichnet die katholische Theologie als „übernatürlich“, da sie dem Menschen als Geschöpf nicht konnatural ist. Die Teilnahme am göttlichen Leben äußert sich vor allem in der durch Gnadenhilfe Gottes ermöglichten Realisierung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, die auf seiten des Menschen den Dialog zwischen Gott und Mensch bestimmen. Die Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe sind demnach „übernatürliche“ Akte.

Die freie Selbstmitteilung Gottes und deren von Gott ermöglichte Annahme von seiten des Menschen setzen im Menschen eine Verfaßtheit voraus, die von der katholischen Theologie als Natur des Menschen bezeichnet wird. Auch in ihrem natürlichen Sein ist die menschliche Person Ebenbild Gottes, zur Erkenntnis Gottes und zur liebenden Antwort fähig und verpflichtet. Der Begriff der *natura pura*, der die menschliche Natur meint, wie sie ohne Gnade, aber auch ohne die Folgen der Erbsünde ist, gilt in der katholischen Theologie als Hilfsbegriff, denn als solche ist die menschliche Natur geschichtlich nicht existent und daher nicht erfahrbar. Aus dem Gesagten ist das Verhältnis der Zuordnung von Natur und Gnade bereits ersichtlich. Die Gnade setzt die Natur voraus, sie zerstört die Natur nicht, sondern erhebt und vollendet sie. Gott ist ja der Ursprung sowohl der Schöpfung als auch der Neuschöpfung in der Erlösungstat Christi.

Das in dieser Auffassung mit dem Marxismus-Leninismus Gemeinsame liegt darin, daß der konkrete Mensch nicht als vollkommener, wohl aber als der Vervollkommnung fähig gesehen wird. Während aber der Marxismus-Leninismus die unbegrenzte Entfaltungs- und Vervollkommnungsmöglichkeit des konkreten Menschen weltimmanent versteht, hebt die katholische Theologie in Verbindung mit der innerweltlichen eine die Welt transzendierende Entfaltungs- und Vervollkommnungspotenz hervor. Jedoch nicht nur die Deutung der Möglichkeiten menschlicher Vollendung ist unterschiedlich, sondern auch die Begründung, warum der konkrete Mensch nicht vollkommen ist, sich aber auf dem Wege der Vervollkommnung befindet. Während die Marxisten-Leninisten die Ursache der Unvollkommenheit des konkreten Menschen in den sozial-ökonomisch bedingten, aber historisch überholbaren Klassenverhältnissen sehen, geht die katholische Theologie von der innerweltlich nie ganz überholbaren Grundbefindlichkeit der menschlichen Natur aus. Die Unvollkommenheit des konkreten Menschen hat ihre Ursache einmal in der Struktur des Menschen als eines werdehaften und relationalen Wesens, zum anderen in einem heilsgeschichtlichen Ereignis: der Erbsünde.

Es gehört zum Wesen des Menschen, daß sich sein Leben in ständiger Spannung vollzieht, da er als Leib-Geistseele-Wesen, als individual-soziales Wesen, sowie als gottbezogenes

und gnadenempfängliches Wesen im Zentrum vielfältiger Spannungsverhältnisse steht. Spannung ergibt sich zunächst aus dem Faktum, daß den Wesenskonstituentien des Menschen auch in der substantiellen Einheit eine je eigengesetzliche Entfaltungstendenz verbleibt: die des vital-psychischen und die des geistigen Lebens. Diese in der Eigengesetzlichkeit der Wesenskonstituentien begründete Spannung war im vorerbsündlichen Zustand durch die außer- und übernatürlichen Gaben harmonisch-schöpferische Zuordnung. Nach katholischer Glaubenslehre bestand jedoch nicht nur innerhalb der natürlichen menschlichen Kräfte, sondern auch zwischen der geschaffenen Natur und der ungeschuldet geschenkten Gnade im ursprünglichen Zustand Harmonie. Diese ging durch die persönliche Schuld Adams verloren. Erbsündliche Belastung bedeutet demnach das *mysterium fidei*, daß die persönliche Schuld Adams als Schuld der Natur auf alle Menschen übergang. Sie äußert sich als Gebrochenheit der Natur in der erfahrbaren inneren Zwiespältigkeit des Menschen als Folge des Verlustes der übernatürlichen und außer-natürlichen Gaben und der Verwundung der natürlichen Kräfte. Dogmengeschichtlich gesehen haben sich in bezug auf den Grad der Verwundung der natürlichen Kräfte verschieden akzentuierte Auffassungen gebildet, eine mehr pessimistische und eine mehr optimistische. Grunddogma aber ist, daß der Mensch der Gnade bedarf, um in den Zustand des Heiles zu gelangen, was grundsätzlich jedem Menschen möglich ist durch die Erlösungstat Christi.

Wie immer die im Gang befindliche Diskussion innerhalb der katholischen Theologie auch die Akzente setzt und welche Seite des Problems sie bewußt macht, der Kern des komplexen Sachverhaltes bleibt unverändert: Der Mensch erlangt nicht in der Weiterentwicklung seiner natürlichen Ausstattung als geistbegabte Kreatur, das heißt aus eigener Kraft die Fähigkeit zur personalen Teilhabe am göttlichen Leben, zu einem Leben der Gnade.

Entgegen der marxistisch-leninistischen Auffassung, die Blickrichtung ins Jenseits wirke sich störend auf die Vervollkommnung des Menschen aus, kommt nach theologischer Auffassung der menschlichen Natur gerade von der Übernatur her ihre Vollendung zu. Denn die Gnade setzt die Natur nicht nur voraus, sondern erhöht und vollendet sie. Die Wiederherstellung der ursprünglichen Harmonie zwischen den natürlichen Kräften innerhalb der individuellen Natur sowie zwischen Natur und Gnade ist nach dem Sündenfall innerweltlich nur bis zu einem gewissen Grade möglich. Bei diesem Prozeß ist die Gnade in ihrer Wirkmöglichkeit mitbestimmt durch die Fassungskraft, Aufnahmebereitschaft und die Bereitschaft des Menschen, mitzuwirken. Denn die Gnade bewirkt nicht allein die Vollendung der menschlichen Person, vielmehr ist ständige Selbsterziehung notwendig. Während nach marxistisch-leninistischer Auffassung die Vollendung des Menschen durch allseitige Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse erreicht wird, ist nach der Auffassung der katholischen Theologie dauernder und zeitweiliger Verzicht auf natürliche Bedürfnisse notwendig. Das liegt schon in den Spannungsverhältnissen begründet, die sich aus der Eigengesetzlichkeit der Wesenskonstituentien des Menschen ergeben und die zur Spannungseinheit zu bringen sind; es liegt aber besonders in der Gebrochenheit der Natur

durch die Erbsünde begründet. Verzicht ist also nicht um des Verzichtes willen gefordert, sondern indispensable Voraussetzung für die Vollendung und Erhöhung der Natur über sich selbst hinaus in eine übernatürliche menschliche Existenzweise hinein, in die personale Teilhabe am göttlichen Leben.

Wie diese die Welt transzendierende Vollendungspotenz des Menschen durch ein heilsgeschichtliches Ereignis – die Erbsünde – zerstört wurde, so ist sie auch durch heilsgeschichtliche Ereignisse neu ermöglicht: durch Jesu Tod und Auferstehung als untrennbare Einheit.

Durch die Taufe Christus eingegliedert sein bedeutet als Teilnahme an der Sohnschaft Christi dem Vatergott gegenüber Kindsein in und wie Christus; das gilt auch für die Leidensnachfolge. Die erwartete Bereitschaft dazu kann nur auf freiwilliger Entscheidung beruhen als freie Antwort auf den Anruf Gottes. In der Teilnahme an Christi Leid wird jedes menschliche Leid sinnvoll. Darüber hinaus macht diese personale Annahme des Leides einsichtig, daß der Christ, je näher er Christus steht, um so tiefer in sein Leid hineingezogen ist. Das bedeutet aber im Gegensatz zur marxistisch-leninistischen Auffassung, daß trotz Fortschritt in Wissenschaft und Technik und der damit zusammenhängenden Umgestaltung in den verschiedensten Bereichen menschlicher Existenz das Leid innerweltlich nie aufzuheben ist, mag sich auch die Art des Leides in mancher Hinsicht wandeln. Dennoch ist mit der Teilnahme an Christi Leben auch innerweltlich schon der Anfang der Vollendung gegeben. Aus der immer tieferen Umgestaltung in Christus kann der Christ die Paradoxe des menschlichen Lebens bewältigen. Weil Gott der unendlich barmherzig liebende Vater und der Mensch durch Christus in ein Kindesverhältnis zu ihm getreten ist, kann er die Spannung des Menschseins, auch des Christseins, zwischen „Größe“ und „Elend“ in seinem Leben sinnvoll zum Ausgleich bringen.

Das angedeutete Verhältnis zwischen Natur und Gnade ist allerdings nichts Statisches, sondern konkret-historisches Geschehen, worauf im folgenden einzugehen ist.

### c) Die Heilsgeschichte als Gottes Offenbarung

Die bisherigen Ausführungen machen deutlich, daß die marxistisch-leninistische Anthropologie die Dimension der Transzendenz ausschließt, abgesehen von der zeitlichen eines irdischen Paradieses. Dem steht die katholische Glaubenslehre gegenüber, die die übernatürliche Dimension in die Sicht des historischen Geschehens einbezieht und Geschichte als Heilsgeschichte sieht. Sie versteht Heilsgeschichte als Dialog zwischen göttlicher und menschlicher Person bzw. Gemeinschaft, sei es einer Gliedgemeinschaft oder der Menschheitsgemeinschaft als solcher.

Gilt schon die Schöpfung ohne den Menschen als Offenbarung Gottes – *vestigium Dei* –, so ist die Kommunikation zwischen göttlicher und menschlicher Person bzw. Menschengemeinschaft im geschichtlichen Ereignis eine höhere Form der Gottesoffenbarung. Im Laufe des historischen Prozesses hat sich Gott als der Eine und zugleich Dreipersonale geoffenbart. In Jesus Christus hat die Offenbarung ihren unüberbietbaren und uneinholbaren Höhepunkt erreicht und ist mit den Aposteln, den Zeugen dieser Offenbarung,

abgeschlossen. Die katholische Kirche versteht sich als Hüterin und Vermittlerin des Offenbarungsgutes. Durch sie wird die Offenbarung als Ganzes und in allen ihren Dimensionen jeweils anwesend gemacht und jeder Zeit vermittelt und erschlossen. Das Zentralgeheimnis der Offenbarung ist das Mysterium Trinitatis et Incarnationis. Letzteres umfaßt die Glaubenswahrheit von dem einen Gott in drei Personen und deren innertrinitarischem Leben. Dieses Geheimnis interpretiert die katholische Theologie in folgender Weise: Die gegenseitigen Beziehungen konstituieren die drei göttlichen Personen. Gottvater spricht sich selbst aus im Logos; dieses Sich-Aussprechen und Sich-Erkennen des Vaters ist identisch mit dem Zeugungsvorgang des Sohnes. Das Wort des Vaters und die Ant-Wort des Sohnes im gegenseitigen Sich-Erkennen wird zum gegenseitigen Lieben, und diesen innertrinitarischen Lebensvorgang bezeichnet die katholische Theologie als „Hauchung des Heiligen Geistes“, der dritten göttlichen Person. Vom Vater geht daher der innertrinitarische Lebens- und Liebesstrom aus und zu ihm flutet er zurück.

Das innertrinitarische Leben setzt sich in die personale Schöpfung hinein fort, denn die Ordnung der begnadeten Kreatur ist eng verbunden mit dem Mysterium Trinitatis. Das große Thema der innertrinitarischen personalen Beziehungen wiederholt sich abbildhaft mit dem menschlichen Partner in der Zeit. Im Gottmenschen Jesus Christus ist jeder Mensch und die Menschheit als ganze mitgedacht und im Heiligen Geiste mitgeliebt. Ähnlich wie das innertrinitarische Leben ist daher auch die Schöpfungs- und Heilsordnung patrozentrisch strukturiert. Abbildhaft zu den Beziehungen der göttlichen Personen vollzieht sich auch innerhalb der begnadeten Menschheit eine Bewegung vom Vater zum Vater. Die göttlichen Personen – der Logos und der Heilige Geist – sind vom Vatergott zur Menschheit gesandt, um diese zum Vater zu holen. Der ausgehenden Bewegung der göttlichen Personen entspricht daher eine rückläufige. Denn Gott ist auch Ende und Ziel der Geschichte. Vom Vater zum Vater: das ist die große Linie des göttlichen Schöpfungs- und Heilsplanes, dessen Grundgesetz die Liebe ist. Die aufgezeigte große Linie des Heilsplanes: cum Christo – in Spiritu Sancto – ad Patrem erfährt ihre Realisierung als dynamischer Lebensvollzug zwischen göttlichem und menschlichem Partner im Hier und Jetzt der Geschichte.

Diese dynamische Beziehung zwischen Gott und Mensch im historischen Handeln Gottes und Mithandeln des Menschen ist heilsgeschichtlich gesehen ein Bund; Heilsgeschichte ist Bündnisgeschichte. Der alttestamentliche Bund Gottes mit dem israelitischen Volk war Vorbereitung für die Erfüllung im neutestamentlichen Gottesbund, der in und durch Jesus Christus, den Gottmenschen, gestiftet wurde und in der Kirche seine historische Entfaltung erfährt. Dieser reale Eintritt des Gottmenschen Jesus Christus in die Geschichte und das gesamte Handeln Gottes im geschichtlichen Ablauf zielen darauf hin, die Menschheit zum Vatergott zu führen im heilsgeschichtlichen Gottesbund des neuen Volkes Gottes. Christus wurde jedoch nicht Mensch ohne die freie Zustimmung der Menschheit in einem Repräsentanten, in Maria. Maria, die „hier auf Erden die erhabene Mutter des Erlösers, in einzigartiger Weise vor anderen seine großmütige Gefährtin und die demütige Magd des Herrn“ (Lumen Gentium) war, hat – in den Himmel aufgenom-

men – ihre „heilbringende Aufgabe nicht abgelegt“ (ebda.). Auf Grund ihrer geschichtlichen Teilnahme an der Verwirklichung des Werkes Christi gibt Gott den Menschen, die in die Entscheidung Mariens eintreten, auf Mariens Fürbitten jene Gnaden, die das Werk Christi erschlossen hat. Was in der Gestalt Mariens in besonders universaler und ausgezeichneter Weise verwirklicht ist, gilt von jedem Menschen, wenn auch in weit abgestufter Bedeutung und in unterschiedlichem Grade. Denn im Taufbund wird der einzelne Mensch Christus eingegliedert, und diese Teilnahme an Christi Leben ist Hineingezogensein in seine Sohnschaft dem Vater gegenüber, ist Gotteskindschaft. Sein Leben wird dadurch ein Nach- und Mitvollzug der Heilsgeschichte.

Gottes großer, aber geschöpflich unterlegener Gegenspieler in der Geschichte und Repräsentant der sich geschichtlich gegen Gott auflehrenden Wesen mit freier Verfügungsmacht ist der Diabolus. Die Auseinandersetzung der meta-historischen Prinzipien – des göttlichen und des diabolischen – setzt sich in das vordergründige historische Geschehen hinein fort. Der Mensch steht in freier Entscheidung zwischen beiden Mächten. Als freier Partner Gottes – oder seines Widersachers – gestaltet der Mensch die Geschichte wesentlich mit. Ihm fällt eine geschichtsschöpferische Rolle zu, wie es in klassischer Weise das historische Faktum der Inkarnation verdeutlicht. Das freie Ja Mariens zur Menschwerdung Gottes in ihr ist von eminent historischer Bedeutung; denn ohne diese freiwillige Zustimmung Mariens wäre die Geschichte nicht so verlaufen, wie sie tatsächlich verlaufen ist. Der Mensch – als einzelner und in Gemeinschaft – als natürliches und übernatürliches Ebenbild Gottes ist aufgerufen zur freien Antwort aus Liebe. Die liebende Vereinigung des Geschöpfes mit seinem Schöpfer, des Gotteskindes und des Gottesvolkes mit dem Vatergott zu dessen Verherrlichung ist daher Sinn der Schöpfung, Ziel des Menschenlebens und der Menschheitsgeschichte. Mit anderen Worten: Heimholung des Gotteskindes und der gesamten Menschheit zum Vatergott ist Sinn und Thema der Heilsgeschichte als Bündnisgeschichte.

Nach dieser theistischen Geschichtsauffassung, die sich von der atheistischen des Marxismus-Leninismus in diesem wesentlichen Punkte abhebt, ist der Haupthandelnde in der Geschichte Gott selbst und diese somit auch eine creatio continua. Gott ist demnach nicht nur Schöpfer der Welt, sondern auch Lenker der Geschichte. Er lenkt jede Epoche der als Einheit zu betrachtenden Menschheitsgeschichte, so wie er in jeder Phase der individuellen Lebensgeschichte des einzelnen Menschen mit seiner Vorsehung gegenwärtig ist. Das bedeutet näherhin folgendes: Gott leitet die Geschichte der Menschheit, jeder menschlichen Gemeinschaft und jedes einzelnen Menschen nach einem nur ihm bekannten Plan, da er allein das je originelle Ziel kennt, das er in der Zeit verfolgt und das hingeordnet ist auf das welttranszendente der visio beatifica. Durch die Offenbarung sind dem Menschen Ziel und Weg im allgemeinen, aber nicht in Einzelheiten bekannt. Der historische Prozeß selbst enthüllt den jeweiligen Plan.

Wie sich die Schönstattbewegung als Gliedgemeinschaft der katholischen Kirche auf dieser skizzierten theologischen Grundkonzeption selbst versteht, wird im nächsten Teil dargestellt.

# Hildebrand und Hadubrand

Ein Vater-Sohn-Konflikt am Beginn der deutschen Dichtung

Von M. Evamaris Humperdinck

Am Beginn der schriftlich fixierten und überlieferten deutschen Dichtung steht ein sogenanntes *Heldenlied*, das einzige erhaltene seiner Gattung. Der Held dieses Liedes ist eine *Vater*-Gestalt: Hildebrand, der alte Waffenmeister Dietrichs von Bern.

Inhalt des Hildebrand-Liedes ist der tragische Zweikampf des *Vaters* mit dem *Sohn*, in knapper, uns nur als Fragment überlieferter Gestaltung, diese aber von einer dichterischen Kraft und Großartigkeit, die seinen unbekanntem Verfasser in die Reihe der großen Dichter der Weltliteratur stellt.

Seit der Erstausgabe des Liedes durch Joh. Georg v. Eckart (Würzburg 1729) und der Ausgabe der Brüder Grimm (1812) fordert dieser bruchstückhafte Anfang der deutschen Dichtung den Scharfsinn der Forscher bis in unsere Gegenwart hinein immer wieder heraus. Namen wie Karl Lachmann, Franz Saran, Andreas Heusler, Georg Baesecke, Wolfgang Mohr, Jan de Vries, Siegfried Beyschlag und viele andere gehören in die Geschichte dieser Forschung, deren Ergebnisse jedem weiteren Interpretationsversuch zugrunde gelegt werden müssen.

Dies vorausgesetzt, sind es nicht so sehr philologische oder literar-historische Aspekte, die mich zur gründlichen Beschäftigung mit dieser Dichtung geführt haben, sondern es ist die *Vater*-Gestalt des alten Hildebrand, wie sie sich in der Dichtung verwirklicht im tragischen Gegenüber zur *Sohn*-Gestalt des Hadubrand, und es ist die Tatsache, daß diese Vatergestalt, diese Vater-Sohn-Begegnung unsere deutsche Dichtung eröffnet.

Hildebrand, Dietrichs alter Waffenmeister, der einst – wie das Lied, in Umkehrung der geschichtlichen Tatsachen, voraussetzt – mit seinem Herrn vor dem Haß des Odoaker aus Oberitalien ostwärts zu den Hunnen an Attilas Hof geflüchtet ist und seine junge Frau und sein kleines Kind schutzlos zurücklassen mußte, kehrt nach dreißig Jahren des Lebens im „Ellende“ nun (mit Dietrich) an der Spitze eines hunnischen Heeres, vom Hunnenkönig ihm zum Schutz mitgegeben, in seine Heimat zurück. Unterwegs stößt er auf Hadubrand, der an der Spitze eines Heeres (des Odoaker?) zur Landesverteidigung gegen das vermeintlich einen feindlichen Einfall planende Hunnenheer heranzieht. Es war Brauch der damaligen Zeit, daß die beiden Anführer oder zwei besonders angesehene Kämpfer der feindlichen Heere zu einer Art Vorentscheid der Schlacht im Zweikampf

gegeneinander antraten, und zwar im Angesicht beider Heere, in der Mitte zwischen den Linien sozusagen. So geschieht es auch hier. Unsere Dichtung setzt ein mit dem Augenblick, da „sich Herausforderer einzeln traf, Hildebrand und Hadubrand in der Mitte zwischen den beiden Heeren“.

Mit dem nächstfolgenden Wort bereits gibt der Dichter bekannt, *wer* sich hier gegenübersteht: *Sohn* und *Vater* sind es, die sich hier zum bevorstehenden Zweikampf rüsten.

Ein solcher Zweikampf hatte (wie Beyschlag anführt<sup>1</sup>) seine ganz bestimmten festen Formen und Regeln. Zunächst wird die Erkennungsfrage gestellt, und zwar kommt sie zuerst Hildebrand als dem älteren der beiden „Herausforderer“ zu.

Hildebrand — wortkarg und (als unerkannt dem eigenen Volksstamm gegenüberstehender Heimkehrer aus dem Ellende) innerlich erregt zugleich — fragt „mit wenigen Worten“: Er fragt seinen jungen Herausforderer, wer dessen Vater sei bzw. aus welchem Geschlecht er stamme. Hildebrand, der Vertraute seines Königs, kennt ja die Geschlechter seines Volkes alle, die er vor dreißig Jahren verlassen hat, und es muß ungeheuer erregend für ihn sein, zu erfahren, wem er nun als ersten hier gegenübersteht. Es geht ja auch darum, ob dieser erste, wenigstens durch Hörensagen, um Hildebrand und sein Flüchtlingsschicksal weiß, wenn der sich zu erkennen geben wird, und ob dadurch abgewendet werden kann, daß Hildebrand als Heimkehrender gegen seine eigenen Landsleute kämpfen muß.

„Wenn du mir *einen* deines Geschlechtes nennst“, ruft er dem Gegner zu, „dann weiß ich alle anderen im Königreiche, denn bekannt ist mir das ganze Großvolk.“

In diesem Satz steht noch ein bedeutungsvolles Wort: „*Kind*“. So redet Hildebrand sein Gegenüber an. Das ist, inmitten einer äußerst gespannten kriegerischen Situation, ein persönliches und herzliches Wort, ein Wort, mit dem ein alter Mensch einen jungen gelegentlich anredet; hier schwingt aber wohl noch mehr mit. „*Kind*“ nennt der alte Waffenmeister den Exponenten seines eigenen, so lang entbehrten Volkes, zu welchem ihm seine Generation und seine Stellung an der Seite des Königs eine in gewissem Sinne väterliche Beziehung geben. Im Gegensatz zu den doch immer fremden Hunnen, unter denen Hildebrand mit dem König solange gelebt hat, sind ihm alle Angehörigen seines eigenen Volkes gleichsam wie eigene Kinder — und es kommt hinzu, daß er ja tatsächlich ein eigenes Kind, das von ihm gezeugte Söhnlein, im Lande zurücklassen mußte und die Hoffnung haben kann, den nun erwachsenen Sohn irgendwo daheim wiederzufinden. — Auf die dem Brauch entsprechende Erkennungsfrage antwortet Hadubrand: „Das sagten mir unsere Leute, alte und weise, deren Leben in frühere Zeiten zurückreicht, daß *Hildebrand* geheißten habe mein *Vater*. Ich heiße *Hadubrand*.“

Auch in der Antwort Hadubrands, auf die Frage nach seinem *Vater*, schwingt Erregung, wie besonders in der ausführlichen Schilderung der Person und des Schicksals seines Vaters spürbar wird, die er seiner Namensnennung anfügt. Die Frage „Wer ist dein

<sup>1</sup> Siegfried Beyschlag: Hiltibrant enti Hadubrant untar heriun tuem, in: Festgabe für L. L. Hammerich, Kopenhagen 1962, S. 22.

Vater?" hat den vaterlos Aufgewachsenen ins Herz getroffen. Aus seiner Schilderung des Vaters, dessen Name ihm, dem bei fremden Leuten Aufgewachsenen<sup>2</sup>, nur vom Hörensagen bekannt ist, spricht Bewunderung, wird das heldische Idealbild erkennbar, das Hadubrand von dem fernen unbekanntem Vater in sich trägt, und schmerzlich-ungestillte Vater-Sehnsucht schwingt in den Worten, mit denen er seine Antwort an den gegnerischen Herausforderer abschließt: „Ich glaube nicht, daß er noch am Leben ist.“

Auf die, mit der warmen personalen Anrede „*Kind*“, gestellte Erkennungsfrage Hildebrands hat Hadubrand die seinerseits tief ins Personale gehende Antwort gegeben — eine eigenartige Situation, mitten zwischen zwei sich feindlich zum Angriff gegenüberstehenden Heeren. Es ist, als seien die beiden für einige kurze Augenblicke herausgehoben aus dem *Hic et nunc* und seinen sachlichen Anforderungen.

Nun weiß Hildebrand, *wem* er gegenübersteht. Tief bewegt klingt der Ruf: „Wettu Irmingot“, mit dem Hildebrand den großen Gott zum Zeugen anruft dafür, „daß du dennoch niemals mit so naheverwandten Mann (wie mir) Verhandlung geführt hast.“ Er windet den (oder die) spiralenförmig gewundenen Ring(e) vom Arm, ein Geschenk des Hunnenherrschers an ihn, und reicht ihn (sie) Hadubrand „*bi huldi*“ — in väterlicher Huld, in treuer Gesinnung, um die Liebe des Sohnes zu wecken oder was immer dieses Wort noch auszudrücken vermag.

Hadubrands Antwort aber ist schroffste Abweisung. Wie ist das zu verstehen? Im brauchtmäßig festgelegten Ablauf eines öffentlichen Zweikampfes folgt auf die Erkennungsfrage die Streitrede, der *Gelf* — das sei genügend aus der sonstigen Heldenepik bekannt, sagt *Beyschlag*. Und er fährt fort:

„Demzufolge hat Hadubrand nach der gegenseitigen Namensnennung nun die *Reizreden* zu erwarten; er muß seinerseits gewappnet sein, ihr zu begegnen, denn sie hat auch den Zweck, ihn durch die Reizung zu Unüberlegtheiten, zur ‚Wut‘ und damit zu Blößen zu verlocken. Hadubrand ist also eingestellt, alles zu parieren, was von seiten des Gegners kommt<sup>3</sup>.“ Der Dichter hat Hadubrand schon in seiner ersten, der Namensnennungs-Antwort, über die erstaunlichen Andeutungen seines Gegners in bezug auf genaue Kenntnis aller Geschlechter im Volk und Königreich Hadubrands hinweggehen lassen. Vielmehr: „indem er dem Frager das erzählt, was dieser angeblich allein schon durch die Namensnennung zu wissen vorgibt, legt er eine abweisende Schranke zwischen sich und den sich vertraut gebenden Unbekannten im fremden Heer. Die Haltung Hadubrands liegt von Anfang an fest<sup>4</sup>.“

Auch Hildebrands erschütterte Anrufung Gottes scheint Hadubrand nicht zu vernehmen. Die Behauptung Hildebrands, er sei ihm ein ganz naher Verwandter („mit sus sippan man“), der wahrscheinlich sogar die in der bruchstückhaften Überlieferung verlorengegangene Namensnennung („ich bin Hildebrand!“) gefolgt ist, wird von Hadubrand eben-

<sup>2</sup> Franz Saran, *Das Hildebrandslied*, Halle 1915, S. 167.

<sup>3</sup> *Beyschlag*, a.a.O.

<sup>4</sup> a.a.O., S. 20.

so kalt abgewiesen wie das Geschenk der gewundenen Goldarmringe, das Hildebrand dem Sohn hinhält „bi huldi“. „Mit dem Speer“, sagt Hadubrand, „soll der Mann Gabe empfangen, Spitze wider Spitze. Du bist ein ganz durchtriebener alter Hunne, mit deinen Worten verlockst du mich, um mich — sobald ich mir eine Blöße gebe — mit deinem Speer zu treffen.“

Hadubrand sieht in dem an der Spitze des Hunnenheeres Gekommenen, mit hunnischem Schmuck und hunnischer Waffenrüstung Augestatteten nur den Feind. „Daher weist er alles ab, was ihn irgendwie gegenüber dem Gegner unsicher machen könnte, so jene angebliche Vertrautheit des ‚Feindes‘ mit Land und Leuten, so die nach seinem Wissen falsche Behauptung, Hildebrand, der Vater zu sein. Anstelle der erwarteten echten Namensnennung muß ihm diese Behauptung mitsamt der Gabenreichung als Versuch erscheinen, ihn durch solche unvorhersehbare Überraschung schwankend und unvorsichtig zu machen. Mit seinem offenerzigen Bericht über sich und den landvertriebenen Vater hat er dem ‚Hunnen‘ selbst das Material zu seinem Betrugsversuch geliefert. Folgerichtig begegnet Hadubrand solcher vermeintlichen Verfälschung der Namensnennung mit der einzigen Möglichkeit: dem (eigenen) Gelf (Reizrede). Er besteht darin, daß Hadubrand nicht nur den augenblicklichen Versuch als Hinterlist kennzeichnet, sondern überbietend den Gegner als Betrüger von je brandmarkt ‚so du ewin inwit fortos‘ (wie du ewig, immer schon auf Betrug aus warst). Dieser Gegenschlag ist so gezielt, daß der ‚Feind‘ entweder die Auslöschung seiner Kriegerehre hinnehmen oder eben jetzt (rasend gemacht) zur Waffe greifen muß — der Zweck der ganzen Begegnung<sup>5</sup>.“ Zumal Hadubrand seinem Gegenschlag noch das Wort angefügt hat, das Hildebrands Namensnennung zunichte macht: „Seefahrer haben mir sichere Kunde gebracht, daß Hildebrand im Kampf gefallen ist. *Tot ist Hildebrand*, Heribrands Sohn.“

In dem leider nur lückenhaft überlieferten Text müßten jetzt Worte Hildebrands folgen, mit denen er den Sohn zu überzeugen versucht, daß er als Verbannter, Landflüchtiger zu den Hunnen gekommen ist und dort gelebt hat. Worauf dann die mißtrauisch ironische Antwort Hadubrands erfolgt: „Wohl sehe ich an deinen Rüstungen, daß du daheim einen guten Herrn hast, daß du unter dessen Herrschaft noch kein Landflüchtiger, Vertriebener wurdest.“ Nimmt man indessen keine Lücke im Text an, dann würden diese Worte Hildebrand zufallen, mit dem Ausdruck bitterer Ironie dem Sohn gegenüber, der ihn, den Alten, Landvertriebenen so schmachvoll mißdeutet.

Wieder ruft nun Hildebrand *Gott* an, den über die Welt Herrschenden, den Waltenden: „Welaga nu, waltant got, wewurt skihit!“ (Ach wohl nun, Weltregierer Gott, Unheil, furchtbares Wehegeschick wird geschehen.) Dreißig Jahre lang sei er, Hildebrand, außer Landes gewandert, in so vielen Schlachten dabeigewesen, und dennoch habe ihm nie ein Gegner den Tod beibringen können. Nun aber, „nu soal mich s u a s a t c h i n d suertu hauwan“ — „nun soll mich das *eigene Kind* mit dem Schwerte hauen . . . und niederstrecken — oder ich ihm zum Tode werden“. Noch einmal versucht Hildebrand diesem

<sup>5</sup> a.a.O., S. 22.

schicksalhaften Entweder-Oder zu entgehen: Er weist auf sein Alter hin, um so vielleicht eine Regung des Mitleids bei dem Jungen zu erwecken, die den Zweikampf zwischen Vater und Sohn noch verhindern könnte, der *unrecht* ist, wider göttliches und menschliches *Recht*.

Die Antwort Hadubrands hierauf fehlt im Text, eine empfindliche Lücke: Vermutlich enthielt sie den Vorwurf typisch hunnischer Feigheit, den Hadubrand, gereizt durch folgende währende „Vortäuschung“ der Vaterschaft des anderen („nun soll mich das *eigene* Kind mit dem Schwerte hauen“), unwürdig Mitleid heischendes Auf-sein-Alter-Hinweise und gar noch dem Jungen das *Recht* zu diesem Kampf und zu der Beute, der glänzend Rüstung, die ihm ins Auge sticht, absprechen – den also Hadubrand, auf solche Weise gereizt, dem Gegner ins Gesicht schleudert.

Nun kann der Vater, Hildebrand, nicht weiter gehen. Auf seine vertrauliche Anrede „Kind“ und sein sich schon halb und halb zu Erkennengeben („mir sind alle Geschlechter deines Volkes bekannt“) hat Hadubrand mit seiner ausführlichen Erzählung vom Vater, den er ausdrücklich nicht mehr am Leben glaubt, „eine abweisende Schranke zwischen sich und den sich vertraut gebenden Unbekannten im fremden Heer“<sup>6</sup> gelegt.

Hildebrands enthüllendes Wort vom „verwandtesten Mann“ mit wahrscheinlich folgender Nennung seines Namens sowie die Überreichung des einzigen, was er als kostbares äußeres Zeichen seiner Vaterliebe und -treue dem Sohne in dieser Situation schenken kann, werden von Hadubrand mit kalter und absichtlich verletzender Antwort abgewiesen. Und „Hildebrand ist tot“ fügt er abschließend hinzu.

Auf Hildebrands vermutlichen Hinweis seines Landflüchtigenlebens bei den Hunnen folgt die Antwort: „ . . . dat du . . . reccheo ni wurti (daß du noch niemals ein Landvertriebener geworden bist); mit dieser Formulierung „wird dem Gegner alles aus der Hand geschlagen, womit er einen ‚gefälschten‘ Sieg erreichen wollte.“<sup>7</sup> Hildebrands „Kriegerehre nicht nur, seine ganze Existenz als Hildebrand, der mit seinem Herrn Theoderich die Landflüchtigkeit gegangen, der sich in dreißigjähriger Verbannung bewährt und Ruhm erworben, wird in Gegenwart von Freund und Feind kalt in den Staub getreten. Und nun muß er sich – weil er immer noch, mit Hinweis auf sein Alter und auf die tiefer gründende Unrecht solchen Kampfes, den Zweikampf mit dem eigenen Sohn umgehen sucht – von diesem vermutlich noch den Vorwurf seiner hunnischen Feigheit entgegenschleudern lassen, eine Beleidigung, die nicht nur ihn selbst, sondern das ganze Hunnenvolk, dessen König ihn gütig aufgenommen hat und dessen Heer hier anwesend ist, ins Gesicht schlägt.

„der si doh nu argesto ostarliuti, der dir nu wiges warne“ („Der wäre ja nun doch der Ärgste der Ostleute, der dir nun noch länger den Kampf verweigerte“). Das ersche

<sup>6</sup> a.a.O., S. 21.

<sup>7</sup> a.a.O., S. 23.

<sup>8</sup> a.a.O.

wirklich als die einzig noch übrigbleibende Schlußfolgerung Hildebrands. In dem zweimaligen „dürfen“ seiner letzten Antwort („versuche, der *darf*“ und „wer sich heute der Gewänder rühmen *dürfe*“) klingt m. E. noch einmal das ihm, dem Wissenden, tief und schmerzlich bewußte *Unrechtmäßige* des Vater-Sohn-Zweikampfes auf Leben und Tod auf. Der nichterkennende Sohn hat den erkennenden Vater in dieses schlechthinnige Unrecht hineingedrängt — „wewurt skihit!“

So beginnt nun unausweichlich dieser furchtbare Zweikampf: Zuerst gleiten die eschenen Lanzen in scharfen Schauern hinüber und herüber, bleiben in den Schilden stecken — nun stapfen sie aufeinander zu, Vater und Sohn, bis ihre Schilde (Buntborde?) aneinanderklingen, hauen mit ihren Schwertern auf die schützenden Schilde ein — „heuwun h a r m - l i c c o“ (sie hieben *harmvoll*) sagt die Dichtung! — bis diese zerkämpft und zerhackt sind . . . Hier endet die Niederschrift.

Rekonstruktionsversuche des fehlenden Schlußteils der Dichtung — etwa durch Vergleich mit dem Jüngeren Hildebrandslied, der Thidrekssaga, dem Hunnenschlachtlid u. a. — haben bei allen Forschern das mehr oder weniger übereinstimmende Ergebnis vom tragischen Ausgang des alten Hildebrandsliedes gezeitigt, von der Tötung des Sohnes durch den unglücklichen Vater.

Ich möchte auf die Einzelheiten, die zu diesem Ergebnis führten, hier nicht weiter eingehen. Mir kommt es auf etwas anderes an, das vielleicht die folgenden Seiten ein wenig herauszustellen vermögen.

Deutsche Dichtung beginnt mit der Darstellung einer in ihrem inneren Adel und ihrer tragischen Größe wahrhaft erschütternden *Vater*-Gestalt.

Im folgenden will ich versuchen, die Kontur dieser Gestalt noch einmal und möglichst genauso nachzuzeichnen, wie sie sich in dem aus der Frühzeit (etwa 7. Jahrhundert, Stoff und mündliche Überlieferung reichen wohl in die Zeit der Völkerwanderung zurück) zu uns Heutigen gelangten Dichtungsfragment abhebt.

Das Hildebrandslied umfaßt nach Baesecke nur 53 Zeilen (nach anderer Zählung 67), so wie es uns bruchstückhaft überliefert ist. Auf diesen Zeilen schildert es uns eine, streng in der Einheit von Ort und Zeit und einer einzigen Begebenheit gehaltene, hochdramatische Szene. Sie beginnt mit einer kurzen Handlung, der ein Wechselgespräch von ständig sich steigernder Spannung und Wucht folgt, und schließt mit der (im Fragment nicht zu Ende geführten) Handlung, auf die der Anfang vorbereitet hatte.

Die Eingangshandlung enthält das Zusammentreffen der beiden Herausforderer zwischen ihren Heeren und ihre Vorbereitung zum Zweikampf. Die Schlußhandlung zeigt den Beginn dieses Zweikampfes in knappen Zügen bis zu dem Augenblick, da die beiden Kämpfer sich mit den Schwertern gegenseitig ihre Schilde zerhauen (und nun schildlos dastehen, das Schwert in der Hand, könnte man ergänzen). In diesem Augenblick bricht die Dichtung ab.

Auf insgesamt neun Zeilen der Dichtung (nach Baeseckes Zählung) wird Handlung 1 schildert, die übrigen 42 Zeilen gestalten den Dialog. Etwa ein Drittel des Dialogs wird von Hadubrands Schilderung seines Vaters *Hildebrand* ausgefüllt.

Hadubrand hat seinen Vater nie gesehen, aber alte und weise Männer haben ihm erzählt, daß sein Vater *Hildebrand* geheißene habe. Sie haben ihm seine Sohnschaft bezeugt, und seine Kenntnisse über den Vater stammen aus ihren Erzählungen, die in dem Hörenden ein ganz bestimmtes Bild seines Vaters erzeugt haben.

In hoher Gefolgschaftstreue zu seinem König Dietrich hat Hildebrand voreinst mit dieser die Heimat verlassen müssen, landflüchtig vor dem Haß des Odoaker nach Osten reiten mußte er sein eigenstes Eigen, seine junge Frau und sein kleines Kind, in seinem Haß schutzlos zurücklassen. Er mag damals so alt gewesen sein wie Hadubrand jetzt. Dietrich der vertriebene König, bedurfte seiner dringend — war Hildebrand ihm doch der liebste und werteste seiner Degen. Dieser ist leidenschaftlicher Gegner Odoakers, des Feindes seines Königs, und leidenschaftlicher Kämpfer, immer an der Spitze des Kriegsvolkes, liebte den Kampf und war durch seine Tapferkeit bei kühnen Männern und Helden bekannt. So ist er dem Sohn überliefert: als strahlendes Heldenbild: so hat das Herz des Sohnes sich den Vater ausgemalt.

Der jetzt nach dreißig Jahren der Verbannung Heimkehrende ist alt geworden, er hat die Welt und Menschen gesehen, er hat die Gastfreundschaft der Hunnen genossen, die bei den Germanen nicht gerade in hohem Ansehen stehenden Volkes — er hat keine Vorurteile mehr, weder einzelnen noch Völkern oder Rassen gegenüber: An der Spitze eines ihn freundschaftlich geleitenden Hunnenheeres, geschmückt mit dem Huldgeschenke des Hunnenfürsten kehrt er in die Heimat zurück. Sein Alter hat ihn nicht kampfunfähig gemacht, immer wieder hat er draußen seinen Mann gestanden im Kriegsvolk, unter den Speerwerfern oder Schießenden, unter die er eingereiht wurde im Kampf gegen Burg und Städte, und seine Tapferkeit und Stärke war so groß, daß kein Feind ihm den Thron bringen konnte.

In den dreißig Jahren in der Fremde hat er wohl erfahren, was Heimweh ist; er hat seine Heimat nicht vergessen können, und nun kehrt er zurück. Reif und weise ist er draußen geworden und in ein fast väterliches Verhältnis zum eigenen Stammesvolke hinein gewachsen: So redet er den ersten seines Volkes, dem er — wenn auch in schwierigster Lage — begegnet, freundschaftlich mit „*Kind*“ an.

Er hat in der langen Zeit, die er im „*Ellende*“ zubrachte, weder seinen Gott noch sein eigenes Kind vergessen — wie es der Text der Dichtung ergreifend bezeugt.

In seiner Frage an Hadubrand, wer sein Vater sei oder zu welchem Geschlecht er gehöre, kann man wohl ohne Überinterpretation auch die Frage und Sehnsucht nach dem eigenen Sohn innerlich mitschwingen hören. Der Vater muß damit rechnen, daß sein Sohn wie ein Krieger, ein „*Degen*“ geworden ist und sich vielleicht sogar im Heer befindet, das dort drüben dem hunnischen Heer gegenüber hält. (Vielleicht hat auch schon vor den ers-

Worten, beim bloßen Anblick von Gestalt und Gebärde, im Vater die „Stimme des Blutes“ für den Sohn gesprochen — aber das kann man nur vermuten.) Hadubrands erster Satz schon schafft völlig Klarheit für den Vater: „ . . . daß *Hildebrand* geheißene habe mein Vater. Ich heiße Hadubrand.“ Aus Hadubrands — sowohl für diese Zweikampfsituation als auch für die Kürze und Knappheit des ganzen Gedichts — erstaunlich weitläufiger Antwort kann Hildebrand weiteres entnehmen:

In Hadubrand lebt eine tiefe Kindessehnsucht nach dem nie gesehenen Vater; sogar die Mutter erwähnt dieser Kriegsmann. Vom Vater hat er eine hohe Meinung, ein leuchtendes Idealbild. Aber er glaubt nicht, daß der Vater noch am Leben sei. Nun steht er dem unerkannten, für einen Hunnen gehaltenen, alt und grau gewordenen Vater zum Zweikampf gerüstet gegenüber, im Angesicht beider Heere, um den Hunnen den vermeintlichen Einfall in seine Heimat auf Tod und Leben zu wehren.

Blitzhaft erkennt, durchschaut und überschaut Hildebrand während der Antwort Hadubrands die Situation — in feierlicher Anrufung nimmt er den Großen Gott oben vom Himmel zum Zeugen für die Wahrheit seiner nächsten Worte an Hadubrand, daß dieser noch niemals mit so naheverwandtem Mann „dinc“ geführt habe. „Dinc“ kann „Verhandlung“ heißen — dann hätte der Satz die Meinung: Daß du noch nie im Leben mit einem dir so nahe verwandten Mann über etwas verhandelt hast, über irgend etwas ins Gespräch gekommen bist. — Es könnte hier aber auch „Kampf“ bedeuten, und dann läge eine dringende Warnung vor dem (wissentlichen oder unwissentlichen) Kampf mit Blutsverwandten in Hildebrands Worten. Aber wie sollte Hadubrand in dem „Hunnen“ vor ihm einen Blutsverwandten vermuten? Dennoch: Hadubrand *weiß*, daß sein Vater mit Dietrich einst ostwärts geflohen ist, weit außer Landes — wäre die Vorstellung so abwegig für ihn, daß der Vater einmal aus dem Osten zurückkommen könnte? Freilich — er hält ihn für tot, auf Hörensagen fremder Seefahrer hin.

Was im Herzen des alten Vaters vorgeht, sagt die Dichtung nicht, aber sie läßt es durch sein „Gebaren“ erraten. Er sucht nach irgendeiner Möglichkeit, den Sohn zu überzeugen: 1. daß er nicht als Feind vor ihm steht; 2. daß er selbst, er wirklich der von Hadubrand bewunderte, ersehnte und totgeglaubte Vater ist; 3. daß er den Sohn nicht vergessen hat in der Fremde, sondern ihn treu in seinem Herzen bewahrt hat und ihn väterlich *liebt*.

Wie aber kann er das deutlich machen, hier zwischen den feindlichen Heeren, in aller Angesicht, einen Augenblick vor dem Beginn des im Namen beider Heere auszutragenden Zweikampfes? Wirklich eine verzweifelte Situation!

Nach damaligen Anschauungen hätte der Kampf nur in einem einzigen Fall umgangen werden können: eben in dem Fall, daß *beide*, Vater *und* Sohn, einander erkennen — in diesem Fall hätten sie überhaupt nicht miteinander kämpfen *dürfen*.

Hildebrand muß also alles daran setzen, daß der Sohn ihn erkennt; die ganze Beweislast ihres Vater-Sohn-Verhältnisses liegt auf dem Vater. Da läßt Hildebrand sein Herz, das

schon vorher in der Befragung Hadubrands mitschwang, noch lauter und deutlicher sprechen. Er tut, was Klugheit dem listigen Krieger hier verbieten würde, der mit dem Mitleiden des Feindes rechnen muß: Hildebrand windet den herrlichen Goldschmuck vom Arm und reicht ihn dem Sohn hin: „dat ih dir it nu bi huldi gibu“. (Es ist sehr schwer, die innerste Meinung dieses Satzes ins Neuhochdeutsche zu übertragen.)

Wie Hadubrand darauf reagiert, wurde bereits gezeigt, aber ich möchte noch nachholen, daß hier, in der Gebärde der Liebe (Hildebrand) und der kalten Abweisung (Hadubrand) „mit *geru* scal man . . .“ antwortet er auf das „bi *huldi* gibu“ des anderen) m. E. die Peripetie dieser Dichtung liegt, mit der sie umschlägt in die Katabasis bis hin zum katastrophischen Ende. Zwar, der Vater wird auch auf den schmähhlichen Schimpf dieser Rede und das endgültige und abschließende Totgesagtwerden hin noch alles versucht, was ihm auf dem schmalen Grat dieser Begegnung zu tun möglich ist.

Vermutlich (Textlücke) versucht er Hadubrand klarzumachen, daß er, wiewohl an der Spitze des Hunnenheeres, doch selbst *kein* Hunne ist, sondern als Landflüchtiger in dieser Volke gelebt hat — aber was soll eine rein verständliche Erklärung noch ausrichten, wo die lautere Sprache des Herzens nicht nur nicht verstanden, sondern so schmalvoll mißdeutet wird? Das *kann* keinen Erfolg haben. Hadubrand spottet nur über den angeblich Landflüchtigen in der kostbaren hunnischen Rüstung.

Aus tiefster seelischer Not und Dunkelheit steigt der Schrei des Vaters: „Ach wohl weh Weltregierer, waltender Gott — Wehgeschick wird geschehen! . . . Nun soll mich *deine eigene Kind* mit dem Schwerte hauen . . . und niederstrecken — oder ich ihm zum Toten werden“, dem einzigen Sohn, mit dem sein Stamm ausgelöscht wird aus der Geschichte.

Und obwohl Hildebrand weiß, daß hier nichts mehr zu retten ist, daß diese „wewu“ ihren ehernen Gang gehen wird, versucht er das letzte was ihm möglich ist, er wirft seine Ehre hin: Wie Mitleid heischend (obwohl er der Stärkere und Erfahrenere ist) weist Hadubrand auf sein Alter — aber seine Würde verliert er nicht, seine Vaterwürde: liegt in dem kleinen Satz: „ibu du dar enic *reht* habes“ — es würde dir wohl nicht schwer werden, einem so alten Manne die Rüstung abzukämpfen, *wenn du dazu* (zu diesem Zweikampf überhaupt) *auch nur irgend ein Recht hättest*“. — Nein, es gibt keine Macht und keine Situation der Welt, kein noch so großes Gewirr von Mißverständnissen, Dunkel, Verhülltheiten, das einem Sohn das *Recht* gäbe, seinen Vater im Kampf zu überwinden oder zu töten — selbst wenn er den Vater nicht erkennt. (Thomas Mann übrigens würde zu der Situation unserer Dichtung hier vielleicht sagen, wie im „Erwählten“: Götter tief drinnen, „da, wo die Seele keine Faxen macht“, *weiß* Hadubrand, daß dieser runzelalte, verachtete Hunne sein Vater ist.) Nie und niemals hat ein Sohn das *Recht*, seinen Vater zu töten — das spricht der *Vater* Hildebrand hier aus, das ist seine Würde.

Aber da steht nun natürlich sofort die Gegenfrage auf: Hat ein Vater je und jemals das Recht, seinen Sohn zu töten? Vor diese Frage stellt uns das Hildebrandslied.

Ehe ich darauf eine Antwort zu versuchen wage, ist noch einmal ein Rückblick in die Dichtung nötig. Wir müssen nochmals fragen: Wie ist es möglich, daß Hadubrand sein

Vater nicht erkennt, den bewunderten und ersehnten Vater nicht erkennt, obwohl sich das Herz seines Vaters ihm bis zum in dieser Situation äußerst Möglichen enthüllt hat? Oben ist schon einiges zur Charakterisierung Hadubrands und seiner Situation angeführt worden.

Kurz die einzelnen Daten über Hadubrand zusammenfassend, wäre etwa folgendes noch einmal aufzuzeigen:

Der vaterlos aufgewachsene, vielleicht auch schon früh Vollwaise gewordene Hadubrand hat von Leuten, bei denen er vielleicht im Hause gelebt hat, Namen und Wesenbild seines Vaters überliefert bekommen, beides mag sich dem einsamen Kindesherzen tief eingepägt haben, und die Phantasie des Knaben und jungen Mannes wird an dem Sehnsuchtsbild des in geheimnisvoll unzugänglicher Ferne lebenden Vaters weitergearbeitet haben. Jedenfalls war das von den Alten und Weisen ihm überlieferte Bild Hildebrands das des etwa dreißigjährigen, treuen und tapferen Helden, als welcher er einst nach Osten geritten war, und es wundert nicht, daß Hadubrand unter dem Einfluß dieses Vaterbildes selber zu einem tapferen, kampfbegierigen Helden heranwuchs, der jetzt an der Spitze seines (des Odoakers?) Heeres steht. Freilich, ein wirkliches, den Sohn entscheidend formendes Zusammenleben, Sich-Auseinandersetzen und Wieder-Zusammenfinden, Erproben und Bewähren und was alles dazu gehört, konnte das Idealbild nicht ersetzen, es blieb doch in etwa Theorie. Eines Tages gelangt dann – durch westlich über das Mittelmeer schiffende Seefahrer – die Kunde zu Hadubrand, daß sein Vater Hildebrand im Kampf gefallen sei. Immerhin ist es in den unsicheren Zeiten der Völkerwanderung eine unsichere Nachricht, deshalb sagt auch Hadubrand bei seiner ersten Antwort in unserer Dichtung nur: „Ich glaube (meine, wähne) nicht, daß er noch am Leben sei.“

Der ohne den Schutz und die Wärme der eigenen Familie aufgewachsene, vielleicht vom Leben herumgestoßene Hadubrand ist mißtrauisch und vorsichtig. Friedrich Maurer meint, zum Mißtrauen vor allem gegen die Feinde, gegen die aus dem verachteten Hunnenland kommenden geradezu erzogen.

Er ist sozusagen von vornherein festgelegt – auf ein ganz bestimmtes Wunsch-Vaterbild, dem naheifernd er es zur Stellung eines tapferen und angesehenen Heerführers (unter Odoaker?) bringt –, auf ein Vorurteil gegen alles, was Hunne heißt – auf einen nach genau festgelegter Regel ablaufenden Zweikampf als Vorentscheid vor der Schlacht zwischen feindlichen Heeren. Aus diesem starren Schema seiner Begriffe kann und will er nicht heraustreten. In dieser Erstarrung wirkt er greisenhaft, und der alte Hildebrand mit seinem warmen, vorurteilslosen, immer neu den anderen, das Kind suchenden Vaterherzen geradezu jung dagegen.

Der Vater in dieser Dichtung hat ein tiefes, religiös verwurzelttes Gemüt – das sucht er auch in seinem Kinde anzusprechen, aber bei Hadubrand findet es sich nicht. Die Haltung Hadubrands, sagt Beyschlag, ist kalt. „Die Schärfe und Treffsicherheit, mit der der Dichter die Antworten des immerhin bereits über dreißigjährigen Hadubrand ans Ziel

gelangen läßt, schließen die Vorstellung von jugendlicher Hitzköpfigkeit, Erregtheit . . . usw. aus. Die Haltung Hadubrands ist aus der Sache heraus eisige Ablehnung und kalte Überlegtheit. Wie für den Vater wird auch für ihn die Auseinandersetzung mit dem Gegner zu einer Rechtsfrage nach der eigenen Existenz. Er muß beweisen, daß er *nicht der Sohn dieses Hunnen ist*<sup>9</sup>.“ Wem muß er das und will er das beweisen? Vermutlich vor allem sich selbst. Der Dreißigjährige will nicht mehr umdenken, neu lernen, ein Herz umorten lassen auf die wirkliche Vater-Realität, auf eine neue Wertordnung in seinem Leben, auf eine neue, vorurteilsfreie und vertrauensvolle Einstellung zu den Mitmenschen — denn all dies würde ihn aus dem starren Panzer unerschütterlicher Selbstsicherheit, mit der er in der Dichtung auftritt und die doch vielleicht nur die tiefe Unsicherheit des weder im religiösen noch im menschlichen Bereich wirklich Verankerten überdecken soll, herauswerfen, verwundbar machen — das aber heißt: lebendig machen.

Für Hadubrand gibt es keine „wewurt“, kein furchtbar auf das Menschenherz herandrängendes Wehegeschick — für ihn gibt es keinen „irmingot“, den man als Zeugen anrufen, keinen „waltant got“, zu dem das bedrängte Gemüt in tiefster Not aufschreien kann (und somit ist er eigentlich ein recht moderner Mensch) — für ihn gibt es auch keine Erkenntnis des anders als in der von ihm gewünschten und erwarteten Gestalt auftretenden Vaters. „Tot ist Hildebrand, Heribrands Sohn“ erklärt er sachlich und abschließend dem mit dem liebevollen Vater-Anspruch auf ihn eindringenden Hildebrand.

Was geht hier in der Tiefe vor sich, da, wo nach Thomas Mann „die Seele keine Faxen macht“? Ich meine fast, so etwas wie ein geistiger Vatermord. Hadubrand hat sich ein Bild von seinem Vater gemacht, das der Wirklichkeit nicht entsprach. Den wirklichen Vater, diesen Vater, wie er ihm nun zum ersten Mal gegenübertritt, den nimmt er nicht an. Die *Blindheit* gegenüber *allem*, wodurch der Vater sich hier in dieser Situation dem Sohn offenbaren kann und will, ist so radikal und so auffällig, daß sie einer inneren Entscheidung, nicht sehen zu *wollen*, sehr nahe kommt. Dem Sohn fehlt jegliche „Hellhörigkeit, den Klang der Echtheit aus den Worten des Vaters zu erspüren und das falsche Wissen von dessen angeblichem Tod zu korrigieren. Der *Zwang zur Selbstbehauptung* läßt die Untertöne der Wirklichkeit überhört werden, in welchen die Vermeidung der Katastrophe läge<sup>10</sup>.“

Dieser grausige Zwang zur Selbstbehauptung, den der Vater Hildebrand nicht kennt, läßt den Sohn Hadubrand erstarren und vereisen.

„Tot ist Hildebrand, Heribrands Sohn“, mit diesem Ruf ins Angesicht des lebendigen Vaters sind für Hadubrand die Dinge des Herzens erledigt und abgeschlossen. Was danach für ihn noch bleibt, ist ein Zweikampf um Ehre und Macht, um Recht, um die Beute. Nun ist dem Vater jeder Zugang zum Sohn endgültig verschlossen — dieser hat nur noch die furchtbarsten Beleidigungen für den „feigen Hunnen“ auf den Lippen.

<sup>9</sup> a.a.O., S. 24.

<sup>10</sup> a.a.O.

Nun erst ist auch für Hildebrand der Kampf mit dem Sohn, nach dem vergeblichen Kampf *um* den Sohn, unausweichlich geworden.

Es scheint mir nun auch vom innersten Gehalt der Dichtung her zwingend, daß der Vater, wiewohl zerrissenen und blutenden Herzens, das Gericht an dem Sohn vollzieht, der nicht Sohn sein will, der den Vater nicht erkennt und nicht erkennen will und ihm jede Möglichkeit zur Versöhnung oder doch zur Umgehung des Zweikampfes aus der Hand schlägt.

Es liegt eine endlose Trauer über diesem kleinen Fragment einer wahrhaft großen Dichtung — man wird nicht fertig mit diesen wenigen Zeilen, die sich mit immer neuer Frische und Wucht dem horchenden, betrachtenden Gemüt darbieten. Diese Dichtung, die angeblich trotz christlicher Herkunft noch so ganz heidnisch-germanisch empfunden sein soll, läßt einen immer wieder aufhorchen: Ist es nicht ein uraltes Thema der Menschheitsgeschichte, dieses Thema vom Vater, der aus geheimnisvoller, unerreichbarer Ferne kommend sich liebevoll dem Sohn zuneigt, von diesem aber nicht erkannt und anerkannt, sondern abgelehnt wird? Dieses Thema vom Sohn, der im „dämonischen“ Zwang zur Selbstbehauptung den Vater ins Angesicht hinein tot erklärt und schließlich vom Vater zerrissenen Herzens gerichtet wird? — Aber auch, was einzig solcher Tragik abhelfen kann, leuchtet auf in der Gestalt des *Vaters* Hildebrand: Selbstentäußerung statt Selbstbehauptung, dem anderen sich öffnen an Stelle von Sich-Abkapseln, vorurteilsfreies, immer neues Vertrauen statt des alles verzerrenden und vergiftenden Mißtrauens, Liebe statt Haß. „Man sieht nur mit dem Herzen gut — das Wesentliche ist für die Augen unsichtbar.“

# „Neues Zeiteufer“ und marianische Modalität

Von Pater Joseph Kentenich

## I.

Nur wer die umstürzende Wurzellosigkeit der heutigen Zeit versteht und ernst nimmt, ist genügend wach für die Eigenart, Bedeutung und Verknüpfbarkeit von Lebensfäden, die man unter normalen Verhältnissen kaum beachtet hat. Sie waren da, waren miteinander verbunden und bildeten ein wohlgeordnetes Ganzes. Darum kamen sie den meisten nicht oder wenigstens nicht reflexiv zum Bewußtsein. Es ist hier ähnlich wie bei einem Prachtbau, einem Monumentalwerk aus ältesten Zeiten, dessen innere Strukturgesetze dem heutigen Architekten nicht mehr ganz zugänglich sind. Bricht der Bau aus irgendwelchen Gründen zusammen, so werden erst Linienführungen und Zusammenhänge sichtbar und faßbar, die vorher nicht oder nicht deutlich und sicher genug gesehen und erkannt werden konnten, die aber nunmehr beim Neuaufbau sorgfältigst beachtet werden können und wollen. Dieser Prachtbau ist die christliche Gesellschaftsordnung, die zertrümmert vor unseren Füßen liegt.

Dem sorgfältigen Beobachter fallen bei erstem Studium drei charakteristische Merkmale vor allem auf: Die alte christliche Ordnung war ganz in die übernatürliche Wirklichkeit hineingebaut; sie lebte gleichzeitig in der übernatürlichen Welt und verstand es, beide Seinsstufen organisch-harmonisch miteinander zu verbinden.

Besonders stark tritt der übernatürliche Charakter der christlichen Gesellschaftsordnung und darin vordringlich die Stellung der Gottesmutter in Erscheinung. Man hat letztere zwar allezeit geahnt, hat ihr da und dort, bald mehr bald weniger, Rechnung getragen. Jetzt aber, wo der ganze Bau am Zerbröckeln und ein Neubau für eine neue Menschheit fällig ist, tritt die Gottesmutter mit ihrer Sendung und Bedeutung und damit der marianische Charakter oder die marianische Modalität der christlichen Lebens- und Gesellschaftsordnung erst ins volle Wachbewußtsein der christlichen Öffentlichkeit und will sorgfältig beachtet werden.

Die Päpste des letzten Jahrhunderts haben das Ihrige getan, um diese Erkenntnis zu fördern. Wir Schönstätter dürfen dankbar dafür sein, daß wir bereits seit 1914 um diese große marianische Gesetzmäßigkeit wußten, daß wir unser Schönstattreich von Anfang an darauf aufgebaut und allezeit mit zäher Konsequenz allen Schwierigkeiten zum Trotz daran festgehalten haben. Blättere einmal in einer Einführungstagung aus der Frühgeschichte der Familie. Dort findest Du nicht nur volle dogmatische Klarheit über die

marianische Modalität des Christentums, sondern auch den bedeutenden Hinweis, der höchst modern anmutet: Wir hätten wegen unseres originellen Menschen- und Gemeinschaftstyps mehr als andere darauf zu achten, daß wir uns bis ins äußerste und feinste den Verästelungen der übernatürlichen Seinsordnung anpassen, sonst könnten und würden wir mit den wenigen pflichtmäßigen juristischen Bindungen mitten im Strudel eines stürmischen modernen Lebens nie unsere Sendung erfüllen. Nur wenn wir unser Baugesetz: „Ordo essendi est ordo agendi“ auch mit Rücksicht auf die Marienverehrung bis ins letzte festhielten und durchführten, seien wir gut beraten und könnten unser himmelhohes Ziel erreichen. Zur Wesensstruktur des Christentums gehöre aber in der konkreten heutigen Heilsordnung eine recht stark betonte marianische Prägung. Deshalb sei das Festhalten an unserer marianischen Struktur und Sendung schlechthin eine Existenzfrage für Schönstatt, ganz abgesehen davon, daß das alte Gesetz des Sallust: „Omne regnum iisdem mediis continetur quibus conditum est“ ohnehin schon denselben Imperativ für uns bedeutet . . .

Die Kirche der Zukunft muß in weit größerem Ausmaße marianisch sein als bisher. Deshalb stehen wir vor einem marianischen Zeitalter, wie die Zeit es bisher noch nicht gesehen und erlebt hat. Es muß so sein! Laß mich dafür drei Gründe anführen:

**Erster Grund:** Die Kirche hat die Aufgabe, auch eine Menschheit als rettende Arche zu bergen und wohlbehalten ans Gestade der Ewigkeit zu bringen, die infolge der technischen Entwicklung erstmalig als ganze an Lebensfülle und Macht eine früher unvorstellbare Vollendungsmöglichkeit erreicht hat. Ganzheit und Vollendung auf der einen Seite verlangt naturgemäß ein gleiches auf der anderen Seite; verlangt deshalb auch in der übernatürlichen Seins- und Lebensordnung eine ähnliche Abrundung und Vollendung. Andernfalls ist Ebenmaß und Gleichgewicht gestört. Zur Abrundung der übernatürlichen Welt gehört aber wesentlich ihr marianisches Gepräge oder ihre marianische Modalität. Beachte wohl: Ich spreche nicht von möglichen Ordnungen. Der unendliche Gott konnte in seiner unendlichen Allmacht ihrer ohne Zweifel endlos viele schaffen. Ich rede nur von der gegenwärtigen konkreten Heilsordnung. Es ist also selbstverständlich, daß Gott hätte eine Ordnung wählen können, in der Maria keine besondere Rolle gespielt hätte. Dasselbe gilt übrigens auch von Christus; will heißen: Es wäre eine Ordnung möglich gewesen, in der auch Christus keine besondere Stellung eingenommen hätte. Darum geht es jedoch hier nicht. Wir sprechen nicht von Möglichkeiten. Wir sehen nur die Ordnung, die Gott tatsächlich gewählt hat, und die ist im besagten Sinne marianisch. Noch einmal: Die Kirche am anderen Zeitenufer muß stark marianisch betont sein.

**Als zweiten Grund** dafür hebe ich abermals den Charakter der kommenden Zeit hervor. Für den Kenner ist es ja selbstverständlich, daß die bevorstehende Epoche mehr und stärker als die vorhergehende in einem ständigen Schwebezustand sich befindet. Das hängt naturnotwendig mit der Überwindung der Ferne zusammen. Mensch und Völker und Nationen, Länder und Kontinente rücken infolge der modernen Verständigungs- und Verkehrsmittel einander fast greifbar nahe. Im Maße die Möglichkeiten für Zusammenschluß der Menschheit als Ganzes wachsen, nimmt auch das Abhängigkeitsverhältnis

des Individuums von der Masse, das heißt: seine Beeinflußbarkeit durch die Masse zu. Damit ist von selbst ohne weiteres die Gefahr eines dauernden beengenden persönlichen Schwebezustandes verbunden. Strömungen und Bewegungen, die an einem Ende der Erde bestehen, eilen mit Windeseile, ja mit Blitzeseile zum entgegengesetzten Erdwinkel hinüber und wirken sich dort entweder vorteilhaft oder nachteilig aus.

Wieviel Standfestigkeit, wieviel Charakterkraft braucht da das Individuum, um nicht einfach von der Masse gewaltsam mit weggerissen, weggeschwemmt und entpersönlicht zu werden! Das geht nicht ohne ein reiches Maß, ohne ein überreiches Maß von Gnaden. Dazu kommt, daß die menschliche Natur seit der Erbsünde von innen heraus zum Bösen geneigt ist, und daß die Menschheit als Ganzes leichter und williger auf die Stimmen von unten als von oben hört. Nicht umsonst geht deshalb seit Jahrzehnten das Wort in unseren Reihen um: Gemeinschaft und Masse ist kondensierte Erbsünde. Wird sie nicht gleichzeitig durch Eingriff von oben kondensierte Gnade, so dürfte normalerweise in der kommenden Zeit die Ansteckungsgefahr für den einzelnen so groß sein, daß nur schwerlich Bewahrung vor und Heilung von der Überflut von Krankheitsbazillen ohne ein gerütteltes und geschütteltes Maß von Gnaden möglich zu sein scheint. Wohlgermerkt: Das gilt nicht nur für die krisenreiche Übergangszeit von Zeitalter zu Zeitalter — das hält jeder Zeitenkenner für selbstverständlich —, sondern auch für das Endstadium und die dauernde Ansiedlung am jenseitigen Zeiteufer.

Der so gegebene, erhöht bedenkliche Schwebezustand liegt einfach in der Struktur der heranbrausenden neuesten Zeit begründet. Man muß mit ihm wie mit einem Dauerzustand rechnen. Niemand kann ihm in der Folge entgehen. Es hat darum auch keinen Sinn, Vogel-Strauß-Politik zu treiben, das heißt die Augen zu schließen und sich über die Eigenart und die Gefahren der neuesten Zeitepoche hinwegzutäuschen. Besser ist es, statt dessen die rauhe Wirklichkeit nüchtern zu sehen und die verfügbaren Gnadenquellen reichlich fließen zu lassen und aus ihnen Gnade um Gnade, Licht um Licht, Kraft um Kraft zu schöpfen.

Alle wesentlichen Gnadenquellen des Christentums rücken so stärker ins Blickfeld des kommenden Menschen. Gottes Weisheit, Gottes Güte und Allmacht kommt unserer Hilflosigkeit in beglückender Weise zu Hilfe. Sie macht uns durch Leo XIII. darauf aufmerksam, daß jede Gnade, die uns in gegenwärtiger Heilsordnung gegeben wird, schlechthin eine dreifache Quelle hat: Gott — Christus — Maria. Ich zitiere wörtlich: „Omnis gratia quae huic saeculo communicatur triplicem habet processum. Nam a Deo in Christum, a Christo in Virginem, a Virgine in nos ordinatissime dispensatur.“ Ist es da nicht selbstverständlich, daß die Gefahrenzone der neuesten Zeit unter dem Einfluß des Heiligen Geistes die außergewöhnlich hilflose bedrängte Menschheit zu reichlichem Schöpfen aus allen drei Quellen — also auch aus der Marienquelle! — hindrängen! Das ist aber genau das, was wir unter marianischem Zeitalter im außergewöhnlichen Sinne verstehen.

Gewiß ist es wahr, ja es muß als selbstverständlich gebucht werden, weil es zum Wesen einer echten Mutter gehört, daß Maria als echte Gottes- und Menschheitsmutter auch

ohne unsere Bitten mit warmem Mutterblick über uns wacht und mit aufrichtiger Sorge für unser Heil bedacht ist und so Gnade um Gnade, gleichsam durch ihre reichen und gültigen Mutterhände fließen läßt. Sie tut es reichlich, ja überreichlich. Sie muß es so tun, sonst rast der Wagen der Weltgeschichte unaufhaltsam in den Abgrund. Die widerchristlichen Mächte haben sich unter diabolischem Einfluß zu einer Großmacht mit Vernichtungsmitteln aller Art in den Händen und mit einem Vernichtungswillen im Herzen, sie haben sich zu einem Block zusammengeschweißt, der durch menschliches Bemühen und gewöhnliches Gnadenmaß nicht gesprengt werden kann. Wir brauchen heute ohne jeden Zweifel mehr Gnade als sonst, brauchen deshalb auch mehr als sonst die Mittlerin aller Gnaden, brauchen füglich in diesem Sinne ein marianisches Zeitalter.

Laß mich wiederholen: Das alles ist wahr und selbstverständlich. Jeder verantwortungsbewußte religiöse Zeitenkenner und Zeitendeuter sagt dazu unbedenklich ja. Muß es ihm aber nicht auch ebenso selbstverständlich sein — weil in der Natur des Grundverhältnisses zwischen Mutter und Kind begründet —, daß wir Menschen — gemessen an dieser objektiven Tatsache — ein persönlich überaus inniges Verhältnis zu dieser Mutter suchen und pflegen, sobald und im Maße wir sie als solche, das heißt: als unsere treusorgende Mutter in krisenreicher Zeit erkennen und anerkennen? Müssen wir darum nicht auch in diesem Sinne ein marianisches Zeitalter heraufführen helfen und so uns bemühen, die Harmonie zwischen objektiver Seins- und subjektiver Gesinnungs- und Lebensordnung herzustellen?

## II.

Vergiß endlich nicht, daß die Gottesmutter sich nicht zu irgendeiner Zeit, sondern ganz betont und bewußt 1914 Schönstatt als Ort ihrer besonderen Erziehungs- und Führungsarbeit erwählt hat, also im Moment des ansetzenden letzten katastrophalen Zusammenbruches einer alten Welt und mit der Perspektive der Formung einer neuen Weltordnung. Das ist von großer Bedeutung . . . Es geht um letzte Entscheidungen in einer beispiellosen Entscheidungsstunde der ganzen Menschheit. Zeitenkenner sagen uns unverblümt: „Noch ohne klares Wissen wird immer entschiedener bewußt, in einem Augenblick der Weltenwende zu stehen, die nicht an einer partikulären geschichtlichen Epoche der vergangenen Jahrtausende gemessen werden kann“ (Jaspers). Biblisch ausgedrückt heißt das: Das *Mysterium gratiae et iniquitatis* stehen gegenwärtig in erbittertem Kampfe einander gegenüber. Sowohl das eine wie das andere Mysterium nimmt schlechthin apokalyptische Ausmaße an. Der Anprall der diabolischen Mächte — wie sie in Individualismus und Liberalismus und neuerdings im Kollektivismus wirksam sind — ist so stark, daß er nur durch ein überfließendes Gnadenmaß überwunden werden kann. Und das muß und soll und wird uns in der grenzenlosen Hilflosigkeit unserer Lage durch Ganzhingabe an Maria, die amtliche Dauerhelferin des Herrn, die Siegerin in allen Schlachten Gottes, geschenkt werden . . . Das ist in konkreter Prägung der letzte Sinn der Schönstatter Gründungsurkunde mit ihrer Weihe in Form eines originellen und die Schönstattgeschichte tiefeingreifend beherrschenden und bestimmenden Liebesbündnisses. Es geht

also da und dort nicht etwa nur um eine fromme Übung, um eine leere Geste oder um einen sentimentalischen Akt, sondern um eine Lebens- und Existenzfrage der modernen Menschheit.

Vergiß nicht, was ich bereits ausgeführt habe: Jetzt erst ist durch die Entwicklung der Technik und Umformung des Zeitgeistes eine Zusammenfassung der Menschen und der menschlichen Kräfte und Interessen zu einer geschlossenen Menschheit möglich. Das Problem lautet so: Soll diese neue Mensch- und Menschheitswerdung unter der Herrschaft der Gottesmutter und — was dasselbe ist — unter dem Zepter Christi oder unter der Oberhoheit ihres eingefleischten Gegenspielers, des Teufels, vor sich gehen? Oder, anders geformt: Soll die Menschheit am jenseitigen Zeiteufer als *Corpus Christi mysticum* oder als *Corpus diaboli* in die Weltgeschichte eingehen?

Es geht also um das drängende, ewig alte und ewig neue Anliegen der Weltgeschichte: um Gottes- oder Teufelherrschaft — jedoch mit einem Unterschiede gegen früher: daß der Kampf heute ungeheuerliche Ausmaße angenommen hat, und daß deshalb auch der Ausgang von einzigartiger Bedeutung ist und unsere ganze Verantwortung für das künftige Geschick der Welt weckt und wecken muß. Der Teufel geht heute buchstäblich umher wie ein brüllender Löwe, suchend, wen er verschlinge. Und er hat wahrhaftig reiche, überreiche Beute eingeheimst. Das beweist der zur Weltgefahr gewordene gottlose Kollektivismus. Seine amtliche Gegenspielerin nähert sich in ihrer Art mit großer Liebe und warmer mütterlicher Sorge der Welt, der sie von Amts wegen Christi Antlitz einprägen darf und soll. Es ist fast so, als hielte sie den Atem an, als müßte sie fürchten, im letzten Augenblicke würde ihr in bedenklicher Situation ihr Erbe entrissen und einem Strafgerichte Gottes ausgeliefert. Deshalb macht sie ihre Pilgerfahrt durch die Völker der Erde, um sie heimzusuchen und heimzuziehen, um sie Christus, dem Haupte, einzeln und als Ganzheit einzugliedern und in ihm zu einer tiefen Gemeinschaft der Gotteskinder zusammenzuschließen. Sie weiß ja viel besser als wir, was auf dem Spiele steht. Deshalb das starke Drängen in ihr.

So hat sie auch 1914 den Weg nach Schönstatt ins Heiligtum gefunden. Dort hat sie sich niedergelassen, um von dort aus die Menschenherzen an sich zu ziehen und zu erziehen und sie als Werkzeuge in ihrer Hand als „*acies bene ordinata*“ im Kampfe gegen den übermächtig gewordenen Teufel einzusetzen und zum Sieg zu führen. (1954)

## Blick in die Zeit

Für Sigmund Freud und seine psychoanalytische Schule ist der Mensch mit seinem Schicksal wesentlich von der Vergangenheit her bestimmt: von den Erlebnissen und Konflikten seiner Kindheit, von Mächten wie dem Super-Ego und dem Id, die ihre Herrschaft angetreten haben, bevor ein Mensch sich dessen bewußt geworden ist. Diese Sicht des Menschen wird seit einigen Jahren von einer anderen Richtung der Psychoanalyse, die sich die existentialistische nennt, grundsätzlich in Frage gestellt. Das Kernproblem des Menschen besteht für diese Schule nicht in Begebnissen und Tatsachen der Vergangenheit, sondern in einem unbemeisterten, nicht akzeptierten Ergebnis der Zukunft: im Tod, in der unausweichlichen Tatsache des Sterbenmüssens.

In der Tat dürfte eine Diagnose des heutigen abendländischen Menschen, die einigermaßen Anspruch auf Gültigkeit haben will, seine Rat- und Hilflosigkeit vor dem Tod nicht übersehen. André Malraux zitiert in seinen vor einigen Jahren erschienenen „Anti-Memoiren“, die wie die meisten seiner Bücher eine Pflichtlektüre für den darstellen, der wissen will, was mit dem modernen westlichen Menschen los ist, Äußerungen Nehrus, nach denen Entwicklung und Verhalten des Abendlandes, vor allem sein vehementer Kult der Technik, für asiatische Lebensauffassung und -weisheit nicht ohne den zwar nicht offen zugestanden, aber um so verbisseneren Kampf gegen den Tod zu erklären sind. Wir alle beobachten im übrigen, wie das Faktum des Todes in unseren Breiten soviel wie möglich aus den Augen der Lebenden, aus dem normalen Lebensablauf und aus den Familien verbannt wird. Heutzutage stirbt man in Krankenhäusern, in Alters- und Pflegeheimen, wo ein routiniertes Personal mit Sterbenden umzugehen weiß.

Gegenüber dieser Rat- und Hilflosigkeit vor dem Tod aber muß man fragen: Was kann der Rechtes mit seinem Leben anfangen, der mit seinem Tod nichts anzufangen weiß? Anfang aller Weisheit — wohlgermerkt: der Lebensweisheit! — ist nach Plato die „meditatio mortis“, das fragend-betrachtende Sichversenken in den Tod, der nicht einfach nur Tatsache, sondern Geheimnis ist.

Auf den gleichen Standpunkt stellt sich die existential-psychotherapeutische Richtung, von der eingangs die Rede war. Den Tod fest ins Auge zu fassen, mit dem Tod zu leben, ist nach ihr kein Widerspruch zum Leben, sondern eine Aufgabe, die unablässig zum Leben gehört, wie der Tod selbst ja Teil des Lebens ist. Die Verlegenheit vor dem Tod: daß man an ihn nicht erinnert sein will, daß er einfach als das große Unglück erscheint, hat seine Ursache selbstverständlich in dem Abbau des Einflusses der christlichen Religion

und dem korrespondierenden Unvermögen des modernen abendländischen Menschen, an ein Leben jenseits des Todes zu glauben. Doch vor welcher verwirrenden Alternative ist er dadurch gestellt! Entweder muß er, da der Sinn des Lebens nicht mehr aus einem Jenseits bezogen werden kann, ihn bei sich selber suchen oder er muß zu dem Schluß kommen, daß das Leben keinen Sinn hat. Die meisten Menschen haben sich für die zweite Auffassung entschieden, oder richtiger gesagt: sie hängen der zweiten Auffassung an, weil sie zu einer wirklichen Entscheidung nicht mehr fähig sind. Was für Folgen ergeben sich daraus? Rollo R. May, einer der führenden Vertreter der Existential-Psychoanalyse, weist auf drei Auswege oder Ersatzwege hin, die der Mensch einschlägt:

1. der Weg der Liebe, des horizontalen menschlichen Zusammenrückens. Doch ist dieser Weg von vornherein eine Sackgasse, weil der heutige Mensch nicht eigentlich mehr lieben kann, und zwar aus zwei Gründen: a) er vermag sich selbst nicht mehr loszulassen und sich preiszugeben; b) er vermag sich nicht mehr zu entscheiden und zu binden. Entscheidet er sich, so impliziert das, daß er sich auf eine Person, Sache und Richtung festlegen muß. Das aber bedeutet, daß er auf anderes verzichten muß, und genau das mag der moderne Mensch nicht. Er will und kann sich nicht engagieren. Das Nicht-Engagement führt zwangsläufig zur Kontaktlosigkeit, Kontaktlosigkeit zu apathischer Gleichgültigkeit; von dieser Apathie aber ist es für den Wissenden nur ein Schritt zur Gewalttätigkeit, wie sie heute immer wieder ausbricht.

2. die Sexualisierung. Die zunehmende Sexualisierung hat ohne Frage mit der empfundenen Sinnlosigkeit des Lebens und der Ratlosigkeit vor dem Tode zu tun. Sexuelle Betätigung ist Protest gegen den Tod. Sie wird zur Bestätigung, daß man noch jung, attraktiv und vital, der Tod noch fern ist. Bei einer solchen Bewertung des Sexus ist klar, daß der Akzent vor allem auf der physischen Seite des Geschlechtlichen liegt und alles sich auf den Geschlechtsakt konzentriert, wobei die damit verknüpften Verbindlichkeiten absichtlich ausgeschaltet werden. Eine wirkliche Hilfe bedeutet das indessen nicht. Zwar scheint der Mensch im geschlechtlichen Handeln aus seiner Anonymität und Einsamkeit herauszutreten; doch wird das Gefühl der Wertlosigkeit durch die momentanen Erlebnisse nicht grundlegend aufgehoben. Sexualität kommt ihm auf die Dauer wie eine Selbsttäuschung vor, gegen die – wie gegen viele andere Täuschungen – es zu rebellieren gilt. Also steht auch hier am Ende Gewalttätigkeit. Für die Selbstbestätigung vieler bedeutet es im übrigen keinen Unterschied, ob man gehaßt oder geliebt wird.

3. das Robotertum. Die Menschen stürzen sich, um das Gefühl der Sinnlosigkeit des Lebens und die damit verbundene Lebensangst nicht zu empfinden, in die Arbeit. Sie werden „fröhliche Roboter“ und „lebendige Maschinen“. Im Grunde wollen sie gar nicht leben, das heißt ein bewußtes menschliches Leben führen, sondern sich treiben lassen. Sie verzichten auf ihr menschliches Sein. Tätig sein, arbeiten, produzieren ist ihnen leichter als einfach zu sein. Das stille, milde Sich-Freuen am Sein, von dem vor gut hundert Jahren Adalbert Stifter noch sprechen konnte, ist eine schiere Unmöglichkeit. Der Preis, der für diese negative Grundeinstellung zu Sein und Leben bezahlt wird, ist hoch

und heißt: Depersonalisierung. Diese aber ist, wie May aus seiner reichen Praxis zu belegen weiß, eine psychische und spirituelle Agonie, die schwerer zu ertragen ist als körperlicher Schmerz.



Wir haben uns inzwischen daran gewöhnt, in einer Zeit umfassender und radikaler Veränderungen zu leben. Woran wir uns aber noch nicht gewöhnt haben und noch gewöhnen müssen, ist die Tatsache, daß der Strom der Veränderungen so bald nicht verebbt, daß er im Gegenteil immer mächtiger wird; daß die Veränderungen nicht nur immer zahlreicher werden, sondern auch mit immer größerer Schnelligkeit auf uns zukommen. Das bringt eine Unmenge von Auswirkungen mit sich, die gegenwärtig noch nicht abzusehen sind.

Eine Frage stellt sich aber schon jetzt: Wie wird der Mensch auf diese Flut von Veränderungen und das Tempo, mit dem sie auf uns einströmen, reagieren? Wird der Mensch in der Lage sein, sich unaufhörlich, wie das notwendig ist, anzupassen? Ist seine Plastizität und Adaptierbarkeit in dieser Beziehung unbegrenzt?

Seit es den Menschen gibt, haben Veränderungen Anforderungen an ihn gestellt. Schließlich ist es der Mensch selbst, der viele und tiefgreifende Veränderungen hervorgebracht hat und hervorbringt. Doch vollzog die Entwicklung sich bis in unser Jahrhundert hinein in einem Rhythmus, der dem Menschen genügend Zeit ließ, sich um- und auf die neuen Gegebenheiten einzustellen. Das ist heute grundlegend anders geworden. Die Veränderungen geschehen so rasch, daß wir bereits beobachten können, wie Menschen nicht mehr mithalten vermögen und resignieren. Am deutlichsten zeigt sich das in Industrie und Wirtschaft, wo zunehmend Kenntnisse gefordert werden, die vor allem ältere Menschen nicht mehr aufweisen und nicht leicht erwerben.

Fachleute rechnen damit, daß der Mensch infolge dieser Vorgänge vor allem geistig, in seiner Persönlichkeit erkranken kann. Da er alles anstürmende Neue nicht aufnehmen und verarbeiten kann, zumal von einer bestimmten Altersstufe an nicht mehr, ist er nicht imstande, sich genügend zu orientieren. Er fühlt sich in wachsendem Maße an seine Umwelt ausgeliefert, gerät in größere Abhängigkeit von ihr und wird dadurch unfähiger, Entscheidungen zu treffen und sich zu behaupten. Schon glaubt man, Neurosen feststellen zu können, die in der Wucht der Veränderungen ihre Ursache haben. Auch bestimmte Akte von Zusammenrottungen und Gewalttätigkeiten meint man von hierher erklären zu können (wie vordem im Falle der Maschinenstürmer in England).

Doch nicht nur der einzelne Mensch wird hier in Zukunft vor großen, zum Teil noch unbekanntem Problemen stehen; auch die Institutionen der menschlichen Gesellschaft werden ihre Unzulänglichkeit erweisen. Sie können so, wie sie geworden sind und bestehen, die Veränderungen mit ihren Folgen nicht integrieren noch für die Menschen interpretieren. Es müssen daher die vorhandenen Institutionen entsprechend angepaßt bzw. neue geschaffen werden, die sich durch eine große Offenheit und Anpassungsfähigkeit

auszeichnen, so daß sie mit der jeweils neuen Situation zu Rande kommen und dem einzelnen Menschen die Hilfe bieten, ohne die er als Mensch im Strom der Veränderungen nicht bestehen kann. Man sieht: Die Formung neuer Menschen und neuer Gemeinschaften ist eine Forderung und eine Aufgabe, die nach jeder Hinsicht an Dringlichkeit gewinnt.



Der Westdeutsche Rundfunk Köln ließ vor einiger Zeit, um neueste Unterlagen für seine religiösen Sendungen zu bekommen, unter der Bevölkerung des Landes Nordrhein-Westfalen eine Umfrage über Art und Grad des religiös-kirchlichen Engagements durchführen. Die Ergebnisse der Umfrage dürften auch für die Seelsorge Orientierungswert haben. Darum seien einige im folgenden wiedergegeben:

Von den befragten Erwachsenen sagten 84 Prozent, daß sie sich für das Thema Kirche interessieren — sicher ein erstaunlich hoher Prozentsatz. Etwas mehr als zwei Drittel, nämlich 67 Prozent bezeichneten sich als kirchlich gebunden. Diese Bindung beruht allerdings — und diese Zahl dürfte wichtig sein — nur bei 26 Prozent auf einer bewußt getroffenen persönlichen Entscheidung. 41 Prozent sind demnach nur aus Tradition oder Gewohnheit noch an eine Kirche gebunden. Bei Katholiken, Frauen und älteren Menschen hat die Bindung an die Kirche eine intensivere gefühlsmäßige Note, während bei der Jugend und bei Angehörigen höherer Bildungsschichten ein sachliches Interesse vorherrscht.

85 Prozent der Katholiken kritisieren ihre Kirche in verschiedenen Punkten. Überraschenderweise ist nach der Umfrage die entsprechende Prozentzahl bei Protestanten niedriger; sie beträgt 73 Prozent. Was halten die Katholiken ihrer Kirche am häufigsten vor? Daß sie unmodern, rückständig und intolerant sei; daß sie in der Vergangenheit oft versagt habe und noch immer Glauben an Dinge fordere, die man heute nicht mehr gut glauben könne.

17 Prozent der Bevölkerung Nordrhein-Westfalens haben sich schon einmal mit dem Gedanken getragen, aus ihrer jeweiligen Kirche auszutreten. Allerdings gaben nur 2 Prozent an, daß sie den Austritt tatsächlich vollziehen wollen. Als Gründe wurden vorzugsweise allgemeines religiöses Desinteresse oder die nach ihrer Meinung zu hohe Kirchensteuer genannt. Bei denen, die schon einmal an Kirchenaustritt gedacht haben, ihn aber nicht vollziehen wollen, spielt die Rücksicht auf die Kinder und deren Erziehung eine große Rolle. Überhaupt ist man allgemein der Ansicht, den Kirchen sollte ein entscheidender Anteil an der Kindererziehung verbleiben. So möchten nicht weniger als 90 Prozent der Bevölkerung den Religionsunterricht in der Schule erhalten sehen. Für die Hälfte davon soll er allerdings nur den Charakter einer Information über die verschiedenen Religionen haben und nicht etwa Verkündigung einer bestimmten Religion sein. Zwei wohl besonders nachdenkenswerte Ergebnisse der Umfrage seien zum Schluß mitgeteilt: Während 83 Prozent der Bevölkerung von Nordrhein-Westfalen an Gott glauben oder sonst ein höheres Wesen annehmen, rechnen nur etwa 50 Prozent mit einem Fortleben des Menschen nach dem Tode.

## Buchbesprechungen

VON PIET SCHOONENBERG, DEM HOLLÄNDISCHEN Jesuiten und Dogmatiker, neben dem Dominikaner Edward Schillebeeckx der führende Theologe der Kirche in den Niederlanden, ist nach seiner bemerkenswerten „Theologie der Sünde“ unter dem Titel „Ein Gott der Menschen“ ein gewichtiges Christusbuch erschienen. Genauer gesagt, ist nur das zweite, freilich weitaus größere Kapitel des Buches (von S. 52 bis S. 204) eine Christologie. Das erste, kürzere Kapitel gilt dem allgemeineren Thema des Zusammenwirkens von Gott und Geschöpf, insbesondere des Menschen. Es geht hierbei also um das von Pater Kertenich als Grundproblem unserer Zeit, der christlichen Verwirklichung wie der Theologie, signalisierte Verhältnis von göttlicher Erst- und geschöpflicher Zweitursache, ohne dessen Lösung ja weder die brennend aktuell gewordene Gottesfrage noch die Frage nach einem möglichen christlichen Selbstverständnis des modernen Menschen zu beantworten ist. Was Schoonenberg hierzu zu sagen hat — die Studie stellt eine Überarbeitung seiner Antrittsvorlesung an der Universität Nimwegen im Jahre 1965 dar —, kann man als eine solide und wohl auch geglättete Durchleuchtung dieses Fragenkomplexes bezeichnen. Gott und Mensch sind auf der Bühne der Welt nicht, wie das in der Vergangenheit (man vergleiche den sog. Gnadenstreit zwischen Thomisten und Molinisten), aber auch in der Gegenwart (siehe die Leugung Gottes um der Freiheit des Menschen willen) verstanden, d. h. mißverstanden wurde, Konkurrenten. „Gott oder Mensch“ ist, wie Schoonenberg herausarbeitet, „eine falsche Alternative“. Vielmehr gilt, „daß Gottes transzendente Schöpfungsursächlichkeit die Wirklichkeit von Welt und Mensch nicht schmälert, sondern gerade verwirklicht“ (S. 14 f.). „Gott und innerweltliche Ursache gehen zusammen“ (S. 15). „Gerade durch seine Transzendenz steht Gott nicht neben einer weltlichen Ursache, sondern er ist dieser ganzen Ursache und aller Wirklichkeit der Welt immanent“ (S. 25). „Auch die deutlichste Initiative Gottes ergänzt nicht, sondern führt die Welt selbst zu ihren optimalen Akten... Alles ist durch innerweltliche Faktoren zu erklären, aber wenn diese Faktoren zur Wirkung kommen, hat Gott die Initiative,

ist Gott die Initiative“ (S. 27). Das trifft genauso auf den Menschen und sein Handeln in Freiheit zu: Gott „konkurriert nicht mit unserem Akt, sondern verwirklicht ihn gerade auf jene Weise, wie er *unser* Akt ist; er realisiert ihn als freien Akt“ (S. 24). Das trifft auch zu auf den Bereich der Gnade oder, wie Schoonenberg lieber sagt, der „Bundesbeziehung zwischen Gott und Mensch“ (S. 45). „Auch diese bringt Gott zustande, indem er ein anderes Geschöpf einschaltet“ (S. 40). Dabei ist natürlich zu beachten: „In dem von Menschen vermittelten Gnadendialog ist stets ein Element enthalten, das über die Vermittlung hinausgeht, das ihr zuvorkommt. Mehr noch als im allgemeinen Geschöpfverhältnis wird Gott in der Gnade als Initiative sichtbar“ (S. 44).

Diese Grundsicht des ersten Kapitels seines Buches will Schoonenberg im zweiten Kapitel auf Christus und die Christologie anwenden. Dabei wird er von einem dringenden Anliegen getrieben: er möchte Wirklichkeit und Bedeutung Christi in einer Weise theologisch bedenken und aussagen, die der moderne Mensch im Kontext der heutigen Welt eher mitvollziehen und sich aneignen kann. Konkret heißt das für Schoonenberg, die Christologie der Kirche, wie sie entscheidend durch das Konzil von Chalkedon 451 bzw. die nachchalkedonische Theologie geformt wurde, konstruktiv in Frage stellen. Hören wir ihn selbst: „In dieser Studie wird die chalkedonische Christologie sorgfältiger auseingefaltet, indem aus ihr nicht nur weitere Folgerungen gezogen werden, sondern auch und vor allem das spätere Dogma wieder mit der vorausgehenden Überlieferung verbunden wird, mit der Christologie des Neuen Testaments, mit dem ihr zugrunde liegenden Kerygma und mit der Gestalt Jesu selbst, der uns in diesem Kerygma entgegentritt“ (S. 53). Bei der Ausführung seiner Absicht geht Schoonenberg so voran, daß er in einer Einleitung „Das chalkedonische Modell“, „das Denkmodell von dem einen Christus in zwei Naturen, der göttlichen und der menschlichen (S. 59) und die Einwände dagegen erörtert. Gegenüber dem „chalkedonischen Modell“ stellt er vor allem die Frage: „Hat Jesu menschliche Natur ein eigenmenschliches Personsein oder nicht?“ In etwas schwierigerer

Fachsprache ausgedrückt: Ist die menschliche Natur Jesu „enhypostatisch im Logos auf eine Art und Weise, die ihre eigene Hypostase bestehen läßt (und echt zum Dasein bringt), oder ist sie durch diese Enhypostase sogar ‚an-hypostatisch?‘“ (S. 62). Das ist die entscheidende Frage der ganzen Studie. Beantwortet wird sie in einem ersten mehr spekulativ-dogmatischen Teil „Der Mensch, der Gottes Sohn ist“, und die Antwort lautet: Vom ganzen Bild her, das Schrift und Überlieferung von Jesus zeichnen, „darf ein menschliches Personsein und damit ein eigenes menschliches Sein und Werden und ein menschliches In-der-Geschichte-Stehen, nicht nur nicht ausgeschlossen werden; sie müssen Jesus Christus positiv zuerkannt werden“ (S. 77). Weiter: „Vom Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf her“ — d. h. aus der Überlegung, daß Gott die Tätigkeiten und Seinsvollkommenheiten seiner Geschöpfe nicht ausschaltet, sondern soviel wie möglich einschaltet — „spricht also alles gegen die Verneinung eines eigenen menschlichen Personseins und menschlichen Seins in Jesus Christus. Und noch mehr: Vom Gott-Geschöpf-Verhältnis her spricht alles für die Bejahung dieses Personseins“ (S. 78).

Was bedeutet das? „Die hier entwickelte Auffassung von Christi Personsein ist eine Umkehrung des chaledonischen Modells . . . Jetzt ist nicht die menschliche, sondern die göttliche Natur in Christus anhypostatisch . . . nicht die menschliche Natur (ist) enhypostatisch in der göttlichen Person, sondern die göttliche Natur enhypostatisch in der menschlichen Person“ (S. 92). Schoonenberg nennt diese seine Auffassung „die Theorie von der Enhypostase des Wortes“ (S. 94). Er glaubt dadurch eine „Christologie ohne Zweiheit“ zu ermöglichen. In dieser Christologie sind die „zwei Naturen einer einzigen Person durch die alles beherrschende Gegenwart Gottes in dieser menschlichen Person“ ersetzt (S. 97). „Gott erfüllt diesen Menschen in allen seinen Dimensionen“ (S. 99). Er ist Gottes Sohn: „in dem Menschen Jesus hat Gott einen Eingeborenen“ (S. 93). „Die göttliche Sohnschaft (ist) in den Menschen Jesus verlegt“ (S. 96).

Solche Spekulationen sind natürlich nur denkbar, wenn man in der Frage nach der Präexistenz des göttlichen Wortes und seiner Personalität eine bestimmte Position einnimmt. Schoonenberg läßt uns über seine Position in diesem Punkte nicht im unklaren. Eine personale Präexistenz des Wortes oder des Sohnes, so sagt er an einer Stelle, wolle er weder behaupten noch verneinen (S. 113). Aus der Botschaft des Neuen Testaments kann sie nach seiner Meinung durchaus fortgedacht werden (S. 105). Wichtig ist vor allem dies:

Alles, was über die Göttlichkeit des Wortes oder Sohnes „in ihrer Präexistenz gesagt wird, ist im Zusammenhang mit Jesus Christus gesagt, und nichts davon steht außerhalb dieses Zusammenhangs“ (S. 85). „Alles über den Sohn, auch in dessen Präexistenz, (muß) in Verbindung mit dem konkreten Gottmenschen interpretiert werden“ (S. 87). Das heißt insbesondere im Hinblick auf Schoonenbergs Kernthese von der menschlichen Personalität Jesu: „Was — durch Schrift, Überlieferung und Lehramt — von der präexistenten göttlichen Person gesagt wird, kann nie diese eine und menschliche Person aufheben“ (S. 87).

Nach diesem Versuch einer grundlegenden Neuorientierung der Christologie zieht Schoonenberg von der eingenommenen Basis aus im zweiten Teil, betitelt „Das irdische und das verherrlichte Leben Christi“ eine Reihe von Folgerungen zu einigen geläufigen christologischen Thesen der Schultheologie. Er plädiert an erster Stelle für ein Ernstnehmen der geschichtlichen Existenz Christi und lehnt im Zusammenhang damit u. a. das scholastische „viator simul et comprehensor“, das „Pilger und zugleich Besitzer“ der seligen Schau als genuiner Geschichtlichkeit widersprechend ab. Er nimmt sodann Korrekturen an den bisherigen Auffassungen über das Wissen Christi, sein Selbst- und Sendungsbewußtsein, seinen Willen, seine Sündelosigkeit (wobei er die Unschuldigkeit Jesu auf die tatsächliche Sündenfreiheit reduziert), seinen Glauben (der im Unterschied zu dem unseren eine unmittelbare, unvermittelte Hingabe an Gott selbst“ war [S. 63]), vor. Den Abschluß bildet eine Erörterung über die himmlische Vollendung des Herrn, in der er sich des längeren mit der Entmythologisierung der Auferstehung Jesu seitens protestantischer Theologen (W. Marxsen) kritisch und verständnisbereit zugleich einläßt. In einem Nachwort von immerhin dreizehn Seiten spitzt Schoonenberg seine Gedanken noch einmal auf bestimmte aktuelle Fragestellungen zu, so besonders auf die Gott-ist-tot-Theologie.

Was kann, was soll man zu diesem Buche — und mit dieser Frage beziehen wir uns ausschließlich auf die christologische Studie — sagen? Es ist (wir erwähnten das schon) ein Versuch. Es will in Bewegung bringen, aufreißen, verflüssigen, die alte Wahrheit in neue Formen gießen. Das ist nicht nur legitim, das ist notwendig. Ist der Versuch so gelungen, daß man ihm, besonders in seinem Kern, zustimmen kann? Wir haben in den entscheidenden Gedankengängen den Verfasser selbst sprechen lassen, damit der Leser diese Frage womöglich selbst beantworten kann. Uns scheint nach der Lektüre des Buches, daß man vielleicht zwei Überlegungen anstellen müßte:

1. Verbleibt die Weise, wie der Verfasser mit der Formel von Chalkedon und der auf ihr basierenden anderthalbtausendjährigen Lehre der Kirche und der Theologie verfährt, noch innerhalb der Treue, die man der Formel des Konzils und der kirchlichen Lehrtradition entgegenbringen muß? 2. Ist die Sicht, die der Verfasser von Jesus Christus entwirft, sein „Modell“, von größerer Treue gegenüber der Wirklichkeit und dem Geheimnis Jesu als die Aussage des Konzils von Chalkedon und die Verkündigung der Kirche seither? Gewiß, alles, was wir Menschen über Wirklichkeit und Geheimnis Christi zu sagen versuchen, ist, gemessen an der Wirklichkeit und diesem Geheimnis, im Grunde immer nur unzureichendes Gestammel. Die Frage wäre, welches Gestammel die treffendere Antwort auf die Frage: „Wer ist dieser?“ darstellt. Schoonen-

WIRD ES DEMNÄCHST IN DER KIRCHE weibliche Priester geben? In nichtkatholischen Kirchen scheint die Zulassung der Frau zum geistlichen Amt sich jedenfalls immer weiter auszubreiten und akzeptiert zu werden. Wird das in der katholischen Kirche Schule machen? Oder behält in der katholischen Kirche die These Geltung: „Empfänger des Weihesakramentes ist, und zwar auf Grund göttlichen Rechtes, allein der (getaufte) Mann?“ Bis vor wenigen Jahren sahen darin so gut wie alle Katholiken keine Frage. Nun ist das Selbstverständliche wie in vielen anderen Fällen so auch hier im Zuge der nachkonziliaren Entwicklung der Kirche zu einer Frage geworden, die immer nachdrücklicher gestellt wird, gefördert und begrüßt von den einen, von den anderen als eine weitere Degenerationsercheinung abgelehnt.

Bei Karl Rahner wurde bereits 1962, als er noch Professor in Innsbruck war, eine Dissertation mit dem Titel „Priestertum der Frau?“ geschrieben, die sich gut für einen Einstieg zur Erörterung dieser Frage eignet. Verfasser der Doktorarbeit ist der holländische Jesuit Haye van der Meer. Sieben Jahre lang lag die Arbeit nur in maschinengeschriebener Form vor, bis sie im vergangenen Jahr in der Reihe der „*Quaestiones disputatae*“ im Druck erschien.

Der Verfasser setzt mit seinen Überlegungen an einem Punkte an, den man als sehr treffend gewählt bezeichnen darf. Er will sich in der Arbeit weder für noch gegen die Möglichkeit von Frauen als Priestern aussprechen. Auch möchte er kein Urteil über die bisherige These der Dogmatik, nach der die Frau von der Priesterweihe ausgeschlossen war, und die entsprechende Praxis der Kirche fällen. Es ist ihm vielmehr um eine kritische Prüfung der Beweise zu tun, die in der katholischen Dogmatik gewöhnlich für die Ausschließung der

berg klagt das nachchalkedonische Christusbild als eine geheime Verleugnung des „wesensgleich mit uns“ Menschen an (S. 193). Vernachlässigt der Versuch, den er vorträgt und von dem er meint, daß er ihn, ohne zu kentern, an Szylla und Charybdis vorbeibringe, nicht das „geboren aus dem Vater vor aller Zeit, Gott von Gott, wahrer Gott vom wahren Gott... eines Wesens mit dem Vater?“ Die Reaktion der Theologen wie der kirchlichen Öffentlichkeit auf das Buch darf man mit Spannung erwarten.

*Piet Schoonenberg, Ein Gott der Menschen. Übersetzt von Heinrich A. Mertens, Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger Verlag 1969, 204 S., Ln., DM 19,80.*

E. Monnerjahn

Frau vom Weiepriestertum vorgetragen wurden. Hierbei folgt er dem Schema, nach dem in dogmatischen Lehrbüchern eine These begründet wurde: 1. untersucht er die Argumente aus der Hl. Schrift, besonders die Texte aus 1 Kor 11, 1 Kor 14 und 1 Tim 2; 2. prüft er die einschlägigen, immer wieder herangezogenen Aussagen der Kirchenväter; 3. würdigt er die Stellungnahmen des kirchlichen Lehramtes; 4. setzt er sich mit der spekulativ-theologischen Begründung der These auseinander, die sich in der Hauptsache auf den hl. Thomas stützte. Trotz dieser schulmäßigen Einteilung ist aus der Arbeit alles andere als eine trocken-langweilige Abhandlung geworden. Man liest das Buch mit wachsender Interessiertheit. Aus dem reichlich erhobenen Material der Jahrhunderte wird zugleich in vielfacher Beleuchtung Position und Bewertung der Frau im Laufe der Theologie- und Kirchengeschichte sichtbar. Wenn dabei in nicht wenigen Fällen eine Betrachtung der Frau zum Vorschein kommt, die heute schockierend wirkt, so darf man zwei Umstände nicht übersehen: a) daß die sich äußernden Theologen Menschen ihrer Zeit waren, die viele ihrer Zeit selbstverständlichen Dinge (ebenso wie wir) als selbstverständlich hinnahmen; b) daß trotz dieser Unzulänglichkeiten durch die Kirche und ihre Botschaft ein grundlegend neues Bild der Frau in die Welt gebracht und eine Entwicklung in Gang gesetzt wurde, die, aufs ganze gesehen, eine Neubewertung der Frau Wirklichkeit werden ließ.

Als Ergebnis seiner Untersuchung glaubt van der Meer formulieren zu können, daß die Frage, ob Frauen auf Grund göttlichen Rechtes nicht zur Priesterweihe zugelassen werden können, theologisch keineswegs gelöst ist; die katholischen Dogmatiker dürften nicht meinen, „es sei nach dem heutigen Stand der

Theologie schon (oder: noch immer) wissenschaftlich feststehend, daß das Amt *de iure divino* den Frauen verschlossen bleiben soll" (S. 14). Tatsächlich staunt man, wie verhältnismäßig leicht von der Meer die theologischen Argumente zerpfücken kann. Allerdings wird man darüber auch stutzig und nachdenklich. Wie, wenn die Ausschließung der Frau vom Weihepriestertum in der Kirche gar nicht so sehr auf den in den dogmatischen Lehrbüchern gebotenen Argumenten beruhte, son-

dern diese Argumente nur ein Faktum zu erklären versuchten, das auf die Steuerung der Kirche durch den Hl. Geist zurückgeht? Ob dieser Gesichtspunkt nicht stärker in die theologische Reflexion einbezogen werden sollte? *Haye van der Meer, Priestertum der Frau? (Quaestiones disputatae, Bd. 42), Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder 1969, 214 S., kt. lam., DM 24,80.*

E. Monnerjahn

DAS INTERNATIONAL ALS STANDARDWERK für die Bereiche Staat, Recht, Wirtschaft und Gesellschaft anerkannte Staatslexikon wurde 1967 mit dem 8. und letzten Band abgeschlossen. Da sich in den seither vergangenen Jahren das gesamte politische Klima innen- wie außenpolitisch sehr verändert hat (gesellschaftspolitische Reformen, Währungsgleichgewicht geriet ins Wanken, Reform des gesamten Bildungswesens, Kirchenreform u. a.), sahen sich die Herausgeber, die Görresgesellschaft und der Verlag Herder, aufgefordert und verpflichtet, den acht Bänden ein Ergänzungswerk hinzuzufügen, das diesen neuen Entwicklungen Rechnung tragen soll.

Der erste Band des auf drei Bände berechneten Ergänzungswerkes liegt nunmehr vor. Die beiden noch fehlenden sollen im Herbst abgeschlossen werden.

Zwischen den Stichwörtern „Abrüstung“ und „Finanzverfassung“ bietet der erste Band auf 984 Spalten 81 namentlich gezeichnete Stichwortartikel, die entweder als Nachtragsartikel (76) solche Stichwörter des achtbändigen Grundwerkes auf den neuesten Stand brin-

gen, die durch die Entwicklung der letzten Jahre ergänzungsbedürftig geworden sind (z. B. Atheismus, Automation, Geburtenregelung, Europa, Evangelische Kirchenverträge, Film), oder als neue Stichwörter (45) aufgenommen wurden (z. B. Adenauer, Datenverarbeitung, Familienpolitik). Jedem Stichwortartikel sind wie bei den acht Bänden des Grundwerkes umfassende Literaturangaben angefügt. Ein spezielles Verweissystem schafft auf einfache Weise die Verbindung zwischen tangierten Stichwörtern des Grundwerkes, der Zusatzbände oder, wo erforderlich, zwischen Stichwörtern beider Informationswerke. Tabellen und Übersichten ergänzen und erleichtern die schnelle Information.

Wenn alle drei Ergänzungsbände vorliegen, werden wir an dieser Stelle nochmals näher darauf eingehen.

*Staatslexikon, Recht — Wirtschaft — Gesellschaft, hrsg. von der Görresgesellschaft, 9 Bd., 1. Ergänzungsband, Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder 1970, 984 Spalten, 508 S., Subskriptionspreis DM 98,00.*

N. Martin