N12<524949041 021
ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

139. BAND

1946 46 1947

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU



Alle Rechte vorbehalten

BUCHDRUCKEREI VON HERDER & CO. G.M.B.H.
FREIBURG IM BREISGAU

Gh 2449. 8°

Inhalt des einhundertneununddreißigsten Bandes

	Seite
Barzel, Weg oder Irrweg? Theologisches zu einem Roman *	474
Becher, Ernst Jünger. Gestalt und Wandlung	199
Bertrams, Zur Geschichte und Bedeutung der Konkordate	171
Bolkovac, Ende oder Wende?	43
— Alter und neuer Humanismus *	148
— Gegenwart, Humanismus, Christentum	414
Braunmühl v., Anatomie der Geisteskrankheiten	380
Brugger, Parapsychologie und reale Außenwelt *	153
— Der Subjektivismus als Zeitkrankheit	363
Brunner, Hat das Christentum versagt?	161
— Das Christentum und die Welt *	390
— Über den Sinn der Ehe	436
Delp, Vaterunser	5
— Erziehung des Menschen zu Gott *	231
Dolezich, Katharina von Siena	400
Egenter, Der Wert der Wahrheit und das christliche Ethos	117
Gorski, Um die Eigenart unserer heutigen Christusfrömmigkeit *	393
Grabmann, Die völkerverbindende Macht der wahren Wissenschaft	241
Grillmaier, Vom einfachen Leben	189
Koch, Der Turm von Babel *	70
— Entmassung des Geistes *	310
Kreitmaier, Zur Teleologie neuer Kulturformen *	73
— Ästhetische Sünden *	233
Lill, Zum Wiederaufbau unserer Kirchen *	66
Miczaika, Atomkern und Atomkernprozesse	137
Muckermann, Rassenwahn und Weltreligion	127
— Die Ehekrise der Gegenwart und ihre grundsätzliche Überwindung	357
Nell-Breuning v., Sozialisierung	425
Pies, Kontemplation *	67
Pribilla, Das Schweigen des deutschen Volkes	15
— Wie war es möglich?	81
— Zeitaufgaben der Christenheit	338
— Um das katholische Lutherbild *	469
Rahner, Hugo, Die Grabschrift des Loyola	321
Rahner, Karl, Der einzelne in der Kirche	260
Rüschkamp, Zur Art- und Rassengeschichte des Menschen	290
Schmidt, Wetterwissen im Bauernspruch *	313
Schuster, Kollektivschuld	101
Straßenberger, Vom Müdesein	462
Vorbach, Das Leid und der Christ	276
Voßler, Wandlung des Ruhmes im Wandel der Zeit	452
Wenzl, Wandlungen des naturwissenschaftlichen Weltbildes und ihre weltanschaulichen Folgen	221
Wiedenmann, Die Wache Gottes	56
Wiesen, Die Stunde der Caritas	34
Zum Geleit	1

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet.

Verzeichnis der besprochenen Schriften

Seite

Barth, K., Zur Genesung des deutschen Volkes 75
Bichlmair, G., Der Mann Jesus . . . 393
Blättner, F., Geist und Tat im Wechsel der Generationen 149
Büchner, F., Das Menschenbild der modernen Medizin 398
— Der Eid des Hippokrates 157
Brües, O., Die goldenen Schwingen . . 239
Dessauer, Ph., Das bionome Geschichtsbild 158
— Besitzen und Wohnen 238
— Wahrheit als Weg 397
— Erwartung der Ewigkeit 477
Dietrich, H., Auf der Suche nach Deutschland 317
Döblin, A., Der unsterbliche Mensch . 318
Dokumente aus dem Kampf der kath. Kirche im Bistum Berlin gegen den Nationalsozialismus 79
Drenker, A., Überwindung der Verzweiflung 478
Drexler, H., Der dritte Humanismus . 149
Ebbinghaus, J., Zu Deutschlands Schicksalswende 317
Flügel, H., Geschichte und Geschicke . 397
Le Fort, G. v., Kranz der Engel 474
Görres, J. F., Das verborgene Antlitz . 237
Haecker, Th., Die Versuchungen Christi 236
Hagmann, M., Der Weg ins Verhängnis 398
Herte, A., Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus 470
— Die Lutherkommentare des Johannes Cochläus 469
Hirt, S., Mit brennender Sorge 78
Hofmann, K., Zeugnis und Kampf des deutschen Episkopats 79
Jatho, C. O., Urbanität 399

Seite

Jostock, P., Grundzüge der Soziallehre und der Sozialreform 319
Kuhaupt, H., Das Tor zum Leben . . 397
Lill, G., Um Bayerns Kulturbauten . . 399
Martin, A. v., Nietzsche und Burckhardt 148
— Die Religion in Jakob Burckhardts Leben und Denken 151
Meißinger, K. A., Kallistos der Töpfer 319
Melzer, F., Unsere Sprache im Lichte der Christusoffenbarung 479
Müller, M., Das christliche Menschenbild und die Weltanschauungen der Neuzeit 158
Neuhäusler, J., Kreuz und Hakenkreuz 76
Portmann, H., Bischof Graf von Galen spricht 79
Rick-Thurmair, Die Wacht 239
Rintelen, F., Die Predigt in unserer Zeit 479
Ritter, G., Geschichte als Bildungsmacht 396
Rüssel, H. W., Gestalt eines christlichen Humanismus 152
Siche-Tarnowski, G., Anruf aus der Tiefe 239
Söhngen, G., Kardinal Newman . . . 318
Schiller, F., Legt das Große in das Leben 239
Schöllig, O., Die Verwaltung der heiligen Sakramente unter pastoralen Gesichtspunkten 478
Schneider, R., Taganrog 238
Vollnhals, O. H., Das Verhängnis der Gewalt 159
Wiechert, E., Die Jerominkinder 192 276
Wolf, E., Zeugnisse der Bekennenden Kirche 158
Wolker, L., Die Hungerkatechese . . . 238
— Die leiblichen Werke der Barmherzigkeit 238
— Die Barmherzigkeit und das Almosen 238

ZUM GELEIT

Eine eigenartige Fügung hat es gewollt, daß die Geschicke dieser Zeitschrift in ihren bedeutsamsten Wendepunkten zusammenfielen mit den drei größten kriegerischen Auseinandersetzungen, die seit zwei Menschenaltern das Schicksal Europas gestaltet haben.

Im Jahre 1871, kurz nach der Vertagung des Vatikanischen Konzils, entstanden als periodische Fortsetzung einer bereits 1865 begonnenen Reihe von Flugschriften die „Stimmen aus Maria Laach". Einer Lage gegenüber, die schon deutlich die kommenden stürmischen Geisteskämpfe zwischen einer reinen Diesseitskultur ohne Gott und dem christlichen Glauben voraussehen ließ, stellten sie sich die Aufgabe, die katholischen Grundsätze auf dem gesamten Gebiet des kirchlichen, staatlichen, sozialen und wissenschaftlichen Lebens zu verteidigen.

Geschah dies zunächst noch jahrzehntelang aus der Verbannung in Belgien, Luxemburg und Holland, so brachte der Weltkrieg endlich die Rückkehr in die Heimat. Schon im Jahre 1915 hatte sich die Schriftleitung veranlaßt gesehen, den Namen der Zeitschrift in „Stimmen der Zeit" zu ändern. Der neue Titel sollte den Willen zum Ausdruck bringen, „die neue Zeit zu deuten, zu werten und ihr zu leben, der Wahrheit zum Zeugnis". Um dieses Ziel noch wirksamer zu erreichen, entschlossen sich die Herausgeber 1928, den Mitarbeiterkreis, der sich bisher auf Mitglieder des Ordens beschränkt hatte, zu erweitern und auch andere, Priester und Laien, zur gemeinsamen Arbeit an den Zielen der Zeitschrift aufzurufen.

Es kam, nach schweren wirtschaftlichen und geistigen Krisenzeiten, das Jahr 1933, das die gesamte Lage in unserem Vaterlande so grundlegend ändern sollte. Der deutsche Leser weiß — und das Ausland ahnt es wenigstens allmählich —, mit welchen Schwierigkeiten jede selbständige geistige Regung in den folgenden Jahren zu kämpfen hatte. Von Jahr zu Jahr wurde der Druck auf jede abweichende Meinung verstärkt, die Möglichkeit freier Meinungsäußerung mehr und mehr eingeschränkt. Oft haben die Herausgeber sich im Laufe dieser Entwicklung die Frage vorgelegt, ob es nicht richtiger sei, einen Untergang in Ehren herbeizuführen, als einen aussichtslos erscheinenden Kampf gegen solche Übermacht weiter zu bestehen. Wenn sie sich der Versuchung, in die stumme Verbannung zu gehen, immer wieder versagten, so geschah es aus dem Bewußtsein, gerade in solcher Zeit der Wahrheit besonders verpflichtet zu sein und ihr, wenn dies im offenen Wort nicht mehr möglich war, so doch wenigtens auf dem Weg der Andeutung einen Zufluchtsort zu

sichern. Niemand hat das Unbefriedigende dieser ganzen Lage stärker empfunden als die Herausgeber selbst. Und doch war schon dieser letzte Ausweg gefahrvoll genug.

Kurz nach der Röhm-Affäre wagte ein Mitarbeiter, P. Overmans, in einem Rückblick auf die Ereignisse den Satz, wichtiger noch als die geschickteste Führung durch Propaganda von oben sei für ein Volk, daß es auch in den dunkelsten Stunden seiner Geschichte das klare Bewußtsein der sittlichen Grundforderungen des Staatslebens nicht verliere (November 1934). Die Folge war der erste offene Zusammenstoß mit der Staatsgewalt. Genau ein Jahr später erschien der Artikel von P. Lippert „Mit Geduld — mit Gewalt". Die ernsten Wahrheiten über Gefahr und Fluch der Gewalt, die den ganzen Beitrag durchzogen, wurden mit einem viermonatigen Verbot der Zeitschrift geahndet.

Auf jahrelangen Kleinkrieg folgte endlich im Kriegsjahr 1941 der entscheidende Schlag. Nach mehreren Haussuchungen und Einschüchterungsversuchen anderer Art wurde am 18. April das Haus der Schriftleitung zu München von der Gestapo besetzt, die Bewohner vertrieben, Haus, Vermögen und Bücherei beschlagnahmt und enteignet. Als Grund wurde angegeben, P. Lippert — der damals schon viereinhalb Jahre tot war — habe sich hochverräterischer Äußerungen schuldig gemacht; jede weitere Auskunft über Zeitpunkt und Inhalt dieser Äußerungen wurde jetzt und später verweigert. Einen Monat darauf wurde der Zeitschrift aus Gründen der Papierersparnis gleich vielen anderen Blättern die Druckerlaubnis entzogen.

So schwer die Vernichtung der äußeren Grundlagen der Arbeit traf, schwerer noch wogen die Opfer, die der Zeitschrift während des Krieges und danach durch den Verlust langjähriger Mitarbeiter abgefordert wurden. P. Alfred Delp wurde vom Volksgerichtshof zum Tode verurteilt und am 2. Februar 1945 in Berlin hingerichtet. Am 2. Juli 1945 starb in Stuttgart P. Constantin Noppel. Fern der Heimat verschied am 15. August P. Jakob Overmans, der auf einer für die Zeitschrift unternommenen Orientreise in Kairo vom Krieg überrascht worden war. Am 15. Januar 1946 wurde P. Josef Kreitmaier, von 1927 bis 1936 Herausgeber und Hauptschriftleiter unserer Zeitschrift, durch den Tod von mehrjährigem Leiden erlöst.

So ist der Stab der Schriftleitung augenblicklich stark zusammengeschmolzen. Nur allmählich kann die Verbindung mit den auswärtigen Mitarbeitern aufgenommen, nur mit Mühe der Versuch gemacht werden, mit dem Ausland wieder Fühlung zu bekommen und so dem deutschen Geistesleben nach so langer Absperrung wieder Anschluß zu verschaffen an das Geschehen in weiter Welt.

Wenn wir trotz all dieser Schwierigkeiten uns dem Wagnis stellen und von neuem an die Herausgabe der Zeitschrift gehen, so geschieht es deshalb, weil wir heute wenn je die Stunde gekommen erachten, in der es gilt, jenen Willen, der von Anfang an in den „Stimmen" lebendig war, nämlich „die neue Zeit zu deuten, zu werten und ihr zu leben", in die Tat umzusetzen. Das deutsche Volk durchlebt gegenwärtig die vielleicht schwerste Stunde seiner Geschichte, in

einer Not, die im geistigen Bereich nicht weniger dringend nach Hilfe ruft wie auf materiellem Gebiet. Die ganze Menschheit steht an einem Wendepunkt ihrer Geschichte. Es ist eine Aufgabe zeitbewußten Denkens, durch Rückschau in die Vergangenheit die Frage zu klären, wie es zu dem furchtbaren Geschehen unserer Tage kommen konnte. Die Gegenwart stellt sich, nachdem die hemmenden Fesseln vergangener Jahre nunmehr gefallen sind, in der ganzen Breite ihrer Kulturerscheinungen wiederum der Beobachtung und Beurteilung durch Bericht und Kritik. Der Vorstoß zu neuen Ufern der Zukunft ruft nach schöpferischen Gedanken, die Ziel und Richtung des Weges weisen sollen. Und über all dem stehen die Fragen des Menschen selbst, seiner Wiedergeburt und Formung im Geiste des Christentums und der abendländischen Überlieferung der europäischen Völkerfamilie, die neu zu wecken und zu fördern allen Aufbauwilligen ein heiliges Anliegen sein muß. Wie weit und wie rasch es möglich sein wird, das Programm, das in diesen Forderungen der Zeit gestellt ist, zu verwirklichen, läßt sich heute noch nicht sagen. Wir können nur versichern, daß wir uns nach Kräften bemühen werden, unseren bescheidenen Teil zur Lösung dieser Aufgaben beizutragen, in einmütiger Verbundenheit mit allen, die sich um das gleiche Ziel bemühen, in katholischer Weite, aber auch mit jener grundsätzlichen Klarheit, die allein den Fortschritt und Sieg der Wahrheit verbürgt.

Wir erhoffen dabei von unseren Lesern wohlwollendes Verständnis für unsere Bestrebungen wie für die gegenwärtig noch obwaltenden Schwierigkeiten des Neubeginns, und werden uns glücklich schätzen, wenn es der Zeitschrift gelingt, auch in diesem neuen Abschnitt ihres Wirkens eine so treue Leserschaft um sich zu sammeln, wie dies in den vergangenen sieben Jahrzehnten der Fall war.

Die Schriftleitung.

Vater unser

Von † ALFRED DELP S. J.

Geschrieben zwischen Verurteilung und Hinrichtung im Gefängnis zu Tegel

Auf dieser absoluten Höhe des Daseins, auf der ich nun angekommen bin, verlieren viele bisher geläufige Worte ihren Sinn und ihren Wert. Ich mag sie nicht einmal mehr hören. Das alles liegt so weit unten. Ich sitze da oben auf meiner Klippe und warte, ob und bis einer kommt und mich hinunterstößt. Die Zeit hat hier oben Engelsflügel bekommen; man hört sie leise rauschen, verhalten und ehrfürchtig vor der absoluten Forderung dieser Höhe. Das gleiche geschieht weit unten und hört sich an wie das ferne Tosen und Toben eines eingeengten Stromes. Zu eng alles, zu eng für die wahren Maße und Aufträge. Das war ja immer die heimliche Ahnung und Meinung: alles sei zu eng. — Zu den Worten, die hier oben ihre Gültigkeit behalten und ihren Sinn neu enthüllen, gehören die Worte der alten Gebete, vor allem die Gebetsworte, die der Herr uns gelehrt hat.

VATER

Es klingt eigenartig in dieser Lage, das Vaterwort. Aber es war die ganze Zeit über bei mir. Auch in dem häßlichen und haßvollen Raum, in dem die Menschen Gerechtigkeit mimten. Das Welterlebnis dieser letzten Zeit war ein Erlebnis des Hasses, der Feindschaft, der Rache, des Vernichtungswillens, der Eitelkeit und Anmaßung, der von sich selbst berauschten Macht und Herrlichkeit. Es wäre schlimm, wenn das gnadenlose Leben und Erleben dieser Zeit, das in irgendeiner Art doch jeden Menschen überfällt, die letzte Offenbarung der Wirklichkeit wäre. Aber man muß nur gläubig daran denken, daß Gott sich Vater nennt und uns geheißen hat, ihn so zu nennen und zu wissen, daß er es ist, und diese ganze großtuerische Welt ist zum kulissenhaften Vordergrund degradiert, der in der Mitte des Seins, inmitten ihrer lauten Deklamationen, kaum Aufmerksamkeit erregt. Der Grundzug des Lebens ist Erbarmen und führende Väterlichkeit. Ach, all die Hilfskonstruktionen und Wahnbilder des hilflosen Menschengeistes: Schicksal, Verhängnis, ewiges Volk, Welt als endgültiger Raum usw. — all das verklingt hier oben in dieser herben und klaren Luft wie ein unartikuliertes Gewimmer eines menschenähnlichen Tieres. Dies alles sind keine Menschenworte. — Gott als Vater: als Ursprung, als Führung, als Erbarmen, das sind die inneren Gewalten, die den Menschen diesen Stürmen und Überfällen gewachsen machen. Und es wird hier mehr berichtet als nur eine Botschaft,

eine Wahrheit. Dem Glaubenden geschieht die Väterlichkeit, das Erbarmen, die bergende Kraft in tausend stillen Weisen, mitten in all diesen Überfällen und Aussichtslosigkeiten und Preisgegebenheiten. Gott hat Worte, wunderbarer Tröstung und Erhebung voll. Gott hat Wege zum Menschen in alle Verlassenheiten hinein. All das andere hat seinen Wert, weil es hilft, dem Vater-Gott neu zu begegnen.

UNSER

Eines der schrecklichsten Mittel der Gewalt ist die gewaltsame Vereinsamung. Auch jetzt wieder, da wir wissen, in fast jeder Seele wird das gleiche Urteil getragen und seine Vollendung erwartet. Keiner sieht mehr den anderen, keiner hört mehr die flüsternde Stimme des Gefährten und Kameraden auf dieser letzten und anstrengenden Bergfahrt. Der Mensch ist vor sich selbst und den letzten Dingen angekommen. Und doch gilt das alte Wort: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei, gerade für diese Stunden. Man möchte zur nächsten Klippe, auf der der andere ausgesetzt ist, hinüberrufen. Menschenwort klingt nicht mehr. Wir sind zu hoch in die Atmosphäre hinaufgerissen. Vater unser: Plötzlich sind die Entfernungen überwunden. Klar und hell wird die Wahrheit, daß der Weg zu Gott — über Gott immer schon der nächste Weg zum Menschen war. Der Mensch weiß sich im Bund und Bündnis mit allen, die anbeten, glauben und lieben. Die gemeinsame Mitte, der personale Gott, der uns anspricht und den wir anrufen, macht den Menschen zum Menschen und die Gemeinschaft zur Gemeinschaft.

DER DU BIST IM HIMMEL

Die Jenseitigkeit des Daseins ist oft verstellt und verhüllt. Unsere Zeit hat sie fast ganz vergessen. So haben wir Gott gezwungen, die Vorläufigkeit und Unbeständigkeit des Daseins uns ungeheuer hart und erschütternd ins Bewußtsein zurückzurufen. Auch wir andern, die wir glaubten an das Leben der kommenden Welt, haben doch praktisch die Weltlichkeit der anderen geteilt. Und doch bleibt der Mensch nur soviel Mensch, als er die Ordnungen und seinshaften Beziehungen seiner eigenen Wirklichkeit unangetastet läßt. Nur der Jenseitige wird fähig sein zur echten Verhaltenheit, zur schöpferischen Distanz, zur behutsamen Ehrfurcht, zur dienenden Liebe, zum offenen Gehorsam. Das aber sind die Grundkategorien des Menschen. Nur der Blick und der Entschluß über uns selbst hinaus ermöglicht uns selbst. Darum sind wir heute ja so sehr Masse und Objekt und lebensunfähig. Unfähig wirklich der Grundordnungen und Grundahnungen des Menschen selbst.

Es ist zu wenig, wenn die Jenseitigkeit Idee oder Ideal bleibt. Das langt nicht. Der idealistische Mensch ist mehr Mensch als der rein faktische und

praktische. Aber zur vollen Entfaltung und Vollendung kommt auch er nicht. Der innerste Grund des Menschen bleibt unaufgebrochen, unberührt, ohne Samen. Im personalen Ich, in der individuellen Geschlossenheit erst wird der Mensch er selbst. Diese Geschlossenheit wird ohne den Dialog über sich hinaus zur eiskalten, tödlichen Verschlossenheit. Der Dialog mit dem Menschen gehört zum Menschen, daß er sich öffne und wirklicher werde. Aber mehr noch der Dialog mit dem Absoluten. Deswegen ist es zu wenig, eine Idee oder ein Ideal der Jenseitigkeit zu haben. Der personale Gott ist der Gott des Lebens. Erst im Dialog mit ihm tritt der Mensch in seinen wirklichen Lebensraum ein. Hier lernt der Mensch die Grundwerte seines Wesens: Anbetung, Ehrfurcht, Liebe, Vertrauen. Alles im Leben, was unterhalb dieses Dialoges bleibt, es mag mit noch so viel Eifer und Ernst und Hingabe unternommen sein, bleibt unfertig, auf die Dauer unmenschlich. Die Anbetung als Weg des Menschen auch zu sich.

Die Welt des personalen Gottes ist der Himmel. Also das, was der Mensch als seines Lebens größte Beglückung und Erfüllung empfindet. Das ist nicht zuerst ein Raum oder eine Zeit oder ein „AEON" usw. Das ist zuerst Gott und die erfahrene Begegnung mit ihm. Wer Gott erfährt, ist im Himmel. Die Erfahrung Gottes bricht unsere Grenzen und unsere Daseinsweise, wo und wenn sie uns jetzt schon geschenkt wird. Es braucht nur an die Erlebnisse und Aussagen der Mystiker erinnert zu werden. Das Zerbrechen unserer Daseinsweise — also der Tod — ist umgekehrt und normalerweise die Voraussetzung für die Erfahrung Gottes. Hier gehen die Dinge leicht ineinander über. Was der Mensch liebt und ersehnt — Glück, Seligkeit, Himmel —, was er fürchtet und wovor ihm bangt — Tod, Zerbrechen der Daseinsweise — was er anbetet und ehrfürchtig rühmt — Gott und seine Fülle —, dies alles sammelt sich in einem Punkt. —

Amare caelestia erbetet die Kirche oft als große Gnade und Erfüllung. Das ist wichtig, der Erfüllung, der Zukunft, dem Kommenden nicht bloß seinsmäßig, sondern haltungs- und bewußtseinsmäßig verbunden zu sein: „aus allen deinen Kräften". Der Mensch soll wieder wissen, viel früher und intensiver und entschlossener, daß sein Lebensweg der vom personalen Dialog mit Gott zur personalen Begegnung und Erfahrung Gottes ist. Daß dies sein Himmel ist und seine Heimat. Er bleibt dann jenseitig, nicht nur aus Pflicht und Gehorsam, sondern in innerster Lebendigkeit und Freiheit.

GEHEILIGT WERDE DEIN NAME

Die Bilder des Vaterunsers sind die Lebensbilder der Menschen. Mit dem, was hier genannt ist, steht und fällt der Mensch und die Menschheit. Wo dies gilt, wachsen wir. Wo dies nicht gilt oder nicht ernst genommen wird, fallen wir und versinken. Das ist der Schlüssel auch zum Vexierbild, dem grausigen, unserer Tage. — Diese Bitte lehrt die Menschen um das rechte Ideal bitten, um die unantastbare, heilige, ehrwürdige Fahne. Mensch und

Menschheit gehen aussichtslos zugrunde, wenn nicht ein unantastbarer Wert, ein unberührbares Gut in der Mitte des Daseins steht. Die Menschenordnung ist so auf die Notwendigkeit, etwas „heiligen" zu müssen, angelegt, daß immer dann, wenn die echte Mitte verdrängt und verstellt ist, sich ein Anderes, Unechtes an diese Stelle setzt und seine „Heiligung" erzwingt. Wir kommen doch gerade aus dem mörderischen Dialog mit der selbstgesetzten Mitte. Diese Ersatz-Werte sind aber viel absoluter und unerbittlicher als der lebendige Gott. Sie wissen nichts von der Vornehmheit des Wartenkönnens, von der freien Werbung, vom gnadenhaften Anruf, von der beseligenden Begegnung. Sie kennen nur Forderung, Zwang, Macht, Drohung und Vernichtung. Wehe dem, der anders ist!

Dem Namen Gottes soll die große Ehrfurcht erwiesen werden, um die es in dieser Bitte geht. Die Rühmung Gottes, die Ehrfurcht vor ihm, die Ehrerbietung: was ich vorher mit zu den Grundkategorien des Lebens gezählt habe, um dessen Verwirklichung geht es hier. Daß der Name Gottes das große Heilige sei, das schweigsame Stille und demütige Verhaltenheit Fordernde. Der Mensch soll nicht nur an seine Mitte, an den Sinn seines Lebens glauben. Er soll in den konkreten Vollzügen seines Lebens von diesem Glauben Zeugnis geben. Er soll alles unter dieses Gesetz der Heiligung stellen und, was mit ihm sich nicht verträgt, sein lassen. Gott als die große Ehrfurcht des Menschen wird auch sein Leben sein. „Es ist in keinem anderen Namen Heil." Ach, hier fehlt so viel. Auch so viel bei der Religiosität. Wir haben viel Frömmigkeit, ohne echt vollzogene Ehrfurcht vor Gott! Die religiöse Keuschheit und die herbe Schweigsamkeit.

Laßt uns dem Leben und den Dingen wieder Namen geben. Ich war jetzt lange genug Nummer, um zu wissen, was ein Leben ohne Namen ist. Aber solange das Leben selbst den richtigen Namen nicht mehr weiß oder nicht mehr ehrt, so lange werden Mensch und Dinge immer mehr ihre Namen verlieren in dieser grausamen Namenlosigkeit und Numeriertheit, in die wir geraten sind. Das Leben ist feinnervig, und es hängt alles zusammen. Seit der Name Gottes nicht mehr der erste Name des Lebens, des Landes, der Menschen ist, seitdem hat doch alles, was wert ist, gehabt zu werden, seinen Namen verloren und ist unter die falsche und verfälschende Herrschaft fremder Namen gekommen. Seitdem gilt das Klischee, die Etikette, die Uniform, das Schlagwort, die Masse: Wehe dem, der noch ein Gesicht hat und ein eigenes Wort und einen eigenen Namen!

Die Anbetung ist der Weg zur Freiheit und die Erziehung zur Anbetung der heilsamste Dienst am Menschen und die Ermöglichung einer Ordnung, in der Tempel und Altar wieder stehen, wo sie hingehören, und in der die Wirklichkeit sich wieder neigt vor und messen läßt an dem Namen Gottes für große Verantwortung.

ZU UNS KOMME DEIN REICH

Der Mensch ist übermenschlicher Kräfte und Mächte bedürftig. Wenn ihm die Beziehung zu der echten Überwelt nicht mehr gelingt, dann fängt er an, groß zu träumen oder sich fremde Götter zu machen, Dinge, Leistungen, Menschen, Ordnungen usw. Ich kenne das. Ich habe geträumt und gesehnt und geliebt und geschafft, und eigentlich war dies alles nur ein Lied der Sehnsucht nach dem Endgültigen und Beständigen. Mit seinen Träumen und seinen Götzen aber kommt der Mensch nicht weiter. Er erfährt sich immer wieder in die Grenze und das Ungenügen des Kreatürlichen verwiesen und ihm ausgeliefert. Auch das habe ich erfahren. Wie auf einmal alles zuschanden wird und man nur noch Scherben in der Hand hält, wo man noch an die vollen Krüge glaubte. Wie man nur ein blutiges Wimmern und Stöhnen ist, wo man doch ein Heldenlied singen wollte. Der Mensch allein schafft es nicht. Daß der Mensch es nicht allein zu schaffen braucht und er der überirdischen Macht und Kraft, ja des lebendigen Gottes selbst teilhaftig wird: das ist der Sinn dieses Gebetes um das Reich Gottes. Auch das habe ich erfahren, daß und wie der Mensch im Nu über sich selbst hinausgehoben wird und die Dinge ihn nicht mehr anrühren und er ihnen gewachsen bleibt, auch wenn sie ganz anders kommen, als er sie erwartet. Der echte Dialog wird zur seinshaft verwirklichten und oft auch erfahrenen Lebensgemeinschaft.

Daß der Mensch in Gottes Gnade sei und die Welt in Gottes Ordnung: das ist das Reich Gottes. Die Überwindung der menschlichen Not durch Gottes Fülle, die Sprengung der menschlichen Grenze durch Gottes Kraft, die Bändigung der menschlichen Wildheit durch Gottes Zucht: das alles ist Reich Gottes. Es geschieht in Menschen und von und unter den Menschen. Es ist eine stille Gnade und drängt doch zu Wort und Tat und existiert doch auch als Werk und Ordnung. Um alles, was uns heute fehlt, beten wir in dieser Bitte. Die große Sinnerfüllung des Lebens liegt in der Begegnung mit Gott. — Gott verhält sich in seiner Vornehmheit. Er kommt auch als der Begnadende vornehm und frei wartend. Er kommt nicht als Gewalttäter, obwohl er sich der Gewalt, dem herzhaften Entschluß ergibt. Das Reich Gottes ist Gnade, deswegen beten wir darum; aber die Gnade steht so oft vor dem geschlossenen Tor und klopft an, und niemand öffnet ihr.

Zweifach kann der Mensch sich als Hindernis zwischen sich und das kommende Reich Gottes stellen: durch die personale Verfassung seines Lebens, zu der er sich entscheidet, und durch die soziale Ordnung seines Lebens, in der er sich befindet, die er duldet oder fördert. Das mindeste an personaler Haltung, das der Mensch aufbringen muß, ist die wache und willige Offenheit zu Gott hin. Der in sich selbst verschlossene Mensch, der Mensch der bloßen Humanität und Naturalität, ist ein gnadenloses Geschöpf, und sein Weg durch die Welt ist immer gnadenlos und unbarmherzig. Auf die Dauer wirkt er für sich und andere zerstörerisch. Er bleibt trotz aller

prometheischen Deklamationen den Dingen, Aufgaben und Problemen unterlegen. Das ist der Schlüssel zur Geschichte der letzten Epochen, denen keine einzige der fälligen und drängenden Aufgaben zu erfüllen gelang. Wenn der Mensch es schon nicht zum Entschluß zu Gott hin bringt, muß er wenigstens in der Offenheit zu und Ansprechbarkeit durch Gott bleiben. Diese Bitte verlangt von uns allen eine Bekehrung und eine Selbstbescheidung. — Und die Bereitschaft zu einer Revolution, das heißt der Bereitschaft zu einer sozialen Umwälzung, damit eine Ordnung wieder wird, die es dem Menschen ermöglicht, menschgemäß und somit gottoffen und gottesbereit zu leben. Das frömmste Gebet kann leicht zur Blasphemie werden, wenn es unter Abfindung mit Zuständen oder gar unter ihrer Förderung gebetet wird, die den Menschen töten, ihn gottunfähig machen, ihn notwendig an seinen geistigen und sittlichen und religiösen Organen verkümmern lassen. Diese Bitte will Großes von Gott, ja letztlich ihn selbst. Sie entläßt den Menschen aber zugleich in eine große Verantwortung. Von deren Übernahme und Erfüllung hängt es ab, ob es sich wirklich um ein Gebet oder nur um frommes Gerede handelt.

DEIN WILLE GESCHEHE, WIE IM HIMMEL, ALSO AUCH AUF ERDEN

Dies ist die Bitte des Menschen um seine Freiheit. Zunächst klingt das nicht so, aber es ist so. Der Mensch ist ein verwiesenes Wesen. Jeder Versuch, diese Verweisungen zu übersehen, aufzulösen, zu zerbrechen, führt zum Ruin des Menschen selbst. Schon die Begegnung mit den innerweltlichen Gegebenheiten sollte den Menschen nachdenklich und behutsam machen. Er findet sich in vielerlei Beziehungen einverflochten, die ihm Bindungen aller Art auferlegen, von der vornehmen Zurückhaltung über Takt und Schicklichkeit bis zum eigentlichen Dienst und Gehorsam. Hier schon bedeutet jeder Versuch zur Autarkie eine Selbsttäuschung, eine Selbstblendung, einen Selbstmord. Es gibt keine schöpferische splendid isolation. Das gilt viel endgültiger und undiskutierbarer für die transzendentalen Beziehungen der Menschen. Gott gehört in die Definition des Menschen, und zwar sowohl der deus, a quo, wie der deus, ad quem et sub quo. Jedes andere Selbstverständnis des Menschen ist fatal und verhängnisvoll.

Die Bindung an Gott ist eine Bindung an seine Ordnung, die ein Abglanz seines Wesens ist, eine Bindung an seine Freiheit und an seine geheimnistiefe Größe. Das sind die Wirklichkeiten, mit denen der Mensch rechnen muß, will er Mensch bleiben oder werden. Gottes Ordnung bindet ihn zweifach: als Einfügung in die naturhaften Gegebenheiten der menschlichen Seinsschichten und als freie Begegnung mit dem fordernden und verpflichtenden Gesetz. Gottes Freiheit ruft den Menschen darüber hinaus in den heiligen Raum der persönlichen Fügungen, Berufungen, Schickungen und Sendungen. In diesem persönlichen Dialog mit dem fordernden Gott wird über die eigentliche, überdurchschnittliche Größe und Würde des

Menschen entschieden. Gottes Größe aber, die auch mysterium absconditum heißt, heißt den Menschen mit den dunklen Wegen, den nächtlichen Sendungen, den überhellen Aussagen rechnen, eben mit dem Geheimnis der Übergröße, das sich in seinen Äußerungen nicht verbergen läßt.

Nur in diesen Bejahungen gelingt der Mensch und wird er frei. Sonst bleibt er ewig ein Sklave seiner Angst und der Dinge, die er festhalten möchte. Der Mensch muß sich hinter sich gelassen haben, wenn er zu sich selbst kommen will. Man muß diesen Abschied einmal vollzogen haben, um von seinem Segen sprechen zu können. Daß es sich um einen Segen handelt, geht aus der Wonne hervor, die dieser freien Hingabe gegeben ist: wie im Himmel. Es handelt sich hier gewiß auch um die Aussage der absoluten Gültigkeit. Aber mehr um das andere. Der Wille Gottes im Himmel ist die Selbstbejahung Gottes durch Gott und die Bejahung Gottes durch die Seligen. Die Selbsterkenntnis und Selbstbejahung Gottes macht den großen Jubel der Dreifaltigkeit aus, das strömende Leben Gottes. Und die Bejahung Gottes durch die Vollendeten macht eben deren Vollendung aus, ihr Hineingerissensein in den Jubel und den glückhaften Strom des göttlichen Lebens. Das heißt aber, der Wille Gottes, der an uns geschehen soll, ist immer und ursprünglich ein Heilswille. Die Begegnung, die hingebende Begegnung mit Gottes Freiheit und mit Gottes Geheimnissen, ist die Begegnung mit dem Heil.

UNSER TÄGLICHES BROT GIB UNS HEUTE

Man soll diese Bitte ruhig als die Brotbitte stehen lassen. Man wollte sie ausdeuten, nach dem Herrenwort: „Meine Speise ist es, den Willen des Vaters zu tun", oder auch sie vom eucharistischen Brot verstehen. Das sind fromme Gedanken, aber hier ist von dem Brot für den täglichen Hunger die Rede. Das Vaterunser lehrt uns mit Gott die großen Ordnungen und Anliegen unseres Lebens durchsprechen. Es kommen jetzt die Sorgen und Anliegen der „Erde" zur Sprache: das Brot, die Schuld, die Anfechtung, das Böse. Viel wahrhafter, die Dinge, die uns täglich beschäftigen und bedrängen. Der Herr lehrt den Menschen beten, und des Menschen Sorgen und des Menschen Segen ist der Inhalt des Herrengebetes.

Das Brot ist eine echte, vor Gott, dem Herrn, bestehende Sorge des Menschen. Brotsorge und Brotbitte gehören zum Menschen. Es sind damit zwei Dinge gesagt. Die Philosophen haben das eine mit dem Satz gemeint: primum vivere.... Obwohl sie das als eine zwar nötige, aber in sich geringwertige Voraussetzung anerkannten. Das ist der Stolz der „geistigen" Leute. Man kann aus dem Brot ein Idol und aus dem Bauch einen Götzen machen. Ja, aber man muß einmal gehungert haben, wochenlang. Man muß es einmal erlebt haben, daß einem ein unerwartetes Stück Brot wie eine Gnade vom Himmel zukommt. Man muß gespürt haben diesen Einfluß des Hungers auf jede Lebensregung, um die Ehrfurcht vor dem Brot und die

Sorge um das Brot wieder zu lernen. Und solange Menschen hungern und ihnen das tägliche Brot etwas Unwahrscheinliches ist, so lange wird man diesen Menschen sowohl das Reich Gottes als auch das irdische Reich vergebens predigen. So war und ist ja das Brot immer wieder eines der großen Mittel der Verführung. Und es ist sehr wichtig, daß es den richtigen Leuten gelingt, die Brotsorge an sich zu nehmen und zu meistern. Die Brotsorge muß aber immer Brotbitte bleiben. Sonst verliert sich der Mensch im irdischen Raum. Er muß wissen: Unser Brot, es mag noch so reichlich und gesichert da sein, wird jeden Tag gegeben aus der ewigen Hand. Die Dinge müssen durchsichtig bleiben, bis in die letzten Zusammenhänge. Sonst werden sie falsch und gefährlich.

Deswegen bitten wir auch nicht um die vollen Scheuern und die reichen Vorratskammern, sondern um das tägliche Brot. Die Ungeborgenheit und Gefährdung des menschlichen Lebens klingt hier durch. Und daß das Leben im Vertrauen sich erst bewährt, nicht in der Sicherheit. Die Rentensucht und Versicherungsangst der letzten Geschlechter haben viel schöpferische Kraft und viel Freiheit zerstört. Die meisterliche Überlegenheit und schöpferische Distanz ist hier gemeint. Wer es so unternimmt, dem kommen die Dinge immer wieder zu, weil er mit ihrem Herrn im geheimen Bündnis steht. Das Brot ist wichtig und ehrwürdig, aber nicht das Brot allein erhält den Menschen. Das wissen wir wieder, die im Zeitalter der großen „Versorgungen" den zweiten Krieg erleiden und zum zweiten Male die große Brotsorge haben. Brot ist wichtig, die Freiheit ist wichtiger, am wichtigsten aber die ungebrochene Treue und die unverratene Anbetung.

VERGIB UNS UNSERE SCHULD, WIE AUCH WIR VERGEBEN UNSEREN SCHULDIGERN

Die Schuld gehört zu unserem Leben wie das tägliche Brot. So bitter nötig wir das Brot haben, so bitter wirklich ist die Schuld. Ich meine hier gar nicht die Erbschuldigkeit des Daseins, die Trübung, die seit jenem Katastrophenmorgen allen kreatürlichen Glanz befallen hat. Das ist auch eine Tatsache, aber man hat zuviel aus ihr gemacht. Und deshalb hat sie zu wenig echtes Echo ausgelöst. Vor allem hat diese Übersteigerung den Menschen zu zwei Haltungen verführt, da das noch vorhandene naturhafte Kraftgefühl die behauptete Müdigkeit und Lebensuntüchtigkeit nicht bestätigt. Daß es sich um eine relative Untüchtigkeit bezüglich der übernatürlichen Ordnung und Erfüllung handelte, wurde von den einen nicht verstanden, von den andern verschwiegen. Die schaudervolle Revolte gegen Gott, die wir im Abendlande erlebt haben, hat von hier ihr Pulver bezogen. — Die andere Fehlhaltung aus der Überbetonung der Bedeutung der Erbschuld liegt in einer gewissen Lässigkeit des Menschen gegenüber seinem Versagen, da er ja erfahren hat, daß er seither nicht mehr anders kann. Die Schuld als persönliche Verstrickung nicht nur, sondern als persön-

liche Fehlleistung und Verantwortung ist aus dem abendländischen Bewußtsein zu sehr geschwunden.

Aber genau dies meine ich, wenn ich von der Schuld spreche, die zu unserem täglichen Leben gehört. Daß wir schuldig werden, weil wir versagen und fehlen. Und daß wir schuldig sind, weil wir in einer bestimmten Zeit und geschichtlichen Stunde leben und geschehen lassen, was geschieht. Es gibt die personale Haftung vor Gott und es gibt die Gesamthaftung. Unser Geschlecht ist ein schuldiges Geschlecht, in einem ganz großen Ausmaß schuldig. Dies festzustellen, ist schon wichtig. Aber das genügt noch nicht. Diese Schuld muß überwunden werden, wir müssen von ihr loskommen, sonst gehen wir unter. Gerade um die Schuld tanzt der Mensch viel Tänze, die aber nicht in gelöster Rhythmik geschehen, sondern im Grunde Krämpfe sind. Der Mensch kann versuchen, seiner Schuld davonzulaufen. Das ist vergeblich; denn die Schuld steht in seiner Wirklichkeit. Er kann versuchen, sie einfach zu verleugnen, er kann den alten Griechentraum träumen, er kann sie wegdiskutieren: das alles mag ihm für eine kurze Stunde den Blick trüben und das Gewissen vernebeln. Die geschehenen Taten sind unterschriebene Wechsel. Und diese müssen eingelöst werden. Der Mensch kann sich von seiner Schuld nur lösen, wenn er sich zu ihr bekennt und zugleich erkennt und anerkennt, daß die Schuld der Kreatur eine Wunde schlug, deren Heilung alle Kunst und alle Kraft der Kreatur übersteigt. Als Schuldiger sich dem heilenden Segen Gotten stellen. Dieses Geschlecht braucht Menschen, die für seine Schuld vor Gott stehen.

Gott heißt den Menschen, die eigene Hoffnung auf Erbarmen von dem gewährten Erbarmen abhängig zu machen. Die innerweltliche Schuld muß zugleich mit der transzendentalen Schuld verschwinden, damit die Welt ab und zu einmal aufatmen kann. Das heißt für uns den Verzicht auf jede Bitterkeit und Erbitterung gegen die Menschen, die uns solches getan haben. Ich bin ihnen nicht böse, auch dem großen Scharlatan des deutschen Rechtes nicht. Mir tun sie nur unsagbar leid. Und mehr noch das Volk, das ihnen sich und seine heiligsten Güter ausgeliefert hat. Gott schütze Deutschland!

FÜHRE UNS NICHT IN VERSUCHUNG

Diese Bitte sollen wir sehr ernsthaft beten. Der Herr wußte, was Anfechtung ist und welcher Zerreißprobe der Mensch in der Anfechtung ausgesetzt werden kann. Und wer ist seiner sicher? In den „schönen Tagen" überhören wir diese Bitte leicht als für uns nicht aktuell. Bis auf einmal die schönen Tage vorbei sind und man gar nicht mehr weiß, aus wieviel Windrichtungen die Stürme zugleich losgebrochen sind. Der Weg auf meine Klippe hier herauf: durch wieviel Stunden der Schwäche und Not ging er. Stunden der Ohnmacht und des Zweifelns und des Nicht-mehr-weiter-Wissens. O wie können die Dinge ihre wahren Umrisse verlieren und plötzlich in anderen Zusammenhängen erscheinen! Und die Stunde der Anfechtung wird

niemand geschenkt. Nur in ihr lernt der Mensch sich selbst kennen und ahnt, welche Entscheidungen von ihr erwartet werden. Hoffentlich bleibe ich da oben schwindelfrei und stürze nicht wieder. Ich habe mich dem Herrgott ausgeliefert und vertraue auf die Hilfe der Freunde.

Die Anfechtung überfällt uns von außen und von innen. Die Macht, die Gewalt, der Schmerz, die erlebte Erniedrigung, das eigene Versagen, der schweigende Gott, die äußerste Hilflosigkeit: das alles kann bittere Entscheidungen fordern. Es kann dann von innen die Angst dazu kommen, jenes schleichende Gewürm, das jede Menschensubstanz auffrißt. Es kann die Dämonie von innen losbrechen, die Wildheit, die Empörung, der Zweifel, der Lebenswille, der nicht von sich weg will. Das alles kann bittere Stunden bereiten, und die Welt ist nachher anders, als sie vorher war. Die Haut ist gegerbt, trägt Narben und Wunden.

Die einzige Chance, diese Stunden zu bestehen, ist der Herrgott und daß man sich nicht freiwillig in sie begeben hat. Der Herr heißt uns bitten, daß diese Stunden uns erspart bleiben. Ich rate allen, diese Bitte ernst zu nehmen. Was war das doch ein Hexenkessel! Und wie es weitergehen wird, wie lange ich hier an der Kante sitze und warte, ob ich springen muß oder nicht, das weiß ich nicht. Was da noch alles an Gewürm in einem aufwachen kann! Der Mensch muß auf alle falsche Sicherheit verzichten, und er wird der großen Ruhe und Überlegenheit des Herrgotts teilhaftig. Wie ganz anders waren die Stunden vor dem Volksgerichtshof. Obwohl ich vom ersten Wort an wußte, ich falle, habe ich mich keine Minute unterlegen gefühlt. Das war jenseitige Kraft. Dafür hat das Leben dort auch ein Thema bekommen, eindeutig und klar, für das sich zu leben und zu sterben lohnt. — Wenn irgendwann, dann gilt es für den Menschen in der Anfechtung: er allein schafft es nicht. Der Herr bewahre Euch und behüte Euch und helfe Euch bestehen.

SONDERN ERLÖSE UNS VON DEM ÜBEL

Diese Bitte geht noch einmal den Menschen in der Anfechtung an. Anfechtung ist nicht Bedrängnis schlechthin, sondern Bedrängnis, die das Heil in Frage stellt. Es geht in der Anfechtung um eine Entscheidung für und wider Gott, und darin gerade besteht die Anfechtung, daß die Sauberkeit und Sicherheit dieser Entscheidung gehemmt, bekämpft, gefährdet wird. Die Entscheidung für Gott wird keinem Menschen erspart, aber die gefährdete Entscheidung für Gott, die soll der Mensch sich ersparen oder sich vom Herrgott schenken lassen. Es gehört dazu allerdings viel mehr Demut und Ehrlichkeit, als wir heute gemeinhin haben.

Das Übel, um dessen Abwendung wir hier bitten, ist entsprechend nicht das Bedrängende im Leben, die Not, die Sorge, das Harte, das Schwere, die Entbehrung, der Schmerz, das Unrecht, die Gewalt usw., sondern es ist das Bedrängende, das uns in die Anfechtung bringt, das die Schwergewichte

verlagert, den Mittelpunkt verschiebt, die Perspektive verdirbt. Es wird schon gleich spürbar, daß die sogenannten „guten Dinge" des Lebens hier genau so hergehören wie die schweren und harten Wirklichkeiten. In ihnen allen steckt die Möglichkeit, uns in die Anfechtung zu verführen oder zu drängen. Es ist hier alles gemeint, was sich zwischen uns und den Herrgott stellen kann; und das können auch wir selbst sein.

Diese Bitte offenbart mehr noch als die frühere den agonalen Charakter des Lebens. Die Dialektik des Daseins kann sich immer wieder steigern bis zur Agonie, nicht nur des Ölbergs, sondern auch des versuchten Herrn in der Wüste. Auch dort war echte Anfechtung, weil ihn hungerte und weil der Teufel ihn anrühren konnte. — Der Teufel! Ja, es gibt nicht nur das Böse, es gibt den Bösen, nicht als Gottes Gegenprinzip, aber als des Herrgotts zähen und elenden Widersacher. Auch daran soll der Mensch denken, daß er die Geister unterscheiden muß. Und daß überall da, wo die Dinge sich meinen, die Gewalt sich anbetet, das Leben sich kraft eigenen Rechtes auf eigenem Weg „selbst verwirklichen" will, nicht die Sache, sondern die Widersache geführt wird. Da muß der Mensch klar sehen; er muß behutsam und entschieden sein. Und er muß auf die Knie gehen und beten, beten. Das ist zehn Jahre lang zu wenig geschehen.

Das Schweigen des deutschen Volkes

Von MAX PRIBILLA S. J.

Die Frage, warum das deutsche Volk zu den grauenvollen Zuständen in den Konzentrationslagern geschwiegen hat, ist gleich nach dem Sturz des Dritten Reiches mit leidenschaftlichem Ungestüm gestellt worden, als das Geheimnis um diese Folterstätten von außen gewaltsam aufgebrochen und der ganzen Welt kundgemacht wurde. Die Antwort auf diese Frage von deutscher Seite war schon damals fällig, aber sie konnte der äußeren Verhältnisse wegen nicht in einer Form gegeben werden, wie es notwendig gewesen wäre. Deshalb soll sie jetzt nachgeholt werden, da ihr Gegenstand inzwischen nichts von seiner Dringlichkeit und Fragwürdigkeit verloren hat.

Dabei mag zum Zweck der leichteren Verständigung eine Vorbemerkung beigefügt werden. Wenn im Folgenden von dem Schweigen des deutschen Volkes im besonderen Hinblick auf die Konzentrationslager die Rede ist, so soll das nicht im Sinne der Ausschließlichkeit gelten. Der gegen das deutsche Volk wegen seines Schweigens erhobene Vorwurf wird ja auch auf die in den besetzten Gebieten verübten Grausamkeiten, die Unterdrückung und Vernichtung der Juden, die Verschleppung von Arbeitssklaven, die Erschießung der Geiseln, die Tötung der Geisteskranken und ähnliche Verbrechen bezogen, die den deutschen Namen entehrt haben. Die Konzentrationslager dienen nur als ein besonders krasses Beispiel, an dem sich die Anklage in erster Linie

entzündet hat. Die Antwort, die auf diese Anklage gegeben wird, läßt sich daher ohne Mühe auch auf die anderen Fälle anwenden.

Die Gründe für das Schweigen des deutschen Volkes können nur im Rahmen des großen Fragebereiches aufgezeigt werden, wie die Entstehung und Entwicklung des Dritten Reiches überhaupt möglich gewesen ist. Hierbei ist zu beachten, daß es schon für einen Deutschen, der alles mit wachen Sinnen miterlebt hat, infolge der von den Nationalsozialisten beliebten Geheimpolitik und Verdrehungskunst, aber auch wegen der Vielschichtigkeit und Verworrenheit des ganzen Problems sehr schwer ist, sich über den eigentlichen Sachverhalt klar zu werden; erst recht aber ist es schwer, ihn einem Außenstehenden klar zu machen. Außergewöhnliches kann nur aus Außergewöhnlichem erklärt werden.

Es soll nun hier natürlich nicht der unmögliche Versuch gemacht werden, die menschenunwürdigen Zustände und grausamen Mißhandlungen in den deutschen Konzentrationslagern irgendwie zu leugnen oder zu vertuschen; sie werden ja nicht nur von der nichtdeutschen Propaganda behauptet, sondern auch von vielen glaubwürdigen deutschen Zeugen, die selbst Opfer dieser Methoden waren, ausdrücklich bestätigt. Aber das mag doch im Vorbeigehen festgestellt werden, daß in der Gegenwart auch außerhalb der deutschen Konzentrationslager furchtbare Greuel begangen worden sind, ohne einer so lauten Verurteilung zu begegnen, und daß die Entrüstung über die von den andern verübten Missetaten immer leicht die Gefahr pharisäischer Selbstgerechtigkeit mit sich bringt. Unsere Untersuchung will sich bewußt darauf beschränken, das Schweigen bzw. die zu schwache Reaktion des deutschen Volkes gegenüber den unzweifelhaft vorhandenen Übelständen in etwa zu erklären. Aber um das zu erreichen, ist es unbedingt notwendig, nicht bei den unheilvollen Folgen eines verruchten Systems stehen zu bleiben, sondern die Lage des deutschen Volkes im ganzen Zusammenhang der letzten zwanzig Jahre zu würdigen. Das erfordert längere Ausführungen, ehe wir uns der besonderen Frage der Konzentrationslager zuwenden können. Um die einzelnen Punkte schärfer dem Gedächtnis einzuprägen, seien sie durch genaue Einteilung und Unterabteilungen hervorgehoben.

A. ENTSTEHUNG UND ENTWICKLUNG DES NATIONALSOZIALISMUS

Wer die Verhältnisse im deutschen Volk richtig und gerecht beurteilen will, muß bedenken, daß dieses Volk seit 1914 nicht unter normalen Bedingungen lebt, nicht zu Ruhe und Besinnung gekommen ist. Katastrophale Ereignisse von größtem Ausmaß lösten einander ab, zermürbten und verwirrten das Volk: Krieg, Niederlage, Revolution, Hungersnot, Inflation, Arbeitslosigkeit, wilde Parteikämpfe, jäher Wechsel der Regierungen, dann nochmals Revolution, Krieg und Niederlage. Daher die Unruhe und Ungeduld, die Unzufriedenheit, das Umschlagen von einem Extrem ins andere, z. B. äußerste Demokratie und autoritäres System, äußerster Pazifismus (Remarques Millio-

nenauflage „Im Westen nichts Neues") und äußerster Militarismus. Es ist der fiebrige Zustand eines gequälten Volkes, das von einer Enttäuschung in die andere fällt und in seiner Stimmung der Verzweiflung bereit ist, blind jedem nachzulaufen, der ihm Errettung aus seiner Not verheißt; denn die Masse des Volkes folgt nicht der kritisch abwägenden Vernunft, sondern dem leidenschaftlichen Gefühl.

a) Voraussetzungen für die Entstehung des Nationalsozialismus

Aus der Gärung dieser aufgewühlten Zeit erklärt sich die Entstehung der nationalsozialistischen Partei. Sie verdankt ihre Werbekraft nicht ihren Theorien, sondern ihren Versprechungen, die sie nach allen Seiten freigebigst spendete, sowie der demagogischen Anpassung an die Schwächen und Unausgeglichenheiten des deutschen Charakters. In der ganzen Kampfzeit bestritt sie, ohne selbst etwas Positives zu leisten, ihre Agitation mit der Kritik der finsteren Gegenwart und mit der Entwerfung von Programmen für eine lichte Zukunft. Diese Agitation, die sich, bedenkenlos in ihren Mitteln und maßlos in ihrer Sprache, an den gemeinen Mann im Volk wandte, hatte es leicht, in dem unzufriedenen, verwirrten Volk Gehör zu finden und den Geist der Auflehnung gegen die Männer zu schüren, die unter den schwierigsten Verhältnissen die Verantwortung trugen. Kampf gegen die „Novemberverbrecher", Kampf gegen das „Sklavenjoch" von Versailles, Kampf gegen die „schlappen, fremd- und judenhörigen" Regierungen und Parteien waren die Parolen, die unaufhörlich in das Volk geworfen wurden. Allen Ständen wurden Befreiung und Erlösung durch die neue Partei verheißen, deren Vertreter von glühender Liebe zu dem armen Volke zu brennen schienen und sich immerfort als die Verkörperung aller deutschen Tugenden aufspielten. Dabei täuschte die Partei schon durch ihren Namen die glückliche, endlich gefundene Verschmelzung von Nationalismus und Sozialismus vor, diesen Sozialismus zum Zweck des Stimmenfangs bald sozial, bald sozialistisch deutend. (Daß der großzügige Propagandaapparat dieser „Arbeiterpartei" durch reichliche Spenden aus den Kreisen der „Kapitalisten" finanziert wurde, war in der Öffentlichkeit nicht bekannt.)

Da das deutsche Volk sich immer leicht gewinnen und — betrügen läßt, wenn nur die nationale Fahne tüchtig geschwenkt wird, bemächtigte sich die Partei nicht nur des Nationalgefühls der Deutschen, sondern auch aller seiner großen Erinnerungen aus der deutschen Geschichte. Jeder hervorragende Deutsche war zum mindesten ein Vorläufer und Wegbereiter des Nationalsozialismus. Dabei war es ein psychologisch berechneter Kunstgriff, einem niedergebeugten und um sein Dasein ringenden Volk immer wieder die Herrlichkeit einer einigen, starken, alle andern Nationen überragenden Volksgemeinschaft als verlockendes Zukunftsbild vor Augen zu führen. Kein Wunder, daß die Werbeparolen des Nationalsozialismus nicht nur bei gestrandeten

Existenzen und Abenteurern zündeten, die nichts zu verlieren hatten und mit der „Bewegung" zu steigen hofften, sondern auch bei nationalen Idealisten und vielen Notleidenden, die vertrauensselig die neue Heilsbotschaft aufnahmen und von ihr die Rettung aus ihrem Elend erwarteten. Namentlich weite Kreise der Jugend glaubten in den Verheißungen Hitlers und seiner Genossen einen Ausweg aus enttäuschter Hoffnungslosigkeit und den Weg zu neuem Glück zu finden. Zudem versprach Hitler dem kleinen Mann ohne Bildung und Besitz die Möglichkeit, im neuen Staat zu Amt und Würden zu gelangen, und diesen Wunschtraum des kleinen Mannes, auch einmal eine Rolle spielen und sich bereichern zu können, hat Hitler — freilich zum Unheil des deutschen Volkes — sogar in weitem Maße erfüllt. Von dem anfänglichen Nimbus einer uneigennützigen, nationalen und sozialen Bewegung hat die Partei auch später immer wieder gezehrt, als ihre Ziele längst andere geworden waren. Wie sehr aber die Anziehungskraft der Partei in der Not des Volkes verwurzelt war, zeigte sich in der Kampfzeit bei den damals noch freien Wahlen: die Stimmenzahl der Partei sank und stieg mit der Not im Volke.

Geistig gesehen, war der Nationalsozialismus in keiner Weise eine originäre Schöpfung; er lebte von geborgtem Geist und entlehnte seine Formen und Methoden teils dem Faschismus, teils dem Bolschewismus. Nur bei seinen intellektuellen Wortführern hatten die Rassenlehre und die verderblichen Lehren Nietzsches vom „Willen zur Macht" eine gewisse Bedeutung und gaben dem dürftigen Gedankengut der Partei einen weltanschaulichen oder philosophischen Anstrich. Durch die Propaganda wurden dann diese Ideen auch in die Massen der Anhänger getragen, um hier als verwirrende Schlagworte ihr Unwesen zu treiben.

Nach der „Machtergreifung" kam noch etwas anderes hinzu, um Zweifelnde und Schwankende für den Nationalsozialismus wenigstens insofern günstig zu stimmen, daß sie diesem eine Chance gönnten und sein „interessantes" Wagnis nicht stören wollten. Das waren die in die Augen springenden Anfangserfolge des neuen Regimes, vor allem die Beseitigung der Arbeitslosigkeit im Inneren und die wichtigen außenpolitischen Zugeständnisse, die in den Jahren 1933 bis 1939 von der Regierung Hitlers dem Ausland abgetrotzt wurden. Besonders diese Zugeständnisse waren es, die — zumal im Vergleich zur „Ohnmacht" der Systemzeit — der Gewaltpolitik des Nationalsozialismus in den Augen vieler Deutschen nicht nur den Nimbus des Erfolges, sondern auch den Schein der Richtigkeit gaben.

b) „Machtergreifung" des Nationalsozialismus

Hatte in der Kampfzeit das Volk im Vordergrund der „Bewegung" gestanden, so änderte sich das wesentlich seit dem 30. Januar 1933. Schon daß die Partei im Unterschied von allen anderen Regierungen ganz allgemein von der Machtergreifung sprach, deutete darauf hin, daß von nun an die Behauptung der Macht, und zwar der Alleinherrschaft, das Lebenselement der

Partei sein werde (natürlich „im Dienste des Volkes"). Bei den letzten, einigermaßen freien Reichstagswahlen (5. 3. 1933) hatten die Nazis nach tumultuarischer Agitation (Reichstagsbrand! Kommunistenschreck!) 44% der Stimmen erhalten. Eine ganz knappe Mehrheit von 52% konnten sie nur mit Hilfe der Konservativen bilden, die sich seit dem Harzburger Treffen (Oktober 1931) mit ihren eigenen Totengräbern verbunden hatten. Die Basis im Volke war also für eine dauernde Machtergreifung („auf dreitausend Jahre") recht schwach. Dem sollte nun in gründlichster Weise abgeholfen werden. Mit einer Rücksichtslosigkeit, einem Terror und einer Verschlagenheit ohnegleichen ging die „größte Freiheitsbewegung der Geschichte" daran, im Volke jegliche Freiheit zu unterdrücken und alle Machtpositionen bis ins letzte Winkelchen des Landes in die Hand der Partei zu bringen.

1. „GLEICHSCHALTUNG" VON GESETZGEBUNG UND VERWALTUNG

Die Grundlage für die Entrechtung und Wehrlosmachung des Volkes und für die Diktatur der Partei wurde durch das verhängnisvolle Ermächtigungsgesetz vom 24. 3. 1933 („Gesetz zur Behebung der Not von Volk und Reich") geschaffen, das den Reichstag als selbständiges Organ der Gesetzgebung ausschaltete und zu einem teuer besoldeten „Gesangverein" herabwürdigte (so genannt, weil sich seine Tätigkeit — ohne jede sachliche Diskussion — auf das Anhören der Regierungserklärungen und das Absingen der Nationalhymnen beschränkte). Mit diesem Ermächtigungsgesetz im Rücken, zauderten die Nazis nicht, ganze Arbeit zu machen. Die politischen Parteien — mit Ausnahme natürlich der Nazipartei — wurden durch brutalen Druck aufgelöst oder zur Selbstauflösung gezwungen, auch diejenigen, die soeben der Regierung das Ermächtigungsgesetz bewilligt hatten. Zugleich wurde die Neubildung politischer Parteien durch das Gesetz vom 14. Juli 1933 unter Strafe gestellt. Die freien (sozialistischen) und die christlichen Gewerkschaften wurden unter Beschlagnahme ihres Vermögens verboten, alle Vereine entweder aufgelöst oder „gleichgeschaltet", d. h. unter den leitenden Einfluß der Partei gebracht. (Die Auflösung der selbständigen Vereine hatte den Zweck, „Herde des Widerstandes" zu vernichten und dem einzelnen den Schutz der Organisation zu nehmen, so daß er im Konfliktsfall isoliert der ganzen geschlossenen Macht und Wucht der Partei gegenüberstand.)

Um den Staatsapparat völlig beherrschen zu können, wurde der Grundsatz verkündet: „Die Partei befiehlt dem Staate." Unter dem Schlagwort der Wiederherstellung des Berufsbeamtentums wurden ältere, verdiente Beamte entlassen oder degradiert und durch Parteianhänger ohne Rücksicht auf Fähigkeit und Würdigkeit ersetzt. Konnte ein ungenehmer Beamter wegen seiner Tüchtigkeit nicht gleich entbehrt werden, so wurde ihm ein Spion zur Seite gesetzt, um ihn zu überwachen und für die Partei „unschädlich" zu machen. Kein Beamtenposten von irgend einer Bedeutung durfte ohne Zustimmung der Parteikanzlei oder des jeweiligen Gauleiters besetzt werden. Auch die Universitäten wurden ungefragt ihrer akademischen Freiheit be-

raubt und „gleichgeschaltet"; ebenso die Lehrer an den Volksschulen und Gymnasien, die Juristen, Ärzte, Techniker und Künstler. Sowohl Versammlungsfreiheit wie Pressefreiheit wurden abgeschafft. Es gab von nun an nur eine „unabhängige, deutsche" Presse, d. h. die zugelassenen Zeitungen waren gezwungen, papageienmäßig die Nachrichten und Parolen der Partei — auch gegen besseres Wissen — zu verbreiten. Das ganze Schrifttum und alle öffentlichen Propagandamittel (Zeitschriften, Radio, Film, Theater, Ausstellungen) wurden unter die Kontrolle der Partei gebracht. Jeder Schriftsteller bedurfte außer für fachwissenschaftliche Veröffentlichungen der staatlichen Genehmigung.

Um aber die Volksgenossen noch mehr unter den möglichst ausschließlichen Einfluß der Partei zu bringen, wurde durch die Gestapo ein umfangreicher „index librorum prohibitorum" aufgestellt, die Auslandspresse in steigendem Maße ausgeschlossen. Seit den Tagen des Kriegsbeginns wurde das Abhören der Auslandssender unter Androhung von Zuchthaus- bzw. Todesstrafe verboten.

2. „GLEICHSCHALTUNG" VON POLIZEI UND WEHRMACHT

Mit dem Instinkt für die Macht, der die Partei kennzeichnet, stürzte sie sich von Anfang an auf die Polizei und die Wehrmacht; denn diese beiden Stände verfügten über das einzige, was die Nazis schätzten und fürchteten: äußere Gewaltmittel. Der Anschlag auf die Polizei glückte ziemlich leicht. Freilich mußten einige Umwege gemacht und manche Widerstände beseitigt werden. Aber schließlich gelang es doch dem zähen, intrigenreichen Bemühen Himmlers, die ganze Polizei Deutschlands zusammenzufassen und sich bzw. der SS. zu unterstellen. Das war um so bedeutsamer, als der Polizeiapparat des Dritten Reiches in außerordentlichem Maße an Beamten und Machtmitteln vermehrt worden war; denn da Tyrannen immer fürchten, bedürfen sie einer starken Polizei.

Schwieriger gestaltete sich die „Gleichschaltung" bei der Wehrmacht. Die deutsche Armee, die nach ihrer ganzen geschichtlichen Entwicklung auf den Monarchen, nicht auf das Volk ausgerichtet war, hatte zwar mit dem Wegfall der Monarchie ihren inneren Halt verloren, aber doch eine anständige, soldatisch-ehrenvolle Tradition bewahrt, die dem hemmungslosen Machtstreben und dem Proletentum der Naziführer entgegenstand. Die Partei war sich zwar in ihrem Mißtrauen von Anfang an über ihr Ziel klar, auch die Reichswehr und später die Wehrmacht völlig in ihre Hand zu bekommen, aber sie hütete sich aus taktischen Gründen, dieses Ziel vorzeitig zu verraten und dadurch vorhandene oder zu befürchtende Gegnerschaft zu verstärken. Der indirekte Weg (durch „Zuckerbrot") erschien ihr geeigneter, indem sie in geradezu demonstrativer Weise Interesse und Wohlwollen für alles Soldatische zeigte. Pflege des „Frontgeistes", Verherrlichung des „soldatischen Helden" auf Kosten des „bürgerlichen Spießers" und erst recht des „schlappen, ehrlosen Pazifisten", beständige Wiederholung der „Dolch-

stoßlegende" und des „Im Felde unbesiegt" waren zunächst die Mittel, um die nach der Niederlage 1918 mißvergnügten und abseits stehenden militaristischen Kreise für die Bestrebungen und den organisatorischen Aufbau der Partei zu gewinnen. Die Wiedereinführung der allgemeinen Wehrpflicht erfüllte sodann den Hauptwunsch des Militärs, gab in Verbindung mit der ungeheuren Aufrüstung zahllosen Menschen nach mancherlei Entbehrungen Brot und Stellung und bot Aussicht auf Beförderung zu hohen, wichtigen Posten. Wie sollte eine Wehrmacht, in deren Reihen der Kastenegoismus von jeher stark ausgebildet war, ihre Gunst nicht einer Partei zuwenden, der sie soviel verdankte, die das deutsche Heer in Glanz und Herrlichkeit wieder auferweckte? (Hierbei darf man nicht übersehen, daß nach alter preußisch-deutscher Tradition und Erziehung das Militär sich ausschließlich mit militärischen Dingen zu befassen hat und darauf beschränkt ist, was eine eigentliche Beschränktheit und Sturheit des Geistes in allen nichtmilitärischen Fragen kultureller, religiöser, wirtschaftlicher, politischer und zumal außenpolitischer Art zur Folge gehabt hat. Die überragende Sorge z. B. für die Wohlfahrt, die Rechtssicherheit und die politische Freiheit des Volkes wird vom Militär als „nicht zu seiner Zuständigkeit gehörig" einfach abgelehnt und vernachlässigt — Militär als Selbstzweck!)

Trotz der Umwerbung und Umschmeichlung der Wehrmacht durch die Partei blieb aber doch noch längere Zeit ein deutlich merkbarer Abstand zwischen beiden, so daß es immer wieder zu Spannungen und Reibungen kam. Aber es war auch ebenso ersichtlich, daß die Wehrmacht, je mehr die Partei ihren Druck verstärkte, in allen entscheidenden Dingen vor der Partei (auf deren Haupt sie ja vereidigt war) zurückwich und den ernsten Kampf scheute. Wenn es endlich nach jahrelangem Bemühen gelang, der Wehrmacht vollends das Rückgrat zu brechen, sie „mit nationalsozialistischem Geist zu durchdringen" und zur Parteitruppe zu erniedrigen, so dank der Uneinigkeit, politischen Einsichtslosigkeit und charakterlichen Feigheit jener vielen Generale, die dem perfiden Spiel der Partei in keiner Weise gewachsen waren und auch da aus Gewohnheit oder Eigennutz „zu Befehl" antworteten, wo im Interesse des Volkes entschiedener Widerstand geboten gewesen wäre. Die dabei von der Partei angewandten Methoden waren: die berufliche oder physische Ausmerzung der widerstrebenden Elemente, die Beförderung und Auszeichnung der gefügigen Nazi-Generale, die Umschmeichlung der jungen, unreifen Offiziere und des Offiziernachwuchses, die Durchsetzung des Offizierkorps mit Leuten aus dem Mannschaftsstand, die Vermehrung der SS. und die Überwachung der Wehrmacht durch SD., SS. und Gestapo, die Übertragung des Mythos vom Obersten Kriegsherrn auf Hitler, endlich die Einführung der NSFO., d. h. nationalsozialistischen Führungsoffiziere, die eigens den Auftrag hatten, mit den gewohnten Mitteln der Propaganda, der Bespitzelung und Einschüchterung die letzten Reste eines Widerstandes gegen die Partei zu beseitigen. (Das falsche Spiel, das bei alledem unter heuchlerischer Maske gespielt wurde, bestand darin, daß

Partei und Wehrmacht einander überlisten und für die eigenen Zwecke selbstsüchtig ausnützen wollten. Durch die Verschlagenheit der Naziführer wurde die Wehrmacht gezwungen, eigentlich gegen ihren Willen die Hauptstütze des Naziregimes zu werden. Es ist daher als gerechte Strafe anzusehen, daß sie in den Untergang der Partei unrettbar verstrickt wurde. Die bedingungslose Kapitulation der Wehrmacht im Kriege folgte mit innerer Notwendigkeit ihrer bedingungslosen Kapitulation vor der Partei.)

3. ENTMACHTUNG UND BESPITZELUNG DER NAZIGEGNER

Die Eroberung der Macht und aller Machtpositionen genügte der Partei keineswegs. Es mußten überdies die Gegner des Systems und die der Gegnerschaft Verdächtigen unter schärfste Aufsicht gestellt und entmachtet werden. Diesem Zweck diente eine umfangreiche Bespitzelung und ein weitverbreitetes Denunziantentum. Das Brief-, Telefon- und Bankgeheimnis wurde aufgehoben. Haussuchungen ohne Angabe von Gründen waren an der Tagesordnung. Durch Block-, Straßen- und Hauswarte, die zugleich als Gehilfen der Gestapo gedacht waren, wurde eine kleinliche Aufpasserei („Der Spitzel im eigenen Hause!") bis in das Innerste der Familie durchgeführt. Jede Vorlesung an der Universität hatte ihren Spion. Die Predigten in den Kirchen wurden auf „staatsfeindliche", d. h. der Partei ungenehme Äußerungen überwacht. Selbst vertrauliche Besprechungen zwischen Verwandten und Bekannten, private Aufzeichnungen in geheim geführten Tagebüchern, Beschaffung von Material für Eingaben und Beschwerden wurden ausspioniert und als Grund zu Anklagen oder Verhaftungen verwandt. Auch die Geheimakten der kirchlichen Behörden (im Inland wie in den besetzten Gebieten) entgingen nicht der Durchsuchung und Beschlagnahme. Durch Ausfüllung eingehender, verfänglicher Fragebogen wurden die künftigen Opfer der Gestapo vielfach genötigt, über ihre persönlichen, verwandtschaftlichen, beruflichen und vermögensrechtlichen Verhältnisse im voraus genaue Auskunft zu geben und so sich selbst ans Messer zu liefern.

Während die Partei in der Kampfzeit und auch später immer die weitestgehende Freiheit in der Kritik anderer für sich in Anspruch nahm und damit den größten Teil ihrer Agitation bestritt, schützte sie sich nach der Machtergreifung durch das „Heimtückegesetz" (20. 12. 34) gegen jede Kritik ihrer Maßnahmen. Bei der willkürlichen Auslegung und Ausdehnung dieses Gesetzes konnte jede freimütige Äußerung über das herrschende System als strafbare „staatsfeindliche" Handlung ihren Urheber in Gefängnis und Konzentrationslager bringen.

4. „REFORM" DES GERICHTSWESENS

Die Änderung der Gesetze genügte den Nazis nicht. Es mußte auch verhindert werden, daß die Rechtsprechung die Absichten der Partei durchkreuzte. Deshalb wurde im Lauf der Jahre zuerst praktisch, dann auch „gesetzlich", d. h. durch den Willen des „Führers", die Unabhängigkeit der

Richter abgeschafft, die von nun an nicht mehr nach dem Buchstaben des Gesetzes, sondern nach dem „gesunden Volksempfinden", d. h. nach den Wünschen der Partei entscheiden sollten. Die ordentlichen Gerichte wurden vielfach zugunsten von Sondergerichten und Volksgerichtshof ausgeschaltet, und die neuen „Blutgerichte" entschieden in „abgekürztem" Verfahren in erster und letzter Instanz, um die vorher bestehenden Rechtsgarantien hinfällig zu machen. Gerichtsverhandlungen wurden je nach Belieben überhastet oder verschleppt, Gerichtsurteile oftmals nach Inhalt und Form von dem Parteiapparat befohlen, der auch ihre Vollstreckung überwachte. Strafprozesse (Devisenprozesse, Sittlichkeitsprozesse) wurden willkürlich gekoppelt, unter Entstellung und Verallgemeinerung von bedauerlichen Einzelerscheinungen groß aufgezogen und der Parteipropaganda unterstellt, während die Justiz vor den Verbrechen der Nazis die Augen schloß.

Sodann wurde der ungeheuerliche, jedes Recht verhöhnende Grundsatz aufgestellt: „Gegen die Maßnahmen der Gestapo gibt es keinerlei Rechtsmittel." Damit wurde das deutsche Volk nicht nur jeder Polizeiwillkür, sondern auch in weitem Maße einem organisierten Verbrechertum ausgeliefert, für das es keine Schranke göttlichen oder menschlichen Rechtes gab. Ohne auch nur einen Grund angeben zu müssen, konnte die Gestapo (bzw. der SD = Sicherheitsdienst) einen Menschen beschuldigen, in seiner moralischen oder wirtschaftlichen Existenz vernichten, verhaften, verschicken, berauben, mißhandeln, töten oder verhungern lassen, ohne daß sie dafür zur Rechenschaft hätte gezogen werden können. Auch wenn das Gericht einen Angeklagten freisprach, konnte die Gestapo ihn in „Schutzhaft" nehmen oder ins Konzentrationslager schicken — auf unbestimmte Zeit; und sie hat es nur allzu oft getan. Die ganze Tätigkeit der Gestapo zielte darauf ab, durch Anwendung des äußersten Terrors jede oppositionelle Regung im voraus zu unterdrücken. Dabei war über dem Treiben der Gestapo der dichte Schleier des Geheimnisses gebreitet, wodurch der Schrecken gesteigert werden sollte und auch wurde. Grundsätzlich war von der Gestapo keinerlei schriftliche Mitteilung zu erlangen. Kein Wunder, daß im Hitler-Deutschland die Angst das am weitesten verbreitete Gefühl war. Diese Angst beherrschte auch die anständigen „alten Kämpfer", die sich einst aus Idealismus der Partei angeschlossen hatten. Sie sahen sich jeden Einflusses beraubt und räumten ratlos und tatlos das Feld den radikalen Elementen. Wenn sie meist nicht den Mut fanden, aus der Partei auszutreten, so geschah auch dies aus Angst; denn gegen die Abtrünnigen der Partei richtete sich die Wut der Nazis in besonders scharfer und gehässiger Weise.

Wenn es noch eines Beweises bedürfte, wie die Aufhebung aller verfassungsrechtlichen Freiheiten, der Ausbau der Gestapo und die Abschaffung unabhängiger Rechtsprechung jeden Versuch, die Sklavenketten zu sprengen, unmöglich machten bzw. im Keim erstickten, dann hätte ihn das Attentat vom 20. Juli 1944 erbracht. Obwohl seine Urheber über weitreichende und wichtige Verbindungen, auch in der Wehrmacht, verfügten, wurde ihre Er-

hebung schnell unterdrückt und in ihrem Blut grausam gerächt. Das war die notwendige Folge der unheilvollen Entwicklung im Dritten Reich. Als die Nazis ihr wahres Gesicht offen zeigten, hatte ihre Macht im Staat sich schon so gefestigt und das Volk so in Fesseln geschlagen, daß wider ihre Tyrannei nur noch eine noch stärkere Gegenorganisation etwas hätte ausrichten können. Eine solche zu bilden, war aber ganz unmöglich geworden. Einzelaktionen waren von vornherein zum Scheitern verurteilt. Eine Befreiung konnte nunmehr nur noch von außen kommen. Aber daß dieses System auch von außen nur schwer zu stürzen war, haben die Alliierten in den langen Kriegsjahren selbst erfahren.

5. DIE VERLOGENHEIT DES NAZIREGIMES

Wie schon aus dem Vorstehenden leicht ersichtlich, war das ganze öffentliche Leben im Dritten Reich durch Lüge und Heuchelei vergiftet, und gerade die abgrundtiefe Verlogenheit war es, die alle Übel so unheilbar machte. Das nationalsozialistische Experiment war eben ein unehrliches Unterfangen, mit den Agitationsmitteln der Demokratie die Demokratie zu ersticken und die Gewaltherrschaft einer brutalen Minderheit aufzurichten. Die äußeren Formen des Rechts wurden möglichst gewahrt, das Recht selbst mit Füßen getreten. Die Nazis rühmten in widerlichem Selbstlob ihre uneigennützige Liebe zum Volk und mißbrauchten ihre Machtstellung zu schamlosester Selbstbereicherung, um ein Herrenleben führen zu können. Sie verkündeten Religionsfreiheit und wühlten offen und noch mehr im geheimen gegen das Christentum (Aufforderung zum Kirchenaustritt, Nichtbeförderung oder Entlassung kirchentreuer Beamter, Abschaffung der Bekenntnisschulen, Unterdrückung des christlichen Schrifttums bei Begünstigung des antichristlichen usw.). Sie priesen ihre Liebe zum Frieden und stürzten das Volk gewissenlos in den furchtbarsten Krieg. Die „freiwillige" Parteizugehörigkeit wurde vielfach, zumal den Beamten, unter Drohungen aufgedrängt. Ohne Befragen wurden in den letzten Jahren Polizisten und Soldaten mehr und mehr in die SS. gepreßt. Die politischen Wahlen und öffentlichen Kundgebungen waren wegen des „freiwilligen Zwanges" eine für jeden Kundigen durchschaubare Farce; denn es gab nach 1933 weder eine Freiheit der Wahlagitation noch der Wahlabstimmung, und überdies wurden die Wahlergebnisse direkt gefälscht. Die Propaganda bestimmte willkürlich, was das Volk erfahren dürfe, was nicht; sie konnte behaupten oder leugnen, zulassen oder weglassen, was sie wollte, ohne daß ein Widerspruch gestattet gewesen wäre. Während die Zeitungen voll waren von Berichten über das, was in fremden Ländern vor sich ging, schwiegen sie sich über wichtige innere Vorgänge, zumal in der Partei, oft völlig aus, z. B. wie manche Persönlichkeiten (Generale, Naziführer, Geistliche) plötzlich verschwanden oder ums Leben kamen.

Gegen besseres Wissen wiederholten die Nazis mit ihrem „Führer", daß jeder Deutsche, jeder deutsche Soldat zugleich Nationalsozialist sei, daß nur

Landesverräter und Schufte sich gegen die Partei stellten. Der „Führer" dagegen wurde in einer marktschreierischen Reklame zum unfehlbaren Halbgott emporgelogen, der alles wisse, alles kenne und sich in Sorge um das deutsche Volk verzehre — der größte Staatsmann, der größte Feldherr, der größte Redner, der größte Künstler, der größte Deutsche aller Zeiten. Wie hätten im Hitler-Deutschland Mißstände bestehen oder gar Verbrechen im Namen der Partei begangen werden können? Schon der bloße Gedanke, schon die Äußerung eines bloßen Verdachtes mußte im Sinne der Machthaber als ungeheure Anmaßung, als Bekundung „staatsfeindlicher" Gesinnung erscheinen und mit strengster Strafe geahndet werden.

B. DAS SCHWEIGEN DES DEUTSCHEN VOLKES

Die tatsächliche Lage und die „Rechts"-verhältnisse des Dritten Reiches muß man sich vor Augen halten, wenn die Frage aufgeworfen wird, warum das deutsche Volk zu den Zuständen in den Konzentrationslagern geschwiegen hat. Daß es Konzentrationslager gab, war kein Geheimnis. Aber wie über viele andere Dinge wurde das deutsche Volk auch über diese Lager von den Nazis dumm gehalten. Die Lager waren nach außen völlig abgeschlossen, hatten eigene Standesämter, eigene Krankenhäuser und Krematorien. Jede seelsorgliche Betreuung oder persönliche Fühlungnahme mit den Häftlingen war verboten. Selbst die Gefangenen wußten nicht genau, was hinter den Kulissen geschah, und waren für das, was außerhalb ihres Blocks vor sich ging, auf Vermutungen oder vage Lagerparolen angewiesen; denn die Übeltaten wurden, da sie das Licht zu scheuen hatten, im Dunkeln vollbracht und sehr geschickt getarnt. In den Lagern waren charakterlich hochstehende Menschen, die aus politischen oder religiösen Gründen in Gegnerschaft zum Nazisystem standen, mit asozialen und wirklich verbrecherischen Elementen vermischt. Daher konnte man die Lager für die Masse der Uneingeweihten als Straf- und Erziehungsanstalten ausgeben. So gut hatte die Propaganda gearbeitet, daß die Nazis es sogar wagten, „neutrale" Besucher durch die Lager zu führen und in schamloser Heuchelei auf deren „humanitäre" Einrichtungen hinzuweisen, ohne daß die Besucher etwas davon gewahr wurden, in welch schrecklicher Lage sich die „Schutzhäftlinge" befanden. (Schon das Wort „Schutzhäftling" war eine blutige Ironie.) Eben weil das ganze Leben und Sterben in den Lagern sich unter Ausschluß der Öffentlichkeit abspielte, waren dem größten Teil des deutschen Volkes die dort verübten Greuel — jedenfalls in ihren Einzelheiten und in ihrem furchtbaren Ausmaß — unbekannt. Daher denn auch die Bestürzung und das Entsetzen in diesen Schichten des Volkes, als die ausländischen Berichte über die Konzentrationslager verbreitet wurden.

Indes wäre es unwahr, zu behaupten, daß es in Deutschland keine Wissende um diese Zustände gegeben hätte. Es sickerte doch durch allerhand Kanäle vieles durch und wurde im Flüsterton weitergegeben. Die Zunahme

und Vergrößerung der Lager, die Geheimnistuerei um sie, die vielen Todesfälle und verschwiegene Mitteilungen sowie der allgemeine Ruf der Gestapo, unter der die Lager standen, ließen nur Schlimmes vermuten. Aber wie hätte der Kampf gegen die Mißstände geführt werden können? Eine öffentliche Kritik im Reichstag oder in der Presse war völlig ausgeschlossen, da beide der Freiheit entbehrten und nur die Aufgabe hatten, sklavisch alles zu billigen, was im Namen des Nationalsozialismus geschah. Der Kampf hätte also nur von privater Seite geführt werden können. Aber wie? Die Häftlinge selbst waren wehrlos in der Gewalt ihrer Peiniger; sie hatten weder Rechtsmittel noch Rechtsbeistand zur Verfügung. Ihre Stimme drang nicht in die Öffentlichkeit, und ein Aufbegehren konnte ihre Lage nur verschlimmern. Bei ihrer Entlassung wurde ihnen unter Androhung schwerster Strafen Stillschweigen über die Lagerbehandlung zur Pflicht gemacht; die Aussicht, sonst an den Ort ihrer Qual zurückkehren zu müssen, verschloß ihnen den Mund. Unbeteiligten Personen aber fehlten die nötigen Unterlagen, um ihre Anklagen gegenüber den niederträchtigen Verhandlungsmethoden der Gestapo beweisen zu können. Eine freie kritische Besichtigung der Lager war ebensowenig erlaubt oder möglich wie eine unkontrollierte Aussprache mit ihren Insassen. Anklagen und Beschwerden, die sich nur auf allgemeine, unbestimmte Gerüchte oder gar auf Auslandsmeldungen gestützt hätten, wären von vornherein als unbegründet schroff abgewiesen worden und hätten ihre Befürworter in den Verdacht „heimtückischer, staatsfeindlicher" Gesinnung oder auch ins Konzentrationslager gebracht. Wurden aber konkrete Fälle zur Sprache gebracht, so gerieten die Belastungszeugen in äußerste Gefahr, wenn sie nicht selbst unter Druck aus Angst vor Mißhandlungen ihre Aussage widerriefen. Aus dieser „Rechts"-lage zogen die meisten die Schlußfolgerung zu schweigen, indem sie sich an das im Volk umgehende Wort hielten: „Lieber Gott, mach mich stumm, daß ich nicht nach Dachau kumm!"

Da jeder Rechtsweg verschlossen war, blieb kaum etwas anderes übrig, als durch demütigende Bittgesuche an die Gestapo und durch Zusendung von Lebensmitteln in Einzelfällen die Leiden der Insassen zu mildern. Aber es ist einleuchtend, daß damit im großen und ganzen an den Mißständen nichts geändert wurde. Das Übel blieb in seiner Wurzel — der völligen Recht- und Wehrlosigkeit — unangefochten, und die Gestapo konnte ungestraft durch die Konzentrationslager ihre Absicht verfolgen, die Gegner der Partei moralisch und physisch zu vernichten.

Es gab noch ein Mittel, gegen die Mißstände in den Konzentrationslagern zu protestieren; das war der offene, unerschrockene Einspruch gegen die Ungerechtigkeiten und Grausamkeiten des Nationalsozialismus. Eine solche Haltung setzte im Dritten Reich die Bereitschaft zum Martyrium voraus, konnte also nicht die Haltung der Masse sein. Aber zur Ehre des deutschen Volkes kann und muß gesagt werden, daß es an solchen Martyrern keineswegs gefehlt hat. Die Gefängnisse des Dritten Reiches waren allzeit angefüllt mit politischen Häftlingen, und viele Insassen der Konzentrationslager gehörten

zu diesen Martyrern. Ihre Namen sind der Öffentlichkeit nur in einigen Vorkämpfern bekannt geworden; es bleibt noch die Aufgabe, die lange Liste der Eingekerkerten, Mißhandelten und Hingerichteten zusammenzustellen, die mutig bis in den Tod widerstanden haben. Wenn ihre Zahl nicht größer gewesen ist, so liegt es an dem Versagen der zur geistigen Führung des Volkes berufenen Schichten, die aus Unverstand, Eigennutz oder Feigheit mit der Partei einen faulen Frieden geschlossen hatten. Zivilcourage war nie ihre Stärke gewesen, und sie sahen jetzt im Schweigen das geringere Übel, um die Machthaber nicht zu reizen und größeres Unheil zu verhüten. Auch gaben sie sich der trügerischen Hoffnung hin, daß die Partei allmählich ihre „Kinderkrankheiten" überwinden und die „gemäßigteren" Elemente dann in ihr die Oberhand gewinnen würden. Sie waren daher erfinderisch in Gründen zur Nachgiebigkeit, und ohne auch nur auf den Gedanken zu kommen, ein so verderbtes und volksfeindliches System zu stürzen, brachten sie nicht einmal den Mut auf, sich von ihm zu distanzieren und auf seine materiellen Vorteile zu verzichten.

Auf zwei Nebenumstände sei noch hingewiesen, um das Schweigen des deutschen Volkes zu erklären. Im Unterschied von den angelsächsischen Ländern ist der Deutsche nicht gewohnt, auch als Privatmann öffentliche Angelegenheiten frei zu erörtern. Er überläßt ihre Behandlung gerne den Behörden und tröstet sich mit dem Gedanken, daß diese alles schon recht machen werden. Dies Vertrauen war früher, als Deutschland ein hochstehendes, unbestechliches Beamtentum hatte, weithin berechtigt, wurde aber verhängnisvoll, als der Beamtenapparat in die Gewalt der Partei und damit auch verbrecherischer Elemente geriet. Der Deutsche ist eben zu sehr auf Befehl, Befehlsstellen und „Zuständigkeit" dressiert, was ihn bei Störung der gewohnten äußeren Ordnung und bei Ausbleiben des Befehls geradezu hilflos macht. Der Deutsche kennt und beachtet zu wenig die Wahrheit des Satzes, daß rückgratfeste Charaktere von Überzeugung, Gewissen und Entschlußkraft die eigentlichen Stützen der menschlichen Gesellschaft sind, daß aber nur stützen kann, was unter Umständen auch widersteht. Doch davon soll in einem weiteren Aufsatz die Rede sein.

Sodann ist das deutsche Volk durch die langjährige Terrorisierung abgestumpft und durch die Kriegsleiden, zumal durch die vielen und schweren Fliegerangriffe zermürbt worden. Unterernährt, überarbeitet, aus der Nachtruhe in die Keller aufgescheucht, bei Tag und Nacht an Leib und Gut bedroht, ohne gesichertes Familienleben, von Ruinen umgeben, war schließlich jeder froh, wenn er sich und die Seinen durch diese schreckliche Zeit hindurchrettete. In den abgehetzten Seelen war kein Raum und kein Mut mehr, um auch noch für das zertretene Recht anderer sich einzusetzen.

C. UND DIE CHRISTLICHEN KIRCHEN?[1]

Es ist Tatsache, daß der Einfluß der christlichen Kirchen nicht ausgereicht hat, die Grausamkeiten in den Konzentrationslagern und die sonstigen Greueltaten der Nazis zu verhindern. Ja das Bekenntnis ist notwendig: Wäre das Christentum in Deutschland und im ganzen Abendland lebendiger gewesen, dann hätte es nie ein Drittes Reich mit all seinen Verfallserscheinungen gegeben. Es ist auch Tatsache, daß der Protest der christlichen Kirchen gegen den Nationalsozialismus nach Inhalt und Form nicht so eindeutig und scharf gewesen ist, wie wir es als Christen angesichts der ungeheuren Verbrechen in nachträglicher Rückschau wünschen möchten. Gleichwohl bleibt es wahr, daß das gläubige Christentum die einzige geistige Macht war, über die der Nationalsozialismus nicht Herr geworden ist, und die — freilich mit vielen Wunden — noch aufrecht stand, als er zusammenbrach.

Um diesen Sachverhalt, der nicht frei von Zwiespältigkeit ist, recht zu verstehen, muß man die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Nationalsozialismus und Christentum kennen. Objektiv bestand hier, was die treibenden, maßgebenden Kräfte des Nationalsozialismus anlangt, von Anfang an ein unüberbrückbarer Gegensatz, der im Wesen beider Weltanschauungen begründet ist, aber durch listige Tarnung weiten Kreisen des Volkes verborgen wurde. In dem von den Nazis erstrebten totalitären Staat war für eine freie christliche Kirche kein Platz; es gab also für diese folgerichtig nur entweder Unterordnung, d. h. Selbstpreisgabe, oder Kampf. So selbstverständlich die Ausschließung eines Mittelweges dem konsequent denkenden Theoretiker und dem rückwärts gewandten Historiker erscheinen mag, so lagen die Dinge zu Beginn des Dritten Reiches keineswegs so einfach und eindeutig; sie waren vielmehr in einen dichten Nebel gehüllt, den nur geschärfte Augen durchdrangen. Gewiß hätten die Kirchen im Lichte heutiger Erkenntnis leichter und sicherer ihren Weg gefunden, sie hätten dann auch gleich im Anfang entschlossener und lauter ihre Stimme des Einspruchs gegen das drohende Unheil erhoben, aber dieses Licht stand ihnen im Augenblick der ersten Entscheidungen noch nicht zur Verfügung. Auch die christlichen Kirchen wissen heute, durch bittere Erfahrung belehrt, über den Nationalsozialismus besser Bescheid als in den Jahren unmittelbar nach der „Machtergreifung".

Wohl wurde in der Agitation und dem weltanschaulichen Schrifttum der Nationalsozialisten der Gegensatz, ja der Haß wider das Christentum offen und geheim verkündet, aber von ihrer Führung wurde dieser Gegensatz stets in feierlichen Beteuerungen abgestritten und der Kampf gegen das Christentum als reine Privatsache einzelner, wenn auch führender Partei-

[1] Die Darstellung berücksichtigt nicht nur die katholische Kirche, sondern auch die evangelischen Landeskirchen, um — entsprechend der Überschrift des Aufsatzes — ein Gesamtbild von der Haltung des gläubig-christlichen Volksteiles gegenüber dem Nationalsozialismus zu geben.

mitglieder erklärt. Es gehe, so hieß es offiziell, nicht gegen die christliche Religion, die unangefochten bleiben solle, sondern nur gegen die Verquickung von Religion und Politik, gegen die politisierenden Geistlichen, gegen die Verbindung der Kirchen mit den früheren politischen Parteien der „Systemzeit", gegen die Bedrohung der nationalen Einheit durch die konfessionelle Spaltung usw. Nach Punkt 24 des Parteiprogramms stand die Partei „auf dem Boden des positiven Christentums" und gegenüber auftauchenden Bezweiflungen und Bedenken wurden von der Führung immer wieder beruhigende Versicherungen gegeben. Schon in seinem Buch „Mein Kampf" hatte Hitler geschrieben: „Dem politischen Führer haben religiöse Lehren und Einrichtungen seines Volkes immer unantastbar zu sein. ... Eine andere Haltung würde vor allem in Deutschland zu einer Katastrophe führen." Am 23. März 1933 gab er im Reichstag die Erklärung ab: „Die nationale Regierung sieht in den beiden christlichen Konfessionen wichtige Faktoren der Erhaltung unseres Volkstums. Sie wird die zwischen ihnen und den Ländern abgeschlossenen Verträge respektieren; ihre Rechte sollen nicht angetastet werden. ... Die nationale Regierung wird in Schule und Erziehung den christlichen Konfessionen den ihnen zukommenden Einfluß einräumen und sicherstellen. Ihre Sorge gilt dem aufrichtigen Zusammenleben zwischen Kirche und Staat." Auch der Abschluß des Reichskonkordats (20. 7. 1933) schien in die gleiche Richtung zu weisen. Waren alle diese und ähnliche Vorgänge und Erklärungen nicht eine Aufforderung an die Kirchen, der neuen Staatsführung Vertrauen entgegenzubringen oder doch trotz aller Besorgnisse den Versuch einer Verständigung zu machen? Waren sie nicht sogar in solcher entscheidenden Stunde zu diesem Versuch verpflichtet? Wie die auswärtigen Mächte anfänglich den Machthunger Hitlers durch Zugeständnisse zu beschwichtigen hofften, so wollten auch die deutschen christlichen Kirchen durch eine möglichst versöhnliche Haltung zu einem Frieden oder wenigstens zu einem modus vivendi mit der nationalsozialistischen Staatsführung gelangen. So erklärt es sich, daß der öffentliche Einspruch gegen die ersten Gewalttätigkeiten der Nazis (Judenpogrom v. 1. 4. 1933, Verletzung des Privateigentums, Unterdrückung bürgerlicher Freiheiten) von seiten der Kirchen unterblieb; sie konnten ja vielleicht als Überschäumen der Parteileidenschaft, als Mißgriffe untergeordneter Organe, als vorübergehende Einschränkungen hingenommen werden. Manche Geistliche, die sich von der herrschenden nationalen Hochstimmung tragen ließen, schlossen sich sogar damals oder schon in der Kampfzeit der Partei als Mitglied an, um auf diese Weise die neue Bewegung in christlichem Geiste beeinflussen zu können.

So bestand im Dritten Reich von Anfang an eine für die christlichen Kirchen ungünstige Situation. Während die Partei den offiziell abgeleugneten Kampf gegen das Christentum zielbewußt und in den Mitteln skrupellos führte, sahen sich die Kirchen durch allerlei ernste Erwägungen in ihrem Vorgehen behindert. Sie mußten Rücksicht nehmen auf die geistige und materielle Lage ihrer Kirchenmitglieder. Diese standen unter dem Einfluß

der unaufhörlichen, systematisch und ausschließlich betriebenen Propaganda der Partei und wurden durch die verführerische Gleichsetzung von „national" und „nationalsozialistisch" bedrängt. Jeder Konflikt mit der Staatsführung brachte die Kirchen daher in den üblen Verdacht, sich in die Politik einzumischen und sich dem neuen Aufschwung des deutschen Volkes zu versagen oder gar entgegenzustemmen. Und ferner: neben den vielen Christen, die von den Kirchenführern ein entschiedenes, unerschrockenes Auftreten gegen den Nationalsozialismus forderten, gab es noch mehr Christen, die von der Befürchtung beängstigt wurden, daß die Kirche einen Zwiespalt in die nun geeinte Nation hineintrage, dadurch die gutgesinnten Parteianhänger abstoße und die christusfeindliche Richtung im Nationalsozialismus verstärke. Auch hegten nicht wenige den sehnlichsten Wunsch, daß die Kirchenführung sie nicht durch eine scharfe Stellungnahme um Amt und Brot bringe; denn weiteste Volksschichten waren ja von der Partei ihrer wirtschaftlichen Unabhängigkeit beraubt worden. Es darf auch nicht übersehen werden, daß in manchen kirchlichen Kreisen theologische Bedenken bestanden, ob es zur Aufgabe der Kirche gehöre, staatliche Mißstände öffentlich zu geißeln. Endlich hat es sich höchst ungünstig ausgewirkt, daß die einzelnen christlichen Kirchen sich nicht rechtzeitig auf eine gemeinsame, feste Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus geeinigt haben. Zwar hätte auch ein geschlossener, einmütiger Protest aller deutschen Kirchen bei der sturen Sinnesart der Nazis nach aller Wahrscheinlichkeit am Gang der Ereignisse nichts Wesentliches geändert, aber er wäre doch in den Augen der Mit- und Nachwelt ein wertvolles christliches Zeugnis gewesen.

Aufs große Ganze gesehen läßt sich sagen, daß die alte Mahnung des „Principiis obsta" nicht genügend beachtet wurde. Die anfängliche zuwartende Haltung hat dann für die Folgezeit den großen Nachteil gehabt, den immer notwendiger werdenden Widerstand zu erschweren. Der Nationalsozialismus war eben in seiner Verlogenheit und Gewalttätigkeit eine geradezu dämonische Macht, und da die Regierung des Landes unter seinem beherrschenden Einfluß stand, sahen sich die christlichen Kirchen einer Situation gegenüber, die in der deutschen Geschichte ohne Beispiel war. Wenn sie diese unerhörte Situation nicht völlig zu meistern wußten, so liegt darin eine Tragik, die sie im Bewußtsein einer gewissen Mitschuld unter das Gericht Gottes sich beugen läßt.

Dieses offene Eingeständnis darf aber nicht zu der Ansicht verleiten, als ob die christlichen Kirchen vor dem Nationalsozialismus das Feld geräumt und müßig dem hereinbrechenden Verderben zugeschaut hätten. Sie haben ihm mit ihrer ganzen Tätigkeit entgegengewirkt, indem sie trotz aller Behinderungen die christlichen Grundsätze in Wort und Schrift verkündeten und dadurch die Voraussetzungen der nationalsozialistischen Irrlehren bekämpften. Erwähnt sei namentlich der beharrliche, zähe Kampf gegen Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts", der das Evangelium der Partei war. Erwähnt seien die vielen Hirtenschreiben und amtlichen Verkündigungen,

besonders die mutige Verbreitung der Enzyklika „Mit brennender Sorge" (1937). In vielen Beschwerdeschriften an die Reichsregierung und an die Regierungen der Länder haben einzelne Geistliche und besonders die Kirchenführer gegen Mißstände und Mißgriffe immer wieder Einspruch erhoben. Diese Eingaben und Beschwerden konnten nur in Ausnahmefällen der Öffentlichkeit bekanntgegeben werden, und zwar teils weil ihr amtlicher Charakter das ausschloß, teils weil ihre Verbreitung durch die Gestapo unter Strafandrohung unterbunden wurde. Trotzdem wanderten sie in vielen Abschriften von Hand zu Hand. Aber weil die „papiernen" Proteste auf die Nazis wenig Eindruck machten und von ihnen häufig nicht einmal beantwortet wurden, haben zahlreiche deutsche Geistliche auch offen von den Kanzeln gegen die Übergriffe und Ungerechtigkeiten der Partei Stellung genommen. Dabei ist wohl zu berücksichtigen, daß jeder, der in derartiger Weise hervortrat, Freiheit, Gut und Leben wagte; ja er gefährdete nicht nur sich selbst und seine Tätigkeit, sondern auch seine Angehörigen. Was das heißt, kann nur ermessen, wer unter dem direkten und indirekten Terror eines solchen „totalitären" Systems gelebt hat. Viele Geistliche wurden wegen ihrer mannhaften Haltung mit Predigtverbot, Landesverweisung oder Reiseverbot bestraft und dadurch mundtot gemacht. Viele andere kamen ins Gefängnis oder Konzentrationslager und sind dort mißhandelt worden und gestorben. Auch von den höheren Kirchenführern haben einige offen scharfen Protest gegen die Freveltaten des Naziregimes eingelegt. Erinnert sei nur an die drei wuchtigen, überall verbreiteten Predigten des Bischofs Graf Galen von Münster und die unerschrockenen Erklärungen des Landesbischofs Dr. Wurm in Stuttgart[2].

Wenn dagegen die große Mehrzahl der Kirchenführer und Geistlichen den direkten öffentlichen Protest gegen den Nationalsozialismus mieden und ihn durch die positive Darlegung der entgegenstehenden christlichen Grundsätze ersetzten, so hat dies Gründe, die — man mag über ihre sachliche oder taktische Richtigkeit denken, wie man will — jedenfalls ernstliche Beachtung verdienen. Zunächst spielte hier der schon erwähnte Mangel an handfestem, beweiskräftigem Material eine Rolle, was gegenüber der verlogenen, die Öffentlichkeit ausschließlich beherrschenden Propaganda der Nazis schwer ins Gewicht fiel. Sodann gefährdeten die Kirchenführer durch den offenen Protest zwar weniger ihre eigene Person (vor der die Partei aus Rücksicht auf die Beunruhigung im Kirchenvolk meist haltmachte) als ihre geistlichen Mitarbeiter und auch die Laien mit ihren Familien; denn das Geiselsystem wurde nicht nur in den besetzten Gebieten, sondern auch in Deutschland gegen die eigenen Volksgenossen angewandt. Auch rächten sich die Nazis für Kritik an ihrer Unfehlbarkeit durch schikanöse Erschwerung der seel-

[2] Reichhaltiges Material über den kirchlichen Widerstand gegen den Nationalsozialismus bieten die katholische und die evangelische Reihe der Sammlung „Das christliche Deutschland 1933—1945" (Verlag Herder, Freiburg i. Br.) und das große, zweibändige Werk von Joh. Neuhäusler, „Kreuz und Hakenkreuz" (München 1946, Verlag Kath. Kirche Bayerns).

sorglichen Arbeit, besonders der Jugendseelsorge, und des gesamten kirchlichen Lebens. Im Kriege kam noch hinzu, daß jede Kritik an der nationalsozialistischen Führung als Unterstützung der feindlichen Propaganda, als Sabotage des totalen Kriegseinsatzes bzw. des „Endsieges" verschrien wurde und die Nazis in ihrem Haß gegen das Christentum nur darauf brannten, die Kirchen wegen ihrer „hoch- und landesverräterischen" Haltung für die eingetretenen militärischen Rückschläge verantwortlich machen zu können.

Angesichts dieser überaus schwierigen verwickelten Lage schien es den Kirchenführern ratsam, den völligen Bruch mit der Partei wenn irgendwie möglich zu vermeiden, damit der Bestand der christlichen Kirchen vor schweren, unabsehbaren Erschütterungen bewahrt werde, und dafür auch sehr bedeutende Übel in Kauf zu nehmen. Aber trotz dieser taktischen Anpassung an die gegebenen Umstände war die durchgängige Haltung der christlichen Kirchen doch immer soweit klar ausgesprochen und erkennbar, daß die Nationalsozialisten in den „konfessionell gebundenen" Kreisen, d.h. in den gläubigen Christen, stets ihre schärfsten, weil grundsätzlichen Gegner sahen und sie in ihrer geheimen Wühlarbeit auch als solche kennzeichneten.

D. ERGEBNIS UND AUSBLICK

Das Vorhandensein der Konzentrationslager und der in ihnen verübten Grausamkeiten ist und bleibt ein Schandfleck, der jedem anständigen Deutschen die Schamröte ins Antlitz treiben muß, daß so etwas in seinem Volke vorgekommen ist, vorkommen konnte — und zwar lange Jahre hindurch, ohne von dem öffentlichen Unwillen hinweggefegt zu werden. Die Tatsache ist unbestreitbar, daß viele Hunderte und Tausende um die furchtbaren Greuel nicht nur gewußt, sondern die sadistischen Befehle gegeben und ausgeführt haben. Die Forderung nach strenger Bestrafung der Schuldigen ist daher berechtigt und wird auch vom deutschen Volk als berechtigt anerkannt. Dagegen läßt sich die allgemeine Anklage, daß für die Verbrechen in den Konzentrationslagern jeder Deutsche oder das ganze deutsche Volk verantwortlich sei, nicht aufrechterhalten. Das deutsche Volk ist freilich insofern schuldig, als es falschen Propheten sein Ohr geliehen und den Anfängen des Übels nicht entschieden widerstanden hat.

Die Gründe aber, warum das deutsche Volk weithin der gewissenlosen Agitation der Nazis erlag, enthalten eine unüberhörbare Mahnung für die Zukunft. Es war die große Not nach dem ersten Weltkrieg, die den verheißungsvollen Parolen des Nationalsozialismus die Anhänger zuführte. Ein Volk kann nicht ohne Hoffnung leben. Ohne Hoffnung verfällt es der geistigen Verwirrung, der Katastrophenstimmung oder einem falschen Messianismus, wie wir es im Nationalsozialismus erlebt haben. Nach dem zweiten Weltkrieg ist mit der bedingungslosen Kapitulation über das deutsche Volk eine noch größere Not gekommen und damit eine neue, noch größere Gefahr der Verführung. Die äußerliche Ruhe im deutschen Volk darf über die

innere Gärung und ihre Bedrohlichkeit nicht hinwegtäuschen. Noch klingt den Deutschen das immer wiederholte Wort der Nazi-Propaganda im Ohr, daß es für das deutsche Volk außer dem Nationalsozialismus keine Zukunft gebe. Wenn die weitere Entwicklung dieses Wort bestätigen sollte, so wäre das in den Augen vieler Deutschen eine nachträgliche Rechtfertigung des Nationalsozialismus und für das deutsche Volk eine neue Versuchung. Nur daß wieder ein jäher Umschlag von einem Extrem zum andern eintreten würde. Ein Deutschland, das ohne Recht und Freiheit in Hunger und Arbeitslosigkeit, in soziales und wirtschaftliches Chaos versänke, wäre eine leichte Beute aller zerstörerischen Kräfte, zugleich eine Gefahr und ein Ansteckungsherd für seine Nachbarn. Jeder Versuch, einem großen Volke mit langer geschichtlicher Tradition seine Heimat und seine Lebensmöglichkeiten zu nehmen, könnte daher nur zum Verderben für ganz Europa ausschlagen, dessen Mitte Deutschland nun einmal ist und bleiben wird.

Diese Gefahr kann nur dann gebannt werden, wenn das deutsche Volk sein seelisches Gleichgewicht wiederfindet, zu menschenwürdigen Zuständen zurückfindet und von innen gesundet. Das kann nur dadurch geschehen, daß die noch vorhandenen positiven Kräfte, besonders die christlichen Kräfte, die unter dem Naziterror wie gelähmt waren, sich entfalten und die Oberhand gewinnen. Es wäre eine ebenso kurzsichtige wie verhängnisvolle Politik, aus Haß gegen die Nazis auch diesen positiven Kräften die freie Betätigung zu erschweren.

Auf Haß und auf bloßer Gewalt läßt sich kein Friede aufbauen. Es ist aber die Tragik der Friedensschlüsse, daß sie unter dem nachwirkenden Einfluß der Kriegsleidenschaften erfolgen und daher meist die ruhige Abwägung der widerstreitenden Interessen vermissen lassen. So bergen sie in sich die Gefahr neuer Spannungen und Zusammenstöße. Heute, da Millionen von Menschen, ja ganze Völker mit dem Tode ringen, müßte allseits darüber Klarheit herrschen, daß die gewaltigen Übel der Gegenwart nicht mit den gewohnten Auskunftsmitteln der Diplomatie und Politik, nicht mit Verschiebung von Landesgrenzen und Umsiedlung nationaler Minderheiten geheilt werden können; denn alle diese Maßnahmen schaffen vielleicht noch mehr Schwierigkeiten und Verbitterungen, als sie beseitigen sollen. Auch der heißeste Wunsch nach Frieden wird unfruchtbar sein, wenn die Ursachen des Krieges bestehen bleiben. Nur ein ganz neuer Geist kann der todwunden Menschheit Rettung bringen. Einmal muß doch die traurige Erbschaft des Krieges bereinigt und die Unheilkette von Unrecht und Vergeltung, Vergeltung und Wiedervergeltung durch gegenseitige Vergebung und Versöhnung unterbrochen werden, damit die Völker aus dem mörderischen Haß gegeneinander zu einer fruchtbaren Zusammenarbeit miteinander gelangen. Der Friede ist unteilbar und muß alle Völker umfassen; er kann nur das Werk der Gerechtigkeit sein. Das ist die ungeheuere Verantwortung dieser Stunde; sie lastet auf den Siegern und Besiegten, aber in erhöhtem Maße auf denen, die durch den Sieg die Macht erhalten haben, die Verhältnisse neu zu gestalten.

Die Stunde der Caritas

Von WILHELM WIESEN O.S.C.

Mit gewaltigen Polypenarmen umschließt die Not unsere Zeit. Ursache und Wirkung greifen tief hinein in alle Lebensgebiete. Allein im europäischen Lebensraum fehlen Millionen von Menschen die dürr und dünn errechneten Voraussetzungen für eine menschenwürdige Existenz. Die hierin liegende Verelendungsgefahr darf man nicht dadurch verharmlosen, daß man meint, diese Notzeit müsse nun einmal durchschritten werden; so wie wir seit 1933 schweigend, duldend und hoffend im politischen Kampfe stehen mußten oder wie wir den Bomben- und Phosphorkrieg ertragen haben. Die Gegenwartsnot mit dem furchtbaren Ausmaß, in dem Zahlen und Statistiken kaum noch Eindruck machen, kann zur verheerenden Sturmflut werden und die letzten Reste christlich-europäischer Kultur hinwegspülen.

Bedarf es da noch einer besonderen Begründung, daß wir in einer „Stunde der Caritas" stehen? Wir dürfen dabei aber nicht einem wirklichkeitsfremden Optimismus verfallen, der gerne glauben möchte, mit den Werken der Caritas allein die tiefen Wunden heilen zu können, an denen wir leiden. In der Taltiefe, in der unser Volk sich befindet, arm geworden wie selten ein Volk, zerstört seine Städte, vernichtet sein Wohnraum, aufgebraucht seine Reserven der Volkswirtschaft, umgelegt die meisten seiner Schlote, diese sichtbaren Zeichen wirtschaftlicher Prosperität, ausgeschlossen aus dem Welthandel der Gleichberechtigten — in dieser Situation bedarf es zunächst der zielvollen Arbeit dessen, der in erfahrungsreicher Umsicht und fachkundiger Einsicht die Macht des Gesetzgebers verbinden kann mit dem Eingegliedertsein in die Zusammenarbeit der Nationen.

Die christliche Caritas wird, wie alle aus religiösen oder humanitären Beweggründen hervorgehende Liebestätigkeit und Wohlfahrtspflege in der eigentlichen Behebung der heutigen Not nur ein Faktor von sekundärer Bedeutung sein können. Und doch wird man ohne sie nicht zum Ziele kommen. In einem geschlagenen und zerschlagenen Volke ist mehr zu heilen als die äußerlich sichtbaren Wunden einer nationalen und politischen Katastrophe. Diese schließen sich einmal, auch die uns heute so unmittelbar bedrohende Not an Wohnraum, Kleidung und Nahrung wird einmal aufhören. Anders aber ist es mit den Schäden sozialer, sittlicher und religiöser Art. Zu ihrer Behebung bedarf es höherer Kräfte, die den Gesetzen der Wirtschaft und Staatsführung nicht unterstehen. Und vielleicht hat gerade dieses Qualitative des Helfens heute das Entscheidende zu vollbringen.

Neben der heute unmittelbar dringlichen Hilfe zum Lebenkönnen muß jene große geistige Kraft fruchtbar werden, die in dem Paulinischen Wort bekundet ist: „Die Liebe überwindet alles" (1 Kor. 13, 7). Es ist wahrhaftig viel, sehr viel zu überwinden, damit die verirrten Geister und die gebeugten Gemüter wieder aufleben können. Es kommt hinzu, daß das Leben des

Volksganzen wie auch die Gemeinschaft der Völker für alle, welche die tieferen Zusammenhänge sehen, gebieterisch fordert, die Entpolitisierung zum wenigsten des Helferdienstes am notleidenden Mitmenschen. Allzu viel Giftstoffe sind schon in die Gemeinschaft der Menschen hineingetragen worden durch Überspannung und Vergottung des Politischen. Es würde nur eine Fortsetzung der furchtbaren Fieberstürme bedeuten, wenn das Gesetz des sozialen Helfens, neben dem Dienen vor Gott das edelste aller menschlichen Gesetze, in politische Zweckhaftigkeiten eingegliedert bleiben würde. Darum bedarf es des Aufrufs jener stillen und starken Kräfte, die aus göttlichen Welten heraus menschliche Nöten zu beheben und zu lindern erstreben. Wie man auch zum Christentum und zur Kirche stehen mag, das kann nicht geleugnet werden, daß zur Rettung der Völker und der Menschen aus dem Chaos gerade das Gebot christlicher Caritas einen einzigartigen Primat beanspruchen darf.

Wir können die Gegenwart aber auch deshalb als Stunde der Caritas bezeichnen, weil die Linderung gerade der heutigen Not einer Hingabe und Selbstlosigkeit bedarf, die stets den hohen Vorzug der christlichen Caritas bildeten. Durch ihre übernatürliche Substanz ragt sie aus dem allgemein menschlichen Helferwillen hervor. Eine Liebestätigkeit, deren Eigenart gezeichnet ist durch das Wort: Vidisti fratrem, vidisti Dominum, hat heute besonders dringliche Aufgaben zu erfüllen.

Wie ist nun das caritative Aufgebot der Gegenwart?

Die Entwicklung der letzten fünf Jahrzehnte hat in Deutschland dazu geführt, daß wir heute weithin von einer einheitlichen kirchlichen Liebestätigkeit sprechen können. Die Forderung der Acies bene ordinata, die Pius XII. auf dem Magdeburger Katholikentag für den gesamten kulturellen und sozialen Wirkbereich der katholischen Kirche aufstellte, ist auf dem Gebiet der christlichen Liebestätigkeit verwirklicht. Die unter Zustimmung der Bischöfe und mit lobender Anerkennung des Apostolischen Stuhles von Prälat Werthmann inaugurierten und seit nunmehr 25 Jahren von Prälat Dr. Kreutz fortgesetzten Bemühungen, im Deutschen Caritasverband der katholischen Kirche eine machtvolle Zusammenfassung der Werke der Caritas zu schaffen, haben es ermöglicht, gerade in der Gegenwartsnot den kirchlichen Helferwillen tatkräftig einzusetzen. Die katholische Kirche in Deutschland zählt heute etwa 120000 Ordensschwestern und hauptamtliche Kräfte, 190 caritative Fachschulen, 1100 Krankenhäuser und Anstalten der Gesundheitsfürsorge, 4800 Waisenhäuser, Kindergärten und Einrichtungen der Kinder- und Jugendfürsorge, 1050 Altersheime, 13200 Schwesternstationen und caritative Beratungsanstalten. Hinzu kommen noch mehrere hundert Sekretariate mit zahlreichen hauptamtlichen Kräften. Nicht sind einbezogen die auf mehrere Hunderttausend zu schätzenden ehrenamtlichen Kräfte. Welch ein Kraftreservoir steht hinter diesen nüchternen Zahlen! Wir wollen uns dabei von jeder Überschätzung freihalten und dürfen nicht vergessen, daß in diese Bestandsaufnahme nicht eingerechnet sind die nicht

wegzuleugnenden großen Schäden, welche die letzten zwölf Jahre, besonders aber der Krieg 1939—1945 dieser Phalanx des Helfens geschlagen hat. Eine Armee, unverbraucht, mit frischen Kräften, im Besitz einer allen Lagen gerecht werdenden Ausrüstung — ist immerhin eine andere Realität als eine Armee, zwar in gleicher zahlenmäßiger Größe, aber durch alle Mühen und Plagen einer über ein Jahrzehnt währenden Heimsuchung hindurchgeschleift, innerlich und äußerlich abgekämpft, verarmt, der notwendigsten Ausrüstungsgegenstände beraubt. Mit Dank gegen Gott kann zwar festgestellt werden, daß es dem zähen Willen, dem vorsichtigen Abwägen und dem Verhandlungsgeschick der verantwortlichen Männer gelungen ist, in der direkten und indirekten Bedrohung seitens des zusammengebrochenen autoritären, kirchenfeindlichen Systems die Substanz kirchlicher Caritas zu erhalten. Nur der Eingeweihte weiß allerdings, wieviel Versuchen und Versuchungen es zu widerstehen galt. Wie bald unter diesem, bald unter jenem Nenner die Ein- und Gleichschaltung einsetzen wollte. Wie fast um jedes Stück Boden, um jeden Kindergarten, um jede Suppenküche und Nähstube für Arme gerungen werden mußte.

Trotzdem hat sich eine empfindliche Schwächung des Aktionsradius kirchlicher Caritas nicht vermeiden lassen. Dies geschah weniger durch Beschlagnahmungen und Enteignungen, sondern durch mehr indirekte Maßnahmen entweder der Steuergesetze oder der Sammel- und Kollektengesetze, des Verbotes der Einschränkung der Mitgliederwerbung, der Abriegelung des Nachwuchses für caritative Mutterhäuser und der Normierung des Pressewesens. Besonders empfindlich waren die Zugriffe auf dem Gebiet der Jugend- und Kinderfürsorge. Sie ergaben sich aus dem immer wieder geltend gemachten Grundsatz, daß die Erziehung der Jugend ausschließlich und vornehmes Recht der Partei sei.

Als nun im Frühjahr 1945 mit dem Zusammenbruch des deutschen Staatswesens chaotische Verhältnisse mit unvorstellbaren Notständen hereinbrachen, da konnte die kirchliche Caritas keineswegs mit unverbrauchten Kräften, Mitteln und Einrichtungen sich großen, umfassenden Hilfsaktionen widmen. Es fehlte an allem, an helfenden Kräften und an Einrichtungen, an Eßgeräten und an Bettzeug, an den Ziegeln auf dem Dach und an Stühlen und Tischen für die Räume, vor allem fehlte es an Lebensmitteln und Arzneien. Und trotzdem war sie zur Stelle. Sie arbeitete mit der Selbstverständlichkeit dessen, der eben zum Helfen da ist.

Wenden wir uns nun dem dringlichsten Aufgabengebiet der Caritas zu. Auch zu Zeiten wirtschaftlicher Prosperität waren die Aufgaben christlicher Caritas nie klein. Die Struktur der menschlichen Gesellschaft, die Möglichkeiten der Verarmung, die Unglücksfälle, Krankheiten und Seuchen werden immer eine Hilfe für den wirtschaftlich oder sittlich schwachen Menschen notwendig machen. Wir werden stets einer caritativen Kinder- und Jugendfürsorge bedürfen, einer Hilfe für die Familien, für das Alter, für Ortsfremde und Gefährdete usf.

Aber heute haben wir es mit besonders umfassenden Notständen zu tun. Jeder Krieg bedingt ein Anwachsen der Not und damit auch erhöhte Fürsorge und Hilfstätigkeit. Ins Riesenhafte aber mußte sie anwachsen nach einem mit solcher Heftigkeit, Dauer und Totalität geführten Kriege, in dem alle Mittel und Formen der Propaganda, der Sammeltätigkeit, alle erdenkbaren Systeme der Bewachung und Kontrolle eingesetzt wurden, bis der letzte Spargroschen und die letzte Arbeitskraft aufgebraucht waren. Ein anderes tritt nach dem Zusammenbruch hinzu. Die konfessionelle Liebestätigkeit stand fast allein auf dem Riesenfeld der Not. Die vorher ins Ungesunde gesteigerte Erfassung aller Notlagen und Hilfsbedürftigen durch den Staat, die Gemeinde und vor allem durch die NSV. brach plötzlich vollends zusammen, und zum Helfen war nur noch da die über ein Jahrzehnt in Aschenbrödelstellung gestoßene und aller Mittel und Hilfskräfte entblößte konfessionelle Liebestätigkeit. Auch das Rote Kreuz konnte teils wegen seiner gesinnungsmäßigen Einstellung, teils wegen anderweitiger Inanspruchnahme für die erste Zeit zur Behebung der Not nicht eingesetzt werden.

Und nun die ungeheuere Not! Ob es die Kinder- oder Jugendfürsorge ist, die allgemeine Armenpflege und die Obsorge für alte Leute, die wirtschaftliche, sittliche, soziale und religiöse Not, überall eine solche Häufung der Hilfsbedürftigen, die zwingt, alle Vergleiche mit dem Bisherigen beiseite zu stellen und nur zu fragen, was wir einfach tun können, um weiteres Anwachsen der Not zu verhüten und soviel zu helfen und zu lindern, wie es uns eben möglich ist.

Wenn immer wieder die Kindernot erwähnt wird, so nicht deshalb, weil etwa nur die Kindernot da wäre. Aber sie verdient aus allgemein menschlichen, sozialen und sittlich-religiösen Gründen unsere ganz besondere Aufmerksamkeit. Das von Papst Pius XII. unter dem 6. 1. 1946 veröffentlichte Rundschreiben über die sofortige Hilfe für die notleidenden Kinder hebt hervor: „Unter all den vielen, nahezu unzähligen Härten, die der grausame Krieg mit sich gebracht hat, verletzt keine mehr Unser väterliches Herz als jene, welche die Scharen der unmündigen Kinder trifft, die, wie berichtet wird, zu Hunderttausenden vom Lebensnotwendigen entblößt sind, in vielen Völkern durch Kälte, Hunger und Krankheit hinweggerafft werden, und oft nicht allein des Brotes, der Kleider und eines Daches entbehren, vielmehr auch jener Liebe, deren das zarte Jugendalter so sehr bedarf."

Ähnliche Bedeutung dürfte die Jugendfürsorge heute haben. Wir stehen mit Erschütterung vor dem Endergebnis einer ohne jede religiöse Sicht und Verantwortung durchgeführten Jugendführung. Dabei wollen wir nicht verkennen, wie heldenhaft sich die gesunde Jugend allem Terror zum Trotz ihre religiösen und geistigen Güter zu wahren wußte.

Ein düsteres Bild, das eine große Ausnahme kaum darstellen dürfte, entnehmen wir dem Bericht einer süddeutschen Zeitung aus dem März dieses Jahres.

„Sprechen wir von all den jungen Gestalten, die unser ohnehin schon düsteres Straßenbild beleben. Wir sehen sie oft. In den kleinen, vom Krieg verschonten Städten fallen sie mehr auf. Ihre Hosen sind zu weit, und durch die Löcher ihrer Strümpfe schauen blaugefrorene Kniee. Ein schlechter Rock mit allen möglichen Knöpfen verdeckt notdürftig den schmächtigen Körper. Hin und wieder hat eine gute Mutter versucht, die ärgsten Löcher am Ellbogen unsichtbar zu machen. An Schuhwerk ist alles vertreten. Von der Holzsandale bis zum ehemals eleganten Frauenschuh. Manchmal schlappt sogar ein derber Soldatenstiefel um die mageren Beine. Der Erwachsene sieht, wie diese Jungen Zigarettenstummel sammeln, und dies ist meist verbunden mit einer Balgerei. Sie suchen auch einen kleinen bescheidenen Verdienst. Die Mädchen bilden eine Ausnahme unter diesen Kindern. Das Auge der Jugendämter dürfte aufmerksamer sein. Wie aber steht es mit dem Sechzehnjährigen oder Achtzehnjährigen?

Im Kriege wurde er irgendwo hingestellt, und als er vor Wochen durch das Entlassungslager gegangen war, fand er kein Heim mehr vor. Der Vater ist in Gefangenschaft, die Mutter tot, die Wohnung ein Trümmerhaufen. Nun steht er allein. Das Jugendamt ist nicht mehr zuständig. Dem Arbeitsamt weiß er sich zu entziehen. Er wechselt alle drei Tage den Wohnort. Polizeilich ist er nicht gemeldet. Er hat keine neuen Ausweise, höchstens den Schein aus dem Entlassungslager.

Ein Beispiel aus der Praxis zeigt seinen weiteren Weg. Für eine Großküche wird ein Kupferspüler gesucht. Er stellt sich vor, sieht aus wie Fünfzehn, ist aber achtzehn Jahre alt. Bis zu seiner Einberufung hat er das Bäckerhandwerk erlernt. Die Lehrzeit konnte nicht abgeschlossen werden. Trotz Mangel in handwerklichen Berufen kann er keine Lehrstelle finden. Er will aber arbeiten. Die Stellung wird ihm zugesprochen. Eine Frau schneidert ihm einen Arbeitsanzug zurecht. Am folgenden Tag sollen die Formalitäten erledigt werden.

Aber schon bei Punkt eins strauchelt er: er hat keine Zuzugsgenehmigung, da er nicht Flüchtling ist. Man schickt ihn wieder weg. Und nun? Das Schicksal packt den Achtzehnjährigen wieder von der harten Seite. Ein neuer Anruf beim Arbeitsamt erfolgt. Es meldet sich ein Flüchtling, der die Zuzugsbewilligung hat. Sein Alter ist fünfzehn, und es ist ihm jede Arbeit recht. Er sagt, er sei einem Lager in der Tschechoslowakei entwichen. Natürlich ist es schwer, diese Frage nachzuprüfen, doch kurz entschlossen wird er eingestellt. Aber eines Tages verschwand er.

Diese Jugend zieht scheinbar das freie Leben der Landstraße dem geordneten Dasein vor. Sie verzichtet auf ein Dach über dem Kopf, auf Sauberkeit und pflegliche Behandlung und auf die Möglichkeit, in einem Beruf firm zu werden. Kein Wunder also, wenn Einbrüche dann durch solche Elemente zur Tagesordnung gehören. Nicht groß ist der Schritt vom Einbruch zu Raub und Mord.

Es gilt, diese wurzellosen Menschen, diese Jugend zu retten. Der Begriff Moral ist durch die letzten Jahre verschüttet worden. Ihn wieder dieser Jugend zurückzugeben, ist eine Aufgabe der Mütter und Frauen, ja aller Erwachsenen. Wir dürfen uns diese Aufgabe nicht als eine Last erscheinen lassen, weil es ausschließlich an uns liegt, dieser Jugend zu helfen."

Besondere Sorge beansprucht heute die Gefangenen- und Flüchtlingshilfe. Zu einer umfassenden Aktion fehlten anfangs nicht nur die rechtlichen Möglichkeiten, sondern auch die notwendigen Voraussetzungen verkehrstechnischer und postalischer Art. Aber es fehlten und fehlen in einem so verarmten und verhungerten Land auch die entsprechenden Mittel. Unvergessen werden die großen Anstrengungen des Vatikans bleiben und die Bemühungen einzelner religiöser Gruppen des Auslandes, dann auch die tatkräftige und wahrhaft notlindernde Hilfe der Schweiz. Unvergessen aber sollte auch bleiben, was in den unglücksvollen Tagen im Monat Mai 1945 an christlichem Helferwillen sich in unserem Volke trotz der eigenen furchtbaren Not formte. Wie von dem Wenigen, das noch vorhanden war, hergegeben und zusammengetragen wurde, um den noch Ärmeren, unseren

Kriegsgefangenen, Hilfe und Linderung zu bringen! Besondere Schwierigkeiten bereiten auch heute noch die planvolle seelsorgerliche und caritative Betreuung der vielen Gefangenenlager. Dieselben sind in der politischen, wirtschaftlichen und seelsorgerlichen Lage der Gegenwart begründet. Um so anerkennenswerter ist es, daß die naturgemäß sehr eingeengten Bestrebungen und Bemühungen der sog. Kriegshilfe des Deutschen Caritasverbandes nicht nur zu einer immerhin fühlbaren Hilfe führten, sondern auch andere helfende Kräfte, vor allem des Auslandes, wecken und anregen konnten.

Ein gleiches ist zu sagen über die Vermißtenfürsorge, die ihre stärkste Ausdrucksform in dem sog. Suchdienst erhielt. Innerhalb der Caritasverbände arbeiten zur Stunde mehrere hundert hauptamtliche Kräfte zusammen mit dem Evangelischen Hilfswerk und dem Roten Kreuz, um bangende Familien und in quälender Ungewißheit lebende Soldaten wenigstens geistig wieder miteinander zu vereinen.

Die größte Sorge christlicher Caritas aber gilt zur Stunde der Flüchtlingshilfe. Sie ist sich ihrer Unzulänglichkeit bewußt gegenüber einem herben Schicksal von weit über 10 Millionen deutscher Menschen, die aus dem Osten ausgesiedelt und in den Westen und Süden Deutschlands verpflanzt werden. Bei dem Mangel an einer einheitlichen deutschen Zentralregierung fehlt es besonders an dem hinreichenden gesetzgeberischen Unterbau für ersprießliche fürsorgerische Wirksamkeit. Nichtsdestoweniger ist schon Bedeutendes auf diesem Gebiete geschaffen, anderes in die Wege geleitet. Auch eine besondere seelsorgerliche Betreuung ist in die Hilfsaktion eingebaut, wobei die Erfahrung aus der Evakuiertenseelsorge gut ausgenützt werden kann.

Diese wenigen Andeutungen geben eine schwache Vorstellung von dem gewaltigen Umfange der Not, in der sich unser Volk heute befindet, und von den großen Aufgaben christlicher Caritas. Daß sie allein, nur auf sich gestellt, machtlos ist, einen festen Damm gegen den uns überfallenden Flutstrom zu errichten, dies ist wiederholt ausgesprochen worden. Es bedarf mehr als bisher der starken und bewußten Steuerung der Not durch jene Kräfte, welche die Staatsgewalt tragen; es bedarf der Aktivierung des gesamten Volkes und der planmäßigen Leitung und Führung des gesamten Helferdienstes; es bedarf endlich einer planvollen, einheitlichen und elastischen übernationalen Hilfe. Aber alles das wird die christliche Liebestätigkeit nicht überflüssig machen. Sie behält ihren führenden und nicht hoch genug einzuschätzenden Vorrang. Sie muß mithelfen, daß das Feuer der Liebe entflammt wird, daß alle an dem Gedanken der Mitverantwortung tragen und sich zusammenfinden in solidarischer Verbundenheit. Sie muß es laut und offen aussprechen, daß die heutige Zeit mehr fordert als Spende vom „Überflüssigen" oder des Mitgliedsbeitrages. Als 1931 die Völker durch die Arbeitslosigkeit unter der materiellen Not litten, veröffentlichte Papst Pius XI. unter dem 2. 10. 1931 die Enzyklika „Nova

impendent" an alle Christen „als Kinder desselben Vaters, Glieder ein und derselben großen Gottesfamilie". In derselben heißt es: „Wir appellieren an alle und rufen alle, in denen noch christlicher Glaube und christliche Liebe leben, zu einem Kreuzzug des Wohltuns auf." Die besondere Bedeutung dieses Wohltuns sieht der Papst nicht so sehr in einer Behebung der gewaltigen Notstände, sondern in der sozialen Verbindung und Versöhnung. „Sie richtet die Gemüter wieder auf, sie festigt und stärkt den Glauben an den einen Gott und seine gütige Vorsehung, sie bannt schädliche Gedanken und Pläne, die gerade die Not den Menschen so leicht eingibt, sie schlägt Haß und Feindschaft der Bürger nieder, sie fördert Eintracht und Liebe unter den Menschen."

Besser läßt sich in der Tat die Bedeutung des machtvollen Einsatzes der christlichen Caritas in der Not der Gegenwart nicht darstellen. Dabei werden drei Postulate besonders deutlich. Das erste ist die religiöse Fundierung der Caritasarbeit. Nur von dort, wo ihre Quelle liegt, kann sie auch ihre ganze Kraft erhalten. Sie steht und fällt mit religiöser Innerlichkeit und gesunder religiöser Aktivität. Die letzten Jahrzehnte haben nach dieser Richtung ein vortreffliches Schrifttum gezeitigt[1]. Jeder Anlaß wurde wahrgenommen, durch Caritassonntage, Einkehrtage, religiöse Wochen, durch Exerzitien das Apostelwort zu bewahrheiten: „Über alles aber habet die Liebe" (Kol. 3, 14). Es geschah dies im engen Anschluß an das Gedankengut der Liturgie und an die religiös-asketische Betrachtungsweise des Corpus Christi mysticum, wie Jürgensmeyer es in seiner Schrift darstellt[2] und in fruchtbarer Auswertung der Enzyklika Pius' XII. über den mystischen Leib Christi vom 29. 6. 1943.

Was durch diese Bestrebungen erreicht wurde, ist bedeutsam für die Linderung der Not, welche die Stunde von uns fordert. Die Werke des Wohltuns wurden zunächst aufs engste organisch verbunden mit dem religiösen Leben und dem Frömmigkeitsstreben, aber auch mit dem Gottesdienste. Über den Rahmen von Vereinen und Caritasgruppen hinaus wurden die Gläubigen als solche stärker zur caritativen Verantwortung angesprochen, zur Hilfe und Mitarbeit. Ferner wurde ersichtlich, daß das Gebot der Liebe auch im praktischen Tun jene zentrale Stellung einnehmen soll, die ihm nach dem Willen Christi zukommen muß. Es ist zu begrüßen, daß diese Zielsetzungen nicht nur nicht unterbrochen, sondern erweitert, vertieft und noch stärker ins unmittelbar Praktische hineingeleitet werden, in die Standesseelsorge, in die Kinderseelsorge und in die Gruppenarbeit.

Die theologische Fundierung bedarf vielleicht noch der Ergänzung nach

---

[1] Dr. Rupert Angermaier, Das Band der Liebe. Freiburg i. Br. 1940, Caritasverlag. — Alfons Beil, In Christo Jesu. Freiburg i. Br. 1940, Caritasverlag. — Alfons Beil, Einheit in der Liebe. Kolmar 1941, Alsatia. — A. Ludw. Winterswyl, Mandatum novum. Kolmar 1941, Alsatia. — Dr. Karl Borgmann, Vom Wesen und Walten christlicher Liebe. Kolmar 1943, Alsatia.

[2] Friedr. Jürgensmeier, Der mystische Leib Christi (Paderborn 1933, Schöningh) S. 296.

der moraltheologischen Seite. Besonders müßte die Pflicht unterstützender Liebe klarer und konkreter dargestellt werden im Hinblick auf den christlichen Eigentumsbegriff.

Die Kirchenväter nehmen die Verpflichtung zum Helfen so streng, daß sie die Abgabe vom Eigenen in Zeiten besonderer Not als Pflicht der Gerechtigkeit bezeichnen. Der Besitzer ist ihnen der Verwalter der ihm anvertrauten Güter. Wo Brüder und Schwestern Not leiden, muß er sie in den Dienst der Armen stellen im Sinne des Urhebers, der auch der letzte Eigentümer ist. Diesen Standpunkt vertreten vor allem Ambrosius und Augustinus. Bekannt ist die moraltheologische Unterscheidung zwischen Mitteln, die für das eigene Leben und das der Familie notwendig sind, jenen, die das standesgemäße Leben ermöglichen, und endlich solchen, die den sog. Überfluß darstellen. Wir leben heute in einer Zeit, in der viele unseres Volkes in einer anormalen, harten äußeren Bedürftigkeit ihr Leben fristen, wo die Anwendung der Begriffe der extrema und gravis necessitas durchaus nicht unberechtigt ist. In einer solchen Lage muß der Christ, der sich die Mittel für die eigene Existenz und die seiner Familie wahren darf, von den Gütern des standesgemäßen Lebensbedarfes hingeben. Schilling bringt in seiner Moraltheologie sogar den Satz: „Der Notleidende hat einen rechtlichen Anspruch, weil die Not alles gemeinsam macht. Es wäre unrecht (mit Ersatzpflicht), ihn an der etwaigen Aneignung des Notwendigen zu hindern."

Das zweite Postulat der Gegenwart heißt: Intensivierung der unmittelbaren praktischen Arbeit. Heute in der für uns Deutsche stets leicht gegebenen Gefahr des geistreichen Theoretisierens und des tiefgründigen Argumentierens stecken zu bleiben, würde ein Verhängnis bedeuten. Gerade für die Caritas gilt: Primum vivere, deinde philosophari. Wichtiger als alle Caritassonntage sind die Caritaswerke des Alltags. Die Kräfte, die sich der caritativen Schulung widmen, müssen sich bewußt bleiben, daß sie nicht in einer Prinzipienlehre verharren dürfen. Ein gleiches gilt von Predigten und Ansprachen. Sie müssen Antwort geben auf die Frage: „Liebe Brüder, was sollen wir tun?" (Apg. 2, 37.) Der hl. Cyprian mahnt: „Factis, non verbis operandum".

Als drittes Postulat nennen wir die Pflicht einer tragfähigen und elastischen Organisation, die es ermöglicht, planvoll und systematisch die rechte Hilfe zu vermitteln. Die Vergangenheit ist belastet mit einem Zuviel an Organisation. Heute laufen wir Gefahr, zu wenig darin zu tun und vor lauter Widerwillen gegen jede Überorganisation auch das sachlich unbedingt Notwendige zu vernachlässigen. Dieser Gefahr nachzugeben, würde größte Schäden auf dem Gebiet der christlichen Liebestätigkeit verursachen. Wir müssen den Mut aufbringen, uns gegen schlagwortartige beliebte, zeitbedingte Formulierungen zur Wehr zu setzen, wo es um die Armen und Notleidenden geht. Vom Lehrstuhl und von der Kanzel allein können wir weder an die erforderlichen Mittel herankommen noch auch für die vielen Nöten in ihren mannigfaltigen Formen die rechten Helfer einsetzen. Gewiß

sind die gegebenen Ansatzpunkte des vom kirchlichen Geiste beseelten Helfertums stets Diözese und Pfarrei. Aber sie allein reichen nicht aus.

Stärkerer Ausbau des Organisatorischen scheint besonders notwendig, um fruchtbares Hand-in-Hand-Arbeiten mit den Katholiken anderer Länder auf dem Gebiete der christlichen Liebestätigkeit zu ermöglichen. Die katholische Kirche hat wie keine andere Gemeinschaft die Kraft, über die einzelnen Nationen hinaus die Menschen zu verbinden. Um so mehr mag es auffallen, daß zwischen den Diözesen und Kirchenprovinzen der verschiedenen Länder und Nationen das sehr stark fehlt, was man als Querverbindung bezeichnet hat. Wir erleben eine viel intensivere Beziehung des Protestantismus in den einzelnen Ländern und Nationen untereinander als in der katholischen Kirche.

Das ist heute eine sehr betrübliche und schmerzliche Feststellung. Nichtsdestoweniger fehlt es nicht an Versuchen, auf internationaler Grundlage die caritativen Werke der einzelnen Länder miteinander in Fühlung zu bringen. Die ersten Versuche dieser Art setzten nach dem ersten Weltkriege ein. Sie führten auf dem internationalen Eucharistischen Kongreß im Haag, Holland, zur Bildung der „Caritas catholica". Das Wort, das von Pius XI., dem Papst der Katholischen Aktion, geprägt wurde, stellte die äußere Bezeichnung dar für einen losen Zusammenschluß caritativer Organisationen von zwölf Ländern. Die Zusammenarbeit dauerte fast anderthalb Jahrzehnt. Sie wurde durch die bekannten Widrigkeiten im Gefolge des deutschen Regimewechsels seit 1933 und zuletzt durch den unseligen Krieg unterbunden und zum Verharren in stiller Bereitschaft gezwungen.

Nach dem katastrophalen Ausgang dieses Krieges lag es nahe, an neue Verbindungen zu denken. Diese Erkenntnis hat sich zumal in den Jahren des Krieges in vielen Köpfen und Herzen und in allen Ländern eingestellt. Klarer erkannte man die Notwendigkeit zweckmäßigen Zusammenschlusses aller Bemühungen christlicher Caritas, sowohl innerhalb der Grenzen eines Landes als auch über sie hinaus. Ein erster Antrieb war das beklagenswerte Schicksal von Millionen flüchtiger und heimatloser Menschen sowie der Verschleppten und Kriegsgefangenen in allen Ländern Europas. Bekannt geworden sind vor allem die Bemühungen von Abbé Rodhain. Die Arbeit, die von ihm geleitet wurde, trug den Namen Missio Vaticana und beruhte auf einem vatikanischen Auftrag. In der Folge wurde in Paris das Comité catholique de secours (CCS) gegründet. Das vordringlichste Ziel dieses Komites ist die „Koordinierung der Kräfte katholischer Caritas zu zweckmäßiger und wirkungssicherer Hilfeleistung". Nach dem schon frühzeitig eingeholten Einverständnis Roms erschien es wünschenswert, „die katholische Caritas zu organisieren, damit sie mit möglichst großer Kraft und Wirkung arbeiten könne. Eine internationale Organisation würde unter der Oberhoheit des Heiligen Stuhles die ‚nationalen' Liebeswerke zusammenfassen. Diese Koordinierung würde den verschiedenen nationalen Verbänden ein fruchtreicheres Arbeiten ermöglichen.

Sie würde sie auf die vordringlichsten Punkte hinweisen und ihnen nötigenfalls bewährte Methoden zur Linderung der Not vorschlagen." Eine erste übernationale Fühlung erfolgte am 21. 2. 1946 in Paris unter dem Vorsitz des Apostolischen Nuntius Roncali in den Räumen des CCS. Vertreten waren Belgien, die Vereinigten Staaten von Amerika, Frankreich, England, russische und ukrainische Gruppen, Holland, Polen, Rumänien, Ungarn, Tschechoslowakei, Österreich und Deutschland. Von dieser Zusammenkunft berichtet ein Augen- und Ohrenzeuge: „Es verdient festgehalten zu werden, daß der Geist christlicher Bruderliebe alle beseelte, die jener denkwürdigen Zusammenkunft anwohnten, und daß auch der deutschen Not mit einer klaren Bereitschaft zu brüderlicher Hilfe geantwortet wurde. In einem sehr sympatischen Wort des Apostolischen Nuntius, das die ersten Ergebnisse dieser Fühlungnahme zusammenfaßte, kam das Gesetz zum Ausdruck, unter dem man in diesem Kreise in aller Zukunft würde arbeiten können und müssen: das Gesetz christlicher Bruderliebe."

Wir schließen diesen Bericht mit zwei Stimmen aus der Geschichte der Kirche, die uns die beiden großen zeitnahen Aufgaben der christlichen Caritas klar umreißen. Die erste tönt uns entgegen aus den altehrwürdigen Apostolischen Konstitutionen, welche die Mahnung enthalten: „Mit allem Ernst obliegt euren Berufsgeschäften, damit ihr sowohl für euch wie für die Armen hinreichenden Unterhalt habt." Die zweite ist ein Wort des Zeno von Verona, gestorben um 386, der die christliche Caritas preist, indem er ausruft: „Du verbindest die nach Sitten, Alter, Staatsangehörigkeit verschiedenen, aber ihrer Natur nach gleichen Menschen zu einem Geist und zu einer Körperschaft."[3]

Ende oder Wende?

Von PAUL BOLKOVAC S.J.

Politische Wandlungen, wirtschaftliche Zustände und geschichtliche Entwicklungen überhaupt haben ihre gemeinsame Wurzel in dem geistigen Ansatz einer Epoche. Ob die Wasser im Strom der Geschichte steigen oder fallen, wann sie träge oder langsam fließen, hängt von manchen äußeren Faktoren ab. Aber die Richtung der Strömung ist durch das weltanschauliche Apriori weithin festgelegt. Eine gründliche geschichtliche Diagnose der Gegenwart wird sich also früher oder später von den Symptomen der äußeren Vorgänge zu den inneren Triebkräften wenden müssen, die für den erschütternden Opfergang der europäischen Menschen und Völker in unseren Tagen verantwortlich sind.

Die Grundhaltung des modernen Menschen hat Binding[1] kurz und bündig

[3] Vgl. bei Schaub, Die katholische Caritas und ihre Gegner (M.Gladbach 1909) S. 143 und S. 69.

[1] R. G. Binding, Das innere Reich Bd. 5 (1938) S. 4.

auf die Formel gebracht: „Ganz und ehrlich, ohne Hintergedanken und völlig aus sich heraus, so recht eigentlich ohne Gottes Hilfe Mensch zu sein — das ist das große Wagnis und die eigentliche heimliche Sehnsucht unserer Zeit." Dieser Menschenschlag treibt die Hingabe an die Welt bis zur Preisgabe Gottes. So kann Eduard Spranger[2] mit Recht von einer Weltfrömmigkeit sprechen, die in weiten Kreisen jene alte Frömmigkeit ablöst, der das Leben noch in einem höheren Licht erschien, weil hinter der physisch erfahrenen Welt eine metaphysische Dimension stand.

Das Wort „Weltfrömmigkeit" liefert in der Tat den weltanschaulichen Schlüsselbegriff für die geistige und physische Lage der Gegenwart. Wer das Geschehen in unseren Tagen verstehen will, muß diese Welt-Anschauung ins Auge fassen, die als gemeinsame abendländische Ideologie nicht nur in Deutschland und Gesamteuropa, sondern auch in Rußland und Amerika weit verbreitet ist. Die Weltfrömmigkeit steht „Diesseits von Gott"[3] und ist die „Dämonie des Jahrhunderts"[4]. Sie führt den Prozeß der Säkularisierung energisch zu Ende, der seit Jahrzehnten und Jahrhunderten am Laufen ist. Die Liquidation der Vergangenheit wird gründlich vorgenommen. Die geschlossene Innerweltlichkeit führt, offen oder getarnt, mit Versprechungen oder unter Anwendung von Drohungen, auf dem Wege der geistigen Blockade oder durch Frontalangriffe den Entscheidungskampf gegen das Christentum mit seinem Bekenntnis zu einem transzendenten Gott und der Botschaft von einem Fortleben nach dem Tode.

Die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit ist überall dort schon abgeschlossen und der Prozeß der Säkularisierung hat sein Ende gefunden, wo der kämpferische Atheismus einem reinen gelösten Säkularismus Platz gemacht hat. Wie fremd solchen Menschen die Welt des christlichen Glaubens bereits geworden ist, zeigt mit erschreckender Deutlichkeit ein Vergleich, zu dem Ernst Jünger in seinem Tagebuch[5] greift, wo er von der Kirche spricht: „Die Dome als Fossilien, die in unsere Städte wie in späte Sedimente eingeschlossen sind. Doch liegt es uns sehr fern, von diesen Massen auf die Lebensmacht zu schließen, die ihnen zugeordnet war, und die sie bildete. Was in den bunten Schalen lebte und was sie schuf, das liegt uns ferner als die Ammoniten der Kreidezeit; und leichter stellen wir aus einem Saurierknochen, den wir in einer Schiefergrube finden, das Bild des Tieres, das dazu gehörte, wieder her." Der scharfe Beobachter geschichtlicher Wandlungen und geistiger Zustände hält also auch in seinem letzten Buch — trotz der eigenen Wende zu Geist, Tradition, Humanitas und Theologie — für weite Kreise die These aus seinem zusammenfassenden Werk zur Analyse des modernen Menschen weiter aufrecht[6]: „... In diesem Sinn allerdings läßt

---

[2] Eduard Spranger, Weltfrömmigkeit (Berlin 1941).
[3] K. F. Boree, Diesseits von Gott (München 1941).
[4] Janko Janeff, Dämonie des Jahrhunderts[2] (Leipzig 1941).
[5] Ernst Jünger, Gärten und Straßen[2] (Berlin 1942) S. 24.
[6] Ernst Jünger, Der Arbeiter (Hamburg 1931) Kap. 46.

sich der Ausspruch wagen, daß bereits heute inmitten der Zuschauerringe eines Lichtspiels oder eines Motorrennens eine tiefere Frömmigkeit zu beobachten ist, als man sie unter den Kanzeln und vor den Altären noch wahrzunehmen vermag".

Aber ist nicht immer das Unsichtbare im Nachteil gewesen gegenüber dem Sichtbaren? Die Menschen haben doch überall Gott leicht und gern um der Erde willen vergessen: im Himmel ihrer weltlichen Freuden oder in der Hölle der irdischen Schmerzen. Nach dem Urteil von Joseph Lortz ist sogar im Mittelalter der Unglaube in den Kreisen der Intelligenz weiter verbreitet gewesen, als man gewöhnlich annimmt. Trotzdem ist die Lage heute von Grund auf anders als früher. Es handelt sich nicht mehr um Gruppen von Menschen, die wie Inseln im Strom des gläubigen Lebens liegen, sondern die Gegenströmung des Unglaubens ist zu einem starken Strom, vielleicht sogar zum Hauptstrom geworden. Der neue Kurs wird oft zentral gesteuert, ist öffentlich weithin anerkannt und hat die meisten schon mehr oder weniger erfaßt. Vor allem ist die Gottesferne von der Oberfläche bis weit in den Kern des Menschen eingedrungen. Früher zerbrach ein physischer oder geistiger Stoß leicht die Krusten der Gleichgültigkeit. In den tieferen Schichten, die durch die Sprengung freigelegt wurden, steckten dann noch die Wurzeln des Gottglaubens. Für den Zustand der Gegenwart aber hat Marianus Vetter das Wort von der „Dauernarkose" geprägt, die kein Erwachen mehr kennt. Wie zutreffend das Bild ist, wird im Folgenden für zwei Lebenserfahrungen nachgewiesen, die in der Vergangenheit noch oft zum Heimweg nach Gott wurden, aber heute längst säkularisiert sind: das Leid und die Schuld.

NOT UND TOD OHNE GOTT

Die List der Natur, Leid und Tod so lange zu vergessen, bis sie erbarmungslos in das Leben eingreifen, hat Scheler den „metaphysischen Leichtsinn des Menschen" genannt. Die Mittel der Zivilisation, die Entwicklung der Kultur unterstützen die Natur auf diesen ständigen Fluchtversuchen. Technik und Wirtschaft, Wissenschaft und Kunst bauen fortlaufend materielle und geistige Sicherungen in das Leben ein. Gegen den Tod ist zwar kein Kraut gewachsen, aber mancher Vorbote wird so zum Schweigen gebracht. Der Mensch spürt die Zerbrechlichkeit des Daseins seltener. Er fühlt sich mehr und mehr in der Welt daheim, bis dann plötzlich ein Angriff die Abwehrfront durchbricht. In der Nacht einer solchen Katastrophe, die alle irdischen Lichter auslöscht, geht und ging dem gläubigen Menschen das Sternbild des Ewigen auf, das im hellen Licht sonniger Tage vielleicht entschwunden war. Wo dieses Licht nicht nur matter brennt, sondern erloschen ist, da erst kämpfen, leiden und sterben die Menschen ohne Gott. Die christliche Lebensweisheit gläubiger Generationen findet im Zusammenbruch der innerweltlichen Sicherungen von neuem den ewigen Halt; die neue Haltung der Weltfrömmigkeit versteht das Sprichwort „Not lehrt beten"

nicht mehr. Das säkularisierte Leid kennt keine Heim-suchungen mehr, die den Menschen heim-holen wollen zu Gott. Das Leben ist leichter geworden und schwerer zugleich. An die Stelle der Führung Gottes im alten Vorsehungsglauben ist der Zufall, das Schicksal getreten. Die Dimension des Jenseits ist verloren gegangen. So lebt und stirbt dieser Mensch ohne die Hoffnung auf ein ewiges Leben, ohne die Furcht vor einem zweiten ewigen Tod. Mit dem physischen Ende ist auch der metaphysische Schlußstrich gezogen. Die Widersprüche des irdischen Daseins werden niemals aufgelöst. Aufschlußreich sind manche Soldatenbriefe. Krieg und Front machen den Menschen durchschnittlich weder besser noch schlechter, sondern zeigen seinen inneren Kern nur in einer Großaufnahme. Deshalb sind die folgenden Auszüge aus einem solchen Brief aufschlußreich, wenn man sie auch nicht verallgemeinern darf. Das Kriegserlebnis baut dem jungen Menschen keine Brücke zu Gott, sondern droht im Gegenteil die Wege zu versperren, die er von Jugend auf gegangen war.

„Ja, es ist wirklich so, Gott scheint uns hier unglaublich fern zu sein. Sein Gesicht läßt sich nicht mehr vorstellen als das eines liebenden Vaters, sondern eher als das einer Maske, deren Gesichtszüge so unbeweglich wie die drückende Weite der Landschaft, wie die Schwere der düsteren großen Wälder sind, deren Augen so starr blicken wie die Lichter des Sternenhimmels. Fast eineinhalb Jahre ununterbrochen Dreck, Blut, menschliche Kleinheit, Geringschätzung des Lebens. Vorne liegen sie sich gegenüber, Tag um Tag; Nacht für Nacht wachen sie mit allen Sinnen, mit den Fingern am Abzug des MG, um das Leben auf der Gegenseite niederzuhalten, wo es aufrecht gehen möchte. Wo ist im Niemandsland noch Raum für Liebe, wo der Mensch des Menschen größter Feind ist? Volk steht gegen Volk, der einzelne steht unter dem Gesetz seines Volkes, seine Persönlichkeit ist ausgelöscht im Namenlosen. Was gibt es noch über dem Volk, worin der einzelne aufgehen könnte? Ich weiß keinen Kameraden, der durch den Krieg Gott näher gekommen wäre. Sie alle tragen wie an unsichtbarer Last."

Überraschend häufig wird heute aber die grundsätzliche Frage nach dem Sinn des Lebens überhaupt nicht mehr gestellt. Der moderne Mensch kapituliert weithin vor dem Faktischen. Not und Tod bergen kein Geheimnis, das gelöst werden will, sondern sind eine Tatsache, mit der man sich abzufinden hat. So lebt die Mehrzahl geistig von der Hand in den Mund. Sie fallen oder springen von Klippe zu Klippe. Wo die Besten das Rätsel des Todes noch zu lösen versuchen, wird der umgreifende Sinnzusammenhang auf ein innerweltliches Koordinatensystem aufgetragen. Man sucht Halt in Familie, Kind und Volk oder Werk und Ruhm — und wo man diesen äußeren Halt nicht mehr findet, entschließt man sich zu innerer Haltung auf allen Opfergängen des Lebens bis in den Untergang. Diese Transzendenz des Todes liefert niemals ein Transparent für das Ewige und Göttliche, sondern ist ein Mythos dieser Erde. Wie Sequenzen auf die schmerzhafte Mutter Erde klingen die Elegien und Sonette des späten Rilke. Die Schmerzen sind „Siedelung und

Lager, Boden und Wohnort" (10. Elegie) und „jeder glückliche Raum ist Kind oder Enkel von Trennung" (Sonette II 12). In den „Letzten Gedichten" rühmen zwei Strophen die „Vergänglichkeit" unter den Bildern vom Flugsand und der fallenden Fontäne:

Flugsand der Stunden. Leise fortwährende Schwindung
auch noch des glücklich gesegneten Baus.
Leben weht immer. Schon ragen ohne Verbindung
die nicht tragenden Säulen heraus.

Aber Verfall: ist er trauriger als der Fontäne
Rückkehr zum Spiegel, den sie mit Schimmer bestaubt?
Halten wir uns dem Wandel zwischen die Zähne,
daß er uns völlig begreift in sein schauendes Haupt.

DAS PROFANE GEWISSEN

So wie das Leid wurde auch die Schuld säkularisiert. Das Gewissen des europäischen Menschen macht seit langem eine weitreichende Wandlung durch. Anschauungen, die vom Christlichen und Menschlichen her in den Geist des Abendlandes aufgenommen ein Stück seines Wesens wurden, unterliegen der praktischen Abwertung und theoretischen Umwertung. Aufschlußreich ist das Geschlechterproblem, also die Fragen um Liebe, Ehe, Kind. Die Abnahme der Geburten hat ihre Wurzeln vor allem im schwindenden Willen zum Kind. Die Zunahme der Ehescheidungen zeigt die fortschreitende Ablösung der Liebe von der Treue. Im Vorfeld der Ehe dienen die Worte „Freundschaft, Bekanntschaft, Verhältnis" weithin nur der Tarnung für die freie Liebe und den schweifenden Trieb. Wie hier so gewinnt man auch in andern Fragen des sittlichen Lebens den Eindruck, daß echte Bindungen nicht mehr vorhanden sind. Nur der voraussichtliche Nutzen oder Schaden einer Handlung wird in Betracht gezogen und setzt der Willkür Schranken. Die beiden Formen des sozialen oder privaten Pragmatismus sind im Grunde nur zwei Spielarten der einen gleichen Einstellung gegenüber den sittlichen Lebenswerten.

Trotzdem hat nicht in allen Kreisen der nackte Egoismus jeden echten Gewissensanspruch abgelöst. Der Idealismus des abendländischen Geistes hat auch heute noch seine Liebhaber und Nachfolger, nur ist an die Stelle der transzendenten Bindung eine immanente Norm getreten. Der Vorgang der Säkularisierung läßt sich gerade an der neuen Begründung ablesen, die den alten Richtbildern gegeben wird. Auf der Tafel der Werte stehen wie bisher die Heiligkeit der Ehe, der Segen der Arbeit, das „Stirb und Werde" in Bildung und Erziehung, die Bereitschaft zum Dienen im Beruf, Kampf und Opfer als Grundform menschlicher Entwicklung. Aber all das wird nicht mehr im Angesichte und zur Ehre Gottes vollzogen, sondern die Würde der

Persönlichkeit oder der Primat der Gemeinschaft bilden die letzten Wurzeln des Handelns.

Noch für Newman war im vorigen Jahrhundert das Gewissen die Stimme Gottes, die nach seinem Urteil auch jener nicht überhören, sondern nur abweisen konnte, der für die Spur Gottes in der Natur kein Auge mehr hatte. Inzwischen ist für die Mehrzahl neben die säkularisierte Natur das profane Gewissen getreten. Der jenseitige Halt ist weggefallen. Aber man versucht, den Absturz in das sittliche Chaos durch neue innerweltliche Bindungen abzufangen.

Dieser Zustand der Gegenwart ist das Ergebnis einer langen Entwicklung. Die philosophischen Strömungen haben seit Jahrhunderten versucht, eine Sittlichkeit ohne Gott aufzustellen. Nach dieser Theorie orientierten immer mehr Gruppen in der europäischen Gesellschaft ihre Lebensführung. Dann wurde diese Norm und Form von oben konsequent verbreitet und ist inzwischen von unten weitgehend angenommen worden. Was früher eine Ausnahme war, wurde die Regel oder gewann doch einen bedeutenden Vorsprung. Das neue Ethos einer Sittlichkeit ohne Gott zieht mehr und mehr Menschen in seinen Bann. Schriften, die in hoher Auflage verbreitet sind, rufen dem Menschen nicht mehr die Forderung Gottes ins Gewissen, sondern sie appellieren, um die innere Haltung zu wecken und die äußere Leistung zu steigern, einzig auf die Würde des Menschen, seine Stellung in der Gemeinschaft und den Dienst an der Ordnung. Ein Zeuge für diese Sittlichkeit ohne Religion ist in der Gegenwart Nicolai Hartmann. Der Grundzug einer geschlossenen innerweltlichen Ordnung geht durch die sämtlichen Werke des Philosophen und wird in seiner Ethik mit den fünf Antinomien zwischen Sittlichkeit und Religion auf die Spitze getrieben. Das Zeugnis von Nicolai Hartmann, der auf dem Lehrstuhl für Philosophie in Berlin der Nachfolger von Tröltsch und Dilthey war, wiegt um so schwerer, als seine Philosophie niemals in das Schlepptau von Zeitströmungen geriet und trotz dieser Distanz den Geist der Gegenwart so klar spiegelt.

STIMMT DIE DIAGNOSE?

Soweit der moderne Mensch heute außerhalb der christlichen Kirchen steht, findet er weitgehend weder in den Krisenstunden seines Lebens noch durch die Stimme des Gewissens den Heimweg zu Gott. Aber sprechen nicht auch jetzt noch, anscheinend oder scheinbar, manche Anzeichen gegen die These einer totalen Säkularisierung des Lebens? So hat doch eine Reihe von Naturforschern in einer Sammlung von Aufsätzen[7] einmütig den Gottesglauben vertreten. Worte aus der religiösen Sprache haben im öffentlichen und privaten Leben noch nicht jede Geltung eingebüßt, wenn sie auch häufig genug die Rolle von Attrappen zu spielen haben, die Zwecken der Tarnung

[7] Prof. Dr. E. Dennert, Die Natur als Wunder Gottes (Berlin 1942).

und Propaganda dienen müssen. In Theosophie und Astrologie hat die Wurzel alter Gläubigkeit neue, wenn auch wilde Zweige getrieben. Außerdem finden manche Schriftsteller zwar harte Worte gegen Christentum und Kirche, aber sie erheben weiter ihre Stimme für das Krongut des Gottesglaubens. Was bei den einen als Bekenntnis steht, findet sich bei andern als Ahnung und halbe Sehnsucht:

Wir sind die Mitte, von der Welt umkreist.
Wir sind sehr stolz, doch innen lauert Angst...
Verlorener Gott, läßt Du Dich wieder finden?

Wir reden, weil es tödlich uns umschweigt.
Wir jagen, die aus Angst zur Tat Verfluchten,
die immer nur die eigne Fratze zeigt.

Wir hören schon das Schreiten des Gerichts.
Wir tun, als ob wir eifrig etwas suchten,
und wissen schon: wir finden nur das Nichts.

Die Ehrlichkeit solcher Aussagen läßt sich im Einzelfall nicht bezweifeln. Nur ist es im Zuge der ganzen Entwicklung wahrscheinlich, daß eine geistige Nachhut die letzten Rückzugsgefechte liefert. Ob es sich im großen und ganzen nicht um Restbestände und Übergangsformen handelt, die über kurz oder lang überholt sein werden? Vielleicht zeigen die vorgebrachten Einwände, daß die radikale Weltfrömmigkeit als Diagnose einstweilen verfrüht ist. Es mag sein, daß wir im Augenblick so weit noch nicht sind. Aber treiben wir nicht in reißender Fahrt diesem Zustand entgegen? Die These, daß in weiten Kreisen heute die praktische Lebensgestaltung und zum Teil wohl auch schon die reflexe Lebensdeutung atheistischer geworden ist, stützt sich vor allem auf die beiden folgenden Argumente vom Verlaufe und Ursprung einer jahrhundertelangen Entwicklung. Was von außen zunächst als fortschreitende Abwendung von Gott erscheint, enthüllt sich dann dem inneren Verständnis als eine Hinwendung zur Welt, die den Menschen mehr und mehr der Erde preisgibt.

DIE ABWENDUNG VON GOTT

Die Vorzeichen für einen Konflikt zwischen Diesseits und Jenseits stehen schon im ausgehenden Mittelalter. Aber erst die Wende zur Neuzeit mit dem Übergang vom 15. zum 16. Jahrhundert bringt die Krise. Die Entscheidung fällt gegen den bisherigen Zusammenhang des Sichtbaren mit dem Unsichtbaren. Die Reformation sprengt den weltanschaulichen Ring der mittelalterlichen Ordnung. Der katholische Grundriß wird für das christliche Leben nicht weiter als verbindlich anerkannt. Wichtige Quadern brechen aus dem Bau der geistigen Ordnung. Gefährlicher als die Ablehnung einzelner Dog-

men ist die radikale Trennung zwischen einer profanen und sakralen Sphäre. Der Dualismus zwischen dem heiligen Gott und der sündigen Welt ist ein Abgrund, der nur getarnt, aber nicht überbrückt oder ausgefüllt werden kann. Das 16. und 17. Jahrhundert ist erfüllt von der Auseinandersetzung zwischen dieser neuen Konzeption von Gott und Welt mit dem alten Glauben.

Die Reformation ist Protestantismus. Der Protest wird schärfer erhoben und radikaler durchgeführt mit jeder Wegstrecke, die der abendländische Geist zurücklegt. Der begonnene Abbau führt von Etappe zu Etappe in den weiteren Zerfall. — Auf die beiden Jahrhunderte der Ausbreitung des Protestantismus folgt im 18. Jahrhundert die Aufklärung. Die Ablehnung des Katholizismus führt zur Absage an das Christentum überhaupt. Die gesamte übernatürliche Ordnung wird verworfen: Christus, die Schriften des Alten und Neuen Testamentes, Trinität und Gnade. Der Gott der Offenbarung findet keine Anerkennung mehr, und der natürliche Gottesglaube ist schon durch den Deismus entnervt, der nur einen Weltenbaumeister kennt, aber keine Führung in Geschichte und Leben durch den überall gegenwärtigen Gott der Vorsehung. Der Mensch der Aufklärung hat die Trennung vom Christentum vollzogen, der Zusammenhang zwischen Welt und Gott ist unverbindlicher geworden. — Das Ende des 18. und der Beginn des 19. Jahrhunderts bringen die pantheisierenden Strömungen, die sogar den Glauben an den persönlichen transzendenten Gott aufgeben. Nach dem Gesetz der sozialen Ansteckung greift die Einstellung von den Außenseitern und esoterischen, aber geistig führenden Gruppen auf weitere Kreise über und gewinnt in der Öffentlichkeit Heimatrecht. Das Lebensgefühl von Goethe ist weit verbreitet: „Willst du ins Unendliche schreiten, geh nur im Endlichen nach allen Seiten."

So haben sich im Laufe der Jahrhunderte die Fronten ständig verschoben: Katholizismus gegen Protestantismus, Christentum gegen Naturreligion, Theismus gegen Pantheismus. Die Gegenwart zieht den Schlußstrich unter diese Entwicklung. Die Front verläuft heute zwischen Immanenz und Transzendenz. Jede Form des Gottesglaubens, eingeschlossen die Ornamentik des Pantheismus, wird entschlossen ausgeschieden. Auch noch der letzte Rest von Transzendenz soll verschwinden. Der jahrhundertelange Schrumpfungsprozeß treibt dem endgültigen Dimensionsverlust entgegen.

Die Welt des Glaubens ist dem modernen Menschen schon so fremd geworden, daß er sogar ihren Reflex in der Illusion der Kunst nicht mehr erträgt, wie eine Faustinszenierung im Berliner Schauspielhaus aus den letzten Jahren zeigt[8]. „Ein sehr eigenwilliger Faust in der Inszenierung von Gustav Gründgens. Abseits der üblichen, aber auch abseits der bedeutsamen Inszenierungen der letzten Jahre. Gleich der Prolog bewies das. War es bereits die Flucht vor dem Pathos, daß er jeder stimmlichen und bildlichen Wucht entbehrte? In eine schwarze Wolke eingewebte schemenhafte Engelsgestalten,

[8] Max Geisenheyner in: Frankf. Ztg. 24. Okt. 1941, Nr. 543/44.

die Stimmen der Schauspieler eher von unten als von oben klingend, die Verse nach Art eines gelesenen Dramas, eher rezitiert als mit gesteigertem Bühnenleben erfüllt. Ist der alte Himmel der Gläubigen schon so weit entrückt, daß wir ihn selbst auf dem Theater nicht mehr mit der Aura des Kinderglaubens zu umgeben wagen? Gründgens hat den Mut zur Nüchternheit und damit zur Ehrlichkeit, zur Sauberkeit der Linienführung auch im Himmel, so wie er sie als Mensch von heute vor sich verantworten kann."

DIE HINWENDUNG ZUR WELT

Die Gottverlorenheit der Gegenwart hat gewiß mehr als eine Wurzel. Fehler bei den Gläubigen und Mißverständnisse auf der Gegenseite stehen an ihrem Ursprung und fördern ständig die Ausbreitung[9]. Doch folgenschwerer als diese Ursprungsmotive, die nur die aufgestauten Wasser zum Abfluß bringen, ist für die neue Stellung zu Gott eine andere Haltung, die der Mensch zur Welt eingenommen hat. Die Entschlossenheit zur Erde und die Rechtfertigung der Welt ist die innere Thematik, die den oben geschilderten äußeren Verlauf der Entwicklung erst begreifen läßt. Die Gottentfremdung geht Hand in Hand mit einer Weltverfallenheit, die mehr und mehr vom abendländischen Menschen Besitz ergreift.

Von Hause aus steht der Mensch zwischen Welt und Gott. Als Wanderer zwischen diesen beiden Wirklichkeiten soll er Gott geben, was ihm gebührt, und der Welt, was ihr gehört. Zweifach steht er vor der Möglichkeit, durch geistigen Kurzschluß dieser nicht einfachen Aufgabe untreu zu werden. Wo der Mensch Gott in die Mitte seines Lebens stellt, taucht die Gefahr auf, die irdischen Arbeiten weniger wichtig zu nehmen. Mit der Wende zur Welt aber kommt die Versuchung, daß Gott in den Hintergrund gerät und an den Rand des Bewußtseins gleitet. Der Mensch muß und soll dieser Einseitigkeit nicht verfallen. Aber auf dem Gang durch die Geschichte ist er dieser ständigen Versuchung mehr als einmal erlegen.

Auch hier liegen die Ansätze für die neue Stellung des Menschen zu Gott und Welt im Beginn der Neuzeit bereits im Mittelalter: im Zwiespalt zwischen Lebensgestaltung und Lebensdeutung. Im Vollzug des Lebens verschob sich der Schwerpunkt mehr und mehr in die Welt, während die Reflexion der Wissenschaft die innerweltlichen Themen oft in einem geistigen Kurzschluß übersprang und sich vorwiegend mit den letzten Fragen beschäftigte.

Mit dem Ausbau der Städte und dem Aufstieg des Bürgertums wuchs ein Volk heran, das seine weltlichen Geschäfte mit Geschick und Erfolg betrieb — aber mit wachsendem Reichtum auch in die Gefahr geriet, hinter

[9] Diese Kausalreihe zeigt gut eine Artikelfolge von Hans Pfeil im Philosophischen Jahrbuch 1940 S. 45—61 198—209: Nietzsches Gründe gegen Gott.

den innerweltlichen Zwischenzielen die letzten Fernziele weniger deutlich und lebendig zu sehen.

Mit dieser Entwicklung des Lebens hielt die Reflexion der Wissenschaft nicht Schritt, sondern verlief in der entgegengesetzten Richtung. Das Unsichtbare wurde gegen das Sichtbare, das Metaphysische gegen das Physische ausgespielt. So kam die Erfahrung gegenüber der Spekulation zu kurz. Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft kamen über die Anfänge nicht hinaus. Der Nominalismus sollte und wollte für den notwendigen Ausgleich sorgen. Aber mangelndes Verständnis auf beiden Seiten ließ Richtungen, die zur Ergänzung bestimmt waren, einen erbitterten Kampf führen.

Dieser Konflikt des mittelalterlichen Geistes um die Ordnung zwischen den letzten und vorletzten Dingen war der Zündstoff, auf den die Erfahrungen und Erwartungen um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert trafen, wie Feuer und Pulver: Das Alte wurde beiseite geschleudert, das Neue brach vulkanhaft durch. Die Welt wurde auf breiter Front entdeckt und erobert: die Welt jenseits der Meere auf den Entdeckungsfahrten, die Welt der Geschichte im Humanismus, die Welt der Natur in Wissenschaft und Technik — und schließlich die Welt des neuen Menschen in der Renaissance, in dem das neue Lebensgefühl seine Lebensform fand in der Trilogie von Macht, Schönheit und Liebe.

In den folgenden Jahrhunderten wird die geistige Erschließung und Bewältigung der Erde unermüdlich betrieben. Unter dem Vollzug erliegt der abendländische Geist — fasziniert durch die lockenden Aufgaben, gehemmt durch die Enge seines Bewußtseins — mehr und mehr einer ständig drohenden Gefahr. Die Hingabe an die Welt führt zur Preisgabe Gottes. Aus dem Dienst an der Welt wird die neue Religion der Weltfrömmigkeit. Sie begann mit der Säkularisierung des Sakralen und endet in der Sakralisation des Säkularen: auf die Verweltlichung des Göttlichen folgt die Vergöttlichung der Welt.

Seither verbinden sich messianische Erwartungen mit den Idealen der Welt, mit den Kräften der Erde. Gestern nannte man es den Mythos von Blut und Boden, Rasse und Volk. In den Jahren vor dem ersten Weltkrieg war es die Idee vom Fortschritt, die mit Hilfe von Wissenschaft und Technik aus der Erde ein Paradies machen und den Menschen zur Vollendung führen sollte. Vorher liegen das sozialistische Manifest und die Ideen der Französischen Revolution.

Die Welt ist das Einzige und Ganze, sie ist das Letzte und Absolute geworden. Aber sie ist weder unendlich noch göttlich, sondern geht auf in der Summe ihrer nicht zu erschöpfenden Möglichkeiten. Die runde Kugel, der geschlossene Kreis sind ihr Symbol. Die Erde, so wie sie ist, mit ihren Schichtungen und Stimmungen, mit ihrem Rhythmus und Tempo, mit ihrem Jubel und ihrer Qual: das ist das Sein schlechthin. Das menschliche Subjekt hat sich seine religiöse Inbrunst, die absolute Bindung bewahrt. Aber die Energie des Geistes und die Liebe seines Herzens gehen auf ein anderes

Objekt. Wo früher Gott stand, steht jetzt die Welt. In diesem Sinne kann Rilke die Sätze schreiben[10]: „Die Eigenschaften werden Gott, dem nicht mehr sagbaren, abgenommen, fallen zurück an die Schöpfung, an Liebe und Tod.... Alles tief und innig Hiesige, das die Kirche ans Jenseits veruntreut hat, kommt zurück; alle Engel entschließen sich lobsingend zur Erde."

Das fundamentale Ärgernis ist für den Menschen der Weltfrömmigkeit jeder Versuch, diesen geschlossenen Weltring zu sprengen. Die Front verläuft — theologisch exakt gesprochen — nicht mehr zwischen Natur und Gnade, sondern auf der Linie Immanenz und Transzendenz. Gott ist nach einem blasphemischen Wort von Nietzsche wie eine Spinne, die im Netz des Unsichtbaren ihre Beute fängt und ihr das Blut der irdischen Lebensfreude und Lebenskraft aussaugt. Wohl werden viele Einwände gegen christliche Grundbegriffe gebracht — Sünde, Erlösung, Kirche, Gnade —, aber im Grunde wehrt sich der Mensch von heute vor allem gegen Gott, und er kämpft nur deshalb so hart gegen die Kirchen, weil er in ihnen das feste Bollwerk sieht, das am entschiedensten die Botschaft von der Relativierung der Welt zugunsten Gottes verkündet: Preisgabe des Götzendienstes und Wiederaufnahme des wahren Gottesdienstes — also des Dienstes an der Welt im Auftrag, nach dem Gesetz und zur Ehre Gottes.

DIE KATASTROPHE EINER IDEE

Der abendländische Mensch hat sein Antlitz entschlossen von Gott abgewandt. Seine Augen schauen gebannt in die Welt, seine Hände umklammern inbrünstig die Erde. Das Unsichtbare hat er preisgegeben, um sich dem Sichtbaren ganz und ungeteilt widmen zu können. Das ist die Signatur der Gegenwart. Das weltanschauliche Vorzeichen der Klammer ist eindeutig festgelegt, wenn auch Auswahl und Anordnung der als verbindlich anerkannten Lebenswerte innerhalb der Klammer von Fall zu Fall wechseln. Norm und Ideal des Daseins ist außerhalb der christlichen Kirchen weithin nur mehr die Deutung und Gestaltung der Welt, die Meisterung des irdischen Lebens. Und innerhalb der Kirchen hat ein Teil der Christen diese moderne Weltfrömmigkeit praktisch übernommen, im Widerspruch mit der christlichen Wahrheit, daß der Mensch zwischen Welt und Gott gestellt unterwegs ist vom Diesseits zum Jenseits.

Erst von diesem geistigen Hintergrund her erschließt sich die vordergründige Geschichte unserer Tage. Die Preisgabe Gottes und der Zerfall der innerweltlichen Ordnungen laufen nicht nur parallel, sondern gehören nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung zusammen. Das Ausmaß der Katastrophen und die Bitterkeit der Opfergänge, zu denen die europäischen Völker in der Gegenwart verurteilt sind, enthüllen Gericht und Urteil der Geschichte über den menschlichen Versuch, ohne die Gemeinschaft mit Gott

[10] Rilke, Briefe aus Muzot S. 185/6.

das Leben meistern zu wollen. Mit der Preisgabe Gottes hat der abendländische Mensch seinen metaphysischen Schwerpunkt verloren und ist ins Schleudern geraten. Die politischen, sozialen, wirtschaftlichen und sittlichen Erschütterungen, die über die normale Belastung weit hinausgehen, sind Symbol für eine Krise, die an die Wurzel des menschlichen Seins geht. Sehr eindringlich hat auf diese Zusammenhänge Reinhold Schneider hingewiesen[11]: „Wir sehen die ehrwürdigen Kirchen, in denen die Väter und die Großen unseres Volkes gebetet haben, in Trümmer stürzen. Was bedeutet dies anderes, als daß nun eine Sühne erbracht werden muß! Unser Leben ist kein Tempel mehr gewesen. Wie sollten wir Recht auf Tempel haben? Unser Herz war kein Altar mehr. Wie sollten wir klagen über den Fall der Altäre?"

Was hier von den Kirchen gesagt wird, läßt sich auch auf die ausgebrannten Krankenhäuser und Bibliotheken, die Wohnungen und Fabriken der zerstörten Städte anwenden. Der Geist des abendländischen Menschen ist von einer tödlichen Krise erfaßt. Darum stürzen die Hallen und Räume ein, die er in gesunden Tagen aufgebaut hat. Im privaten und öffentlichen Leben wurden Ehrfurcht, Wahrhaftigkeit, Treue, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit in weitem Umfang preisgegeben. An ihre Stelle trat der skrupellose „Wille zur Macht", der „jenseits von Gut und Böse" mit allen Mitteln sein Ziel anstrebt, ohne Bedenken Lüge und Haß, Grausamkeit und Brutalität anwendet. So wird die ewige Würde des Menschen geschändet, und eine Tradition von mehr als tausend Jahren geht zuschanden. Autorität und Liebe treiben in die Anarchie. Die Masse wird auf den Weg zum Nihilismus gezwungen. Das Faustrecht findet nur an der stärkeren Gewalt seine Grenze.

Wo das Licht der Anbetung Gottes ausgelöscht wird, bricht über kurz oder lang die Nacht über den Menschen herein. Diesen Gang des modernen Menschen in die Nacht hat Nietzsche, in dem der Lebenswille einer ungebrochenen Innerweltlichkeit seinen besten Werber fand, schon vorausverkündet[12]: „Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht?"

Diese Vision von Nietzsche findet in der Gegenwart, die doch nur seine Theorien in die Praxis umsetzte, den klaren Kommentar der Erfüllung. Der Versuch einer absoluten Profanität des Daseins wird durch die geschichtliche Katastrophe der Idee grausam wiederlegt. Der Mensch wollte Gott ausschalten, um die Erde ungestört besitzen zu können. In Wahrheit aber hat er die einzige Klammer entfernt, die ihm einen relativen Bestand der Erde verbürgen konnte. Die Zerstörungen der Gegenwart erhärten um den Preis schwerster Verluste nur die alte Lebensweisheit, daß zwischen Mensch, Welt

[11] Reinhold Schneider, Der Christ in der Zeit.
[12] Nietzsche, Kröner Taschenausgabe V 163.

und Gott ein unlösbarer Zusammenhang besteht. Wie in einem Experiment tritt die alte Wahrheit zu Tage, daß mit der transzendenten Bindung auch die innerweltlichen Maßstäbe verloren gehen. Wo sich der Mensch nicht mehr an Gott hält, brennen über kurz oder lang auch die irdischen Sicherungen durch; auf die Dauer läßt sich dann weder die Summe der sittlichen Grundwerte noch auch der physische Besitz der Menschen und Völker retten. In der Krise des Abendlandes vollzieht sich durch den Spruch der Geschichte das Gericht Gottes: „Wer die Quelle des Lebens verläßt, wird in den Sand geschrieben" (Jer 13, 13).

ENDE ODER WENDE?

Das Spenglerwort vom Untergang des Abendlandes liegt von neuem in der Luft. Steht das Abendland vor dem Konkurs, vielleicht schon mitten im Bankrott? Auf diese Frage läßt sich einstweilen weder ein glattes Ja noch ein glattes Nein zur Antwort geben, sondern man muß von den Ursprüngen des Zerfalls her die Frage neu stellen.

Für die christliche Geschichtsauffassung vollziehen auch noch die Gerichte Gottes seinen göttlichen Heilswillen: „Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe." Der abendländische Opfergang hat seinen letzten Sinn in der Erschütterung des menschlichen Herzens, um durch seine Wandlung den Weg in eine neue irdische Ordnung zu finden. Die Schmerzen unserer Tage müssen nicht die Qual der Agonie sein, sondern können auch die Wehen bedeuten, die eine Geburt begleiten. An dieser „Wiedergeburt des Menschen" — ob sie gelingt oder nicht — hängt das Schicksal des Abendlandes. Unter dem unerbittlichen Zugriff der Gegenwart zerbrechen dem Menschen die gebräuchlichen Maßstäbe seines Lebens. Auf der Suche nach neuen Orientierungspunkten hat er heute die Chance, aus den Verkürzungen, die seit Generationen eingerissen sind, von neuem den Zugang zu seiner Daseinsmitte und allen Lebensräumen zu finden.

Der unverkürzte Mensch, der keine Dimension unterschlägt, in der er Heimatrecht und Siedlungspflicht hat, steht zwischen Welt und Gott, ist unterwegs vom Diesseits zum Jenseits. Der letzte gültige Maßstab ist also nicht die Stellung eines Menschen in der Welt, sondern seine Stellung zu Gott in Anbetung, Gehorsam und Vertrauen. Aber nach dieser gründlichen Relativierung der Erde führt der wahre Gottesdienst zu einer neuen Begegnung mit der Welt. Die Religion will den Menschen zu einer intensiven Deutung und Gestaltung des Irdischen im Lichte des Ewigen führen. Gott steht jenseits der Welt. Aber er fordert vom Menschen, die Ordnung seiner innerweltlichen Lebensräume — Wirtschaft und Technik, Wissenschaft und Kunst, Ehe und Familie, Volk und Staat — entschieden in Angriff zu nehmen. Diese Meisterung der Welt ist, soll sie auf die Dauer von Erfolg begleitet sein, an die Treue zum Dekalog gebunden. Die Gebote der zweiten Tafel vor allem enthüllen den Herrschaftsanspruch Gottes in der Welt und

liefern dem Menschen das Richtbild für sein irdisches Werk. Wer Gott ernst nimmt und dem Menschen helfen will, wird seine Arbeit in und an der menschlichen Gemeinschaft unter das Gesetz und die Ordnung des fordernden Gottes stellen. An der Stellung, die der Mensch zum Menschen einnimmt, soll er ablesen, wie er vor Gott steht: „Dies Gebot haben wir von ihm: wer Gott liebt, muß auch seinen Bruder lieben. Wer nun die Güter der Welt hat und seinen Bruder Not leiden sieht, aber sein Herz vor ihm verschließt, wie kann in dem die Liebe Gottes wohnen? Denn wer seinen Bruder, den er sieht, nicht liebt, der kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht" (1 Jo 3, 17; 4, 20—21). Das Sternbild der Humanitas — und nur das ewige Licht jener Caritas, die aus dem Herzen Gottes stammt und in einem Menschenherzen brennt — steht tröstend und führend in der Nacht unserer Tage.

Die Krise der Gegenwart geht auf Leben und Tod. Aber das Ergebnis wird nicht zwangsläufig bestimmt, sondern die Entscheidung ist in die Hand der menschlichen Freiheit gelegt. Der abendländische Mensch hat zu wählen. Wird er den destruktiven Weg der Weltfrömmigkeit zu Ende gehen — oder wird er diese Weltverfallenheit als das dämonische Prinzip der abendländischen Krise entlarven und mit der Wende zu einem theonomen Humanismus das Fundament für eine neue irdische Ordnung legen?

Die Wache Gottes

Von JOHANN B. WIEDENMANN S. J.

Das Tor einer neuen Zeit ist aufgestoßen, vor dessen Schwelle die Menschheit bebend steht. Die Riesenanstrengungen der letzten Kriegsmonate haben es aufgestemmt. Und wenn es nur ein Spalt breit wäre, so bliebe die Menschheit trotzdem unabänderlich vor einen neuen Äon gerufen. „Die Erfindung der Atombombe ist vielleicht das entscheidendste Ereignis der Geschichte seit dem Eintritt des Christentums in die Welt. Ihre Folgen für die weitere Entwicklung der Menschheit sind unabsehbar" (Dr. Hermann Kapphan: Zur Meta-Physik der Atombombe, Süddeutsche Zeitung Nr. 17, S. 5). Wenn diese Sätze nur die übliche sensationelle Einleitung zu einem Zeitungsartikel wären, dürften wir lächelnd und leichten Herzens darüber hinweggehen. Aber sie sind es leider nicht. Als am 6. August vorigen Jahres ein amerikanisches Flugzeug mit der leichten Last der ersten Atombombe gegen Japan flog, ist mehr geschehen als eine bloße Kriegssensation. Was man sich jahrelang vorher in den Geheimkammern der modernen Atomphysik zugeflüstert hat, ist mit der Explosion der ersten Atombombe weltlaut geworden: Der Mensch ist eingebrochen in die von einer Schöpfermacht gehütete Verschwiegenheit des kosmischen Kräfteaufbaues. Er hat Hand angelegt an die elementarsten Grundlagen des Kosmos, er hat den Griff getan an das Zepter der innersten materiellen Schöpfungsordnung Gottes.

Wie konnte er das? War es eine frevelnde Hand? Stand denn nicht eine Wache Gottes vor diesen Geheimnissen der Weltkräfte? Läßt ein Gott sich so mutwillig vom Menschen seine Schöpfungsherrschaft entreißen? Warum ist denn gar kein Veto Gottes, wenn er ist und wenn er ein letzter Herr seines Werkes ist, vernehmbar bei einem derartigen Einbruch? Das sind die Fragen, die aus der dämmernden Benommenheit unserer Tage und aus dem angsttreibenden Albdruck, in dem die Menschheit heute liegt, in uns aufsteigen und an unser sittliches, religiöses Bewußtsein gerichtet sind; Fragen, die nicht eine vorübergehende Sensation in uns auslösen kann, wohl aber ein Ereignis, das den Menschen vor eine neue Situation seiner Herrschaftsstellung innerhalb des Kosmos ruft.

Was ist eigentlich geschehen? Sicher ist mit der Entdeckung der Atomenergie und ihrer bewußten Anwendung und Meisterung ein Grenzüberschritt über alle bisherigen Herrschaftsgebiete des Menschen innerhalb der Kräfteökonomie der Welt geschehen. Bis zu diesem Augenblick hatte alle Ausübung der menschlichen Geistherrschaft über die Naturkräfte eine einheitliche Richtung. Sie war im Grunde immer gleichen Sinnes und gleichen Maßes. Es war, angefangen von der ersten primitiven „Maschine" eines Hebels, einer schiefen Ebene oder der Entdeckung der Naturmacht des Feuers bis herauf zu den kompliziertesten elektrischen Vorgängen und feinsten elektrischen Instrumenten gar nichts anderes als eine Verlagerung, Steuerung oder Übertragung der Naturkräfte von einer Wirkung auf eine andere. Es war immer nur die geistvoll ausgedachte und zielstrebig ausgeführte „Übersetzung" der einen Wirkweise in eine andere. Mit dem Maß dieser Übersetzung innerhalb eines kunstvoll zusammengestellten Räderwerkes der Naturkräfte wuchsen ständig die Wirkung und die gewinnbringende Ausnutzung der Naturkräfte unter der meisternden Hand des Menschen. So war und blieb der Mensch der leitende und nutznießende Maschinenkönig der Natur. Oder in einem anderen Bilde: Alle Kraft der Natur war wie ein mächtiger, dauernd wachsender Strom, den der Mensch auf seine Mühlen lenkte und steuerte: sie wurde ihm zur dienstwilligen Arbeitskraft für gewaltige, dauernd sich steigernde Arbeitsleistungen. Der Mensch machte sich die Erde untertan.

Dieses Zeitalter menschlicher Schöpfungsherrschaft scheint nun abgeschlossen, überwunden und überholt. Sachkundige Geister ziehen schon einen Strich unter dieses Zeitalter und bezeichnen es mit einem zusammenfassenden Schlagwort als das „voruranische" Zeitalter des Menschen. Voruranisch deshalb, weil das einzige Element, der einzige von den bekannten Grundbestandteilen der materiellen Welt, das Uran-Atom, dem Menschen heute gleichsam den ersten Torspalt auftat zum Eindringen in das Geheimnis der Atomenergie. Wir stehen demnach heute im Übergang zum „uranischen" Zeitalter des Menschen, demgegenüber nach den bestehenden Aussichten der neuen Atomenergie die gesamte technische Vergangenheit der Menschheit sich ausnähme wie das Kindheitsalter technischer Primitivität des Menschen

schlechthin. Denn nun ist es ganz anders geworden! Nun wird der Mensch nicht mehr an den Ufern des wachsenden Kraftstromes der Naturkräfte stehen, um ihn auf seine Mühlen zu lenken, ihm das Gefälle zu geben; nein, nun taucht der Mensch gleichsam ein und unter in den Strom der Naturkräfte und bestimmt dessen Lauf, dessen Gefälle, dessen Stromstärke ganz von innen, vom inneren Aufbau der Kraft selber her! Nun ist er nicht mehr so sehr der außenstehende Maschinist der Naturkräfte, der sie in „Übersetzungen" zwingt, sondern nun begibt er sich selber in die innersten Kräftekammern der Natur und verwaltet ihre Ökonomie von innen her. Wohl ist es noch lange nicht so weit, aber das Tor ist aufgesprengt, der Einstieg ist gefunden.

Es ist durch eine geistige und erfinderische Entwicklung von fast dramatischer Art so weit gekommen. Mit der Entdeckung der Röntgenstrahlen im Jahre 1895 hat es begonnen, mit der Wahrnehmung der Radioaktivität durch Bequerel führte es zu der Atomtheorie Rutherfords, die den ersten Einblick gab in den innersten Kräfteaufbau der Materie, nach dem das Atom aus einem Kern und um ihn kreisenden Elektronen besteht. Schon taucht die berückende Ahnung auf von den unfaßbaren Kräften, die im kleinsten Teil der Materie schlummern. Über die Erkenntnisse eines Planck und Bohr schließlich führte der Entdeckerweg weiter in die kosmische Kräftewelt, die sich zwischen Neutronen und Positronen ausdehnt. Und nun stürmte der Machtwille des Menschen, getrieben von der Furie des Krieges, gegen die Bastion der Atomkräfte an, bis der Einbruch in den sogenannten Atomkern gelang. Es ist ein Einbruch in die letzten Ordnungen, in den Bestand und in das Grundgeheimnis aller Naturkraft; der Mensch „zertrümmert" das Atom. Nun ist es nicht mehr eine bloße Verlagerung der Naturkräfte, sondern die Schöpfung wird in ihren winzigsten Grundteilen aus der Bahn ihrer Ordnung geworfen. Dies geschieht zunächst sicher erst an einer kleinen, engen Einfallsstelle und unter unsäglichen Anstrengungen, Kosten und Massenaufwendungen — zwei Milliarden Dollar hat man für die wissenschaftliche, industrielle und militärische Gemeinschaftsarbeit an der Atombombe ausgegeben — aber daß dieser Einbruch überhaupt geschehen ist, zeigt den Vollzug einer ganz neuen, einer unerhörten Herrschaftsausübung des Menschen im Kosmos an.

Man möchte demgegenüber vielleicht einwenden, die Freilegung der Atomenergie sei im Grunde doch nichts anderes als die konsequente Weiterführung der Kraftentdeckung und Kraftmeisterung des Menschen in der Natur in gradueller Steigerung. Was der Mensch mit der Ausnützung der Schwerkraft begonnen, über die Entdeckung der Elektrizität und Radioaktivität fortgesetzt hat, das vollendet sich in technischer Konsequenz mit der Indienstnahme der Atomenergie. Dann wäre es also bildlich gesprochen so: Der Mensch dringt im Laufe der industriellen Entwicklung von einem ruhenden, festen Ufer her stufenweise tiefer ein in die Strömung der Naturkräfte, um den Hebel seines „Übersetzungsapparates" an immer wirksamerer,

intensiverer Stelle anzusetzen; mit der Indienstnahme der Atomenergie aber wäre er dann an der zentralen, wirksamsten Strömungsstelle angekommen; nun erst kann der industrielle Übersetzungsapparat in vollsten Touren laufen. Allein, dem ist nicht so. Gewiß, alle Naturkräfte, die der industrielle Mensch sich bis jetzt dienstbar machte, sind in gewissem Sinne frei zugängliche, frei strömende oder doch strömungswillige Kräfte, bis zur Elektrizität und Radioaktivität. Elektrizität ist nichts anderes als die Kraft strömungswilliger Elektronen, Radioaktivität aber ist die strömende Kraft der auf dem Naturwege zerfallenden Atome. Es ist also nichts anderes als die vom Schöpfer dienstwillig gebaute und geformte Hand der Naturkräfte, die der industrielle Mensch entdeckt und ergreift. Dabei kommt all diesen Erfindungen, Entdeckungen und Ergreifungen eine ständige Ambivalenz zu, d. h. sie können sich zum Segen oder zum Fluch des Menschen und der Menschheit auswirken, je nachdem der Mensch diese Hand braucht oder mißbraucht, sie zur Zerstörung oder zum Aufbau nützt.

Nun aber liegt es anders mit der neuen Atomenergie. Und darin liegt der Wesensunterschied auf dieser Stufe der Herrschaftsausübung des Menschen in der Natur. Diese neue Atomenergie ist nämlich zunächst und primär nicht frei zugänglich, nicht freiströmend, nicht dienstwillig und dienstbereit, sondern sie ist — wesensmäßig für den Bestand des Kosmos — beharrend. Sie ruht in den Bestandsgesetzen der Ordnung, des Aufbaues des Kosmos. Der Atomkern der ruhenden, nicht auf natürlichem Wege zerfallenden Elemente scheint sozusagen das beharrende Innenministerium des kosmischen Gleichgewichtes der Naturkräfte.

Indem der industrielle Mensch von heute nun einbricht in die natürliche Abgeschlossenheit dieser Kräfte, überschreitet er ohne Zweifel die Grenzen seiner bisherigen Herrschaftsgebiete in der Natur in einem neuen, entscheidenden Sinne.

Schon das erste Ergebnis des gewaltsamen, erzwungenen Einbruchs in den Bereich der Atomkraft scheint dies zu bestätigen. Aus dem ruhigen Strom der Naturkraft, den der Mensch lenkt und nützt, ist zunächst ein uferloser Sturzbach der Vernichtung geworden. Der Kosmos scheint in seinem Innersten aufgewühlt und zu einem furchterregenden Vulkan geworden zu sein. „Ein Pfund Uran, in seine Atome zertrümmert, setzt auf der Erde Sonnenlicht frei, das die Nacht zum Tag macht, das auf Kilometerstrecken alles schmilzt und verdunstet, was ihm in den Weg kommt, und das die Erde in Urgestein zurückverglüht.... Ja, es besteht die gute Aussicht, daß die weiteren Fortschritte der Atomphysik den Menschen in Kürze sogar befähigen werden, den ganzen Erdball in die Luft zu sprengen oder doch alles organische Leben auf ihm auszutilgen.“ So und ähnlich sprechen viele mahnende Stimmen zum Anbruch des neuen „uranischen“ Zeitalters. Es muß also wohl angenommen werden, daß der moderne, industrielle Mensch mit dem Einbruch in die Atomenergie über die einfache Lenkung und Steuerung

der dienstwilligen Naturkräfte hinaus den Weg zur Herrschaft über die Fundamente des kosmischen Bestandes beschritten hat.

Damit aber stehen vor diesem ersten Schritt des Menschen ins neue Gebiet der Naturkräfte ernste theologische und sittliche Fragen auf. Dieser Schritt hat neben den eigenständigen, naturwissenschaftlichen Aspekten auch noch tiefergehende allgemein menschliche. Was ist geschehen? Sind die von Gott dem Menschen in der Schöpfung gesetzten Schranken durchbrochen? Ist ein Vorgriff, ein frevelnder Eingriff in Gottes Schöpfungswerkstatt vollzogen? Sind die Wachen Gottes im Kosmos überschritten? Hat der Mensch ihnen die Eingangslosung zu diesem Machtbereich der Schöpfung abgelauscht oder ist er rechtmäßig in ihn eingelassen? Wenn ja, welches ist dann die rechtmäßige, von Gott dem Menschen überlassene Eingangslosung in dieses Geheimnis der Natur? Diese Fragen wühlen in uns, sie sind ein Anliegen aller menschlichen Geistesbewußtheit geworden; denn offenbar geht es hier um das Schicksal der Menschheit als solcher.

Zunächst hat es nicht gefehlt an Stimmen, die diesen Schritt des Menschen als in sich unrechtmäßig und unheilvoll bezeichnen. Nach ihnen wäre dieses Unterfangen als eine Art moderner Ursünde der menschlichen Überheblichkeit anzusehen. Man brauche nur ein wenig Instinkt für die Teleologie der Welt zu haben; für das, was in ihr sein oder aber nicht geschehen soll, um sich sagen zu müssen, daß Gott diese Entfesselung, einen derart vermessenen Vorstoß nicht gewollt habe. Denn er könne es schwerlich beabsichtigt haben, ja er könne es unmöglich billigen, daß die vorwitzige Kreatur ein Geheimnis von so fundamentaler, gefährdender Bedeutung für den Kosmos enthülle und machtlüstern ausnütze, daß sie damit an die grundlegende Ordnung der Welt rühre. Menschliche Schultern müßten sich als zu schwach erweisen, um eine derartige Verantwortung zu tragen. Gott könne also nicht dem Menschen die rechtsgültige Losung zum Eintritt in diesen Machtbereich geben. Die Wache Gottes steht dagegen. Treten wir der Frage behutsam und abwägend näher!

Wo steht im Gesamtkreis der Schöpfung sicher und vom menschlichen Gesamtbewußtsein als absolut erkannt die Wache Gottes? Ohne Zweifel an einer Stelle: vor dem Schöpfungsheiligtum des menschlichen Lebens, vor der menschlichen Persönlichkeit; in ihm liegt und bleibt das unbetretbare Souveränitätsgebiet Gottes: „Ich allein bin es, der tötet und lebendig macht" (Deut. 32, 29). Nur gleichsam in einem vereinzelten Sonderauftrag Gottes vermag der Mensch rechtmäßig diese Wache Gottes zu passieren und einen Eingriff zu tun in dieses Machtgebiet Gottes, so bei der Verhängung der Todesstrafe für einige wenige die Menschheit oder menschliche Gesellschaft selbst gefährdende Verbrechen, so im Falle der Notwehr, sei es der persönlichen oder der gemeinschaftlichen in einem gerechten Krieg. Schon aus dieser Andeutung erhellt, daß der „totale Krieg" oder die Sucht nach Mitteln zu seiner Führung nichts anderes ist als eine krampfhafte oder dämonische Massenaufpeitschung und Massenverschwörung gegen Gottes Wille

und Wesen in der Schöpfung, der ein sittlich hochstehender Mensch nicht folgen kann und darf. Wo aber steht sonst noch im Kosmos eine Wache Gottes in der gleichen Absolutheit? Nirgends mehr? Sicher nicht vor dem großen, weiten und unübersehbaren Kreis des untermenschlichen Lebens. Dieser Kreis steht dem Menschen und seiner Herrschermacht grundsätzlich offen, den Menschen, die nach einer Schöpfungsmeinung Gottes „herrschen sollen über die Fische im Meere und über die Vögel des Himmels, über das Vieh und über alle Tiere des Landes und über das Gewürm, das auf dem Erdboden kriecht!" (Gen. 1, 2). Unter welchem Titel also, unter welcher Losung betritt der Mensch rechtsgültig vor Gott diesen Machtbereich des untermenschlichen Lebens? Nur unter einem Titel, unter einer Losung, d. i. der Herrentitel, die Herrenlosung: „Mensch!" Wenn also eine Wache Gottes steht vor diesem Machtbereich der Schöpfung, dann ist es nur eine, der „Mensch", d. h. die von Gott gesetzte Menschenwürde, Menschengröße, der von Gott gestiftete Menschenadel. Alles, was der Mensch tut, experimentiert, pflanzt und pflegt, forscht und vernichtet auf diesem Gebiet im Namen der Menschenwürde, ist gerechtfertigt.

Wie sieht es nun aus vor den geheimnisvollen Toren der Weltkräfte, der kosmischen Kräfte? Wenn der Mensch auf seinem Wege durch die Schöpfung bis an diese Tore gelangt und an sie klopft, wer ruft das: „Qui vive?", wer gebietet das Halt? Ist es ein absolutes Verbot Gottes, ist es einer seiner ewig verschwiegenen hohen Engel mit einem gezückten Schwerte? Sind es die in diesen Kräften schlummernden Gefahren? Ja, es steht eine Wache Gottes vor diesen Toren! Aber es ist kein übermenschlicher Geist. Es ist auch kein Riesentotenschädel, von Gottes Hand gemalt, mit der Unterschrift: „Menschheit, Achtung! Schöpfungshochspannung!" Es steht anders. Auch noch auf diesen Toren steht die Schöpfungsdevise aus dem Buche der Weisheit 1, 13: „Er hat doch alles zum Sein geschaffen; heilbringend sind die Dinge der Welt, und verderbliches Gift ist nicht in ihnen." Es handelt sich gewiß um die Kräfte des Bestandes der Schöpfung, aber welchen Sinn hat dieser Bestand? Keinen andern als den des Menschen. Es steht eine Wache Gottes vor diesen Toren und siehe, es ist keine andere als „der Mensch", die von Gott gesetzte Menschenwürde, Menschengröße, der von Gott gestiftete Menschenadel! „Herr, unser Gott, was ist doch der Mensch; nur ein Weniges hast du ihn unter deine Engel gestellt, hast ihn mit Ehre und Würde gekrönt, du hast ihm die Herrschaft verliehen über deiner Hände Werk, ja alles ihm unter die Füße gelegt!" (Psalm 8, 5—7.) Diese geheimnisvollen Tore zu den kosmischen Kräften also passiert der Mensch rechtsgültig, heilbringend, unter keiner anderen Losung, unter keinem anderen Titel als unter seinem eigenen: „Mensch".

Aber es ist der Mensch in seinen tiefsten und umfassendsten Dimensionen, die in Gottes Wille und Geist gründen. Es ist nie und nimmer der autonome, willkürliche, machtlüsterne, der zynische, entseelte, der entpersönlichte und gesetzlose Mensch. Aus der geheimnisvollen Theonomie der kosmischen Kräfte

ergeht ein eindringlicher Appell an die Theonomie des Menschen. Feierlicher vielleicht standen sich Schöpfung und Mensch niemals gegenüber als in diesem Augenblick einer unwiderruflichen, ungeheuerlichen Schicksalssituation der heutigen Menschheit, an der Schwelle eines neuen, des „uranischen" Zeitalters. Dieser Augenblick umfaßt vor allem eine Berufung des Menschen zu ganz neuer, überwältigender Verantwortung. In der Verantwortung vollzieht der Mensch das Gesetz der letzten Versittlichung der Welt, d. h. Vorgänge, Ereignisse, Zustände, Handlungen des Menschen wie der außerseelischen Welt des Menschen werden durch einen einzigartigen Hoheitsakt des Menschen gleichsam unterfangen und in den Kreis der höchsten Wertung und Geltung gehoben. Wer Verantwortung für etwas übernimmt oder übernehmen muß, der hebt eben dasselbe aus dem rein sachlichen, apersonalen oder rein kausalen Zusammenhang heraus, identifiziert es vor dem Angesicht der Menschheit und Gottes mit seiner Person selbst, und tritt so vor die Schranken eines letzten Urteils der Menschheit und Gottes über Gut und Böse, über Recht und Unrecht. So versittlicht sich die Welt, eine Zeit, ein geschichtliches Geschehen und ein industrieller Vorgang. Und kein Mensch ist, der nicht seinen Anteil an dieser Versittlichung zu tragen hätte. Das ist Verantwortung. Hier nun verrät gerade die moderne industrielle Entwicklung einen tiefen, unheilvollen Riß. Die „industrielle Revolution", wie man die kulturelle, zivilisatorische Umschaltung des allgemeinen menschlichen Lebens auf das Gleis der Technik im 18. Jahrhundert nannte, ist geschehen ohne den entsprechenden intensiven Akt der Versittlichung. Wirtschaft und Moral halten von da an in der menschheitlichen Entwicklung nicht mehr den gleichen Schritt. Der Mensch begibt sich seines Hoheitsrechtes und Hoheitsaktes gegenüber dem „eigenständigen", kausalen Prozeß der technischen Weiterentwicklung, der mehr und mehr sittlich leerläuft. Damit aber kehrt sich eben dieser Prozeß gegen den eigentlichen Sinn, gegen das letzte Wohl, ja gegen den Bestand des Menschen und der Menschheit selber.

Mit diesem verhängnisvollen Defizit an tragender Verantwortung nun ist die menschliche Gesamtentwicklung in unseren Tagen an den Toren des neuen Zeitalters angekommen. Gebieterisch wie nie ruft hier die vorausgeeilte technische Entwicklung nach der zurückgebliebenen Nachhut „Mensch". Ihr Ruf aber verbindet sich mit dem noch viel eindringlicheren der neuentdeckten Kräftewelt zu einem letzten kategorischen Imperativ, der heißt: „Verantwortung". Die Welt will heute in ihren Grundkräften versittlicht werden, vom sittlichen Hoheitsakt des Menschen unterfangen und von ihm reguliert werden. Wenn die Menschheit einmal von den Säulen des Herkules träumte und dichtete: hier stehen sie, und sie wollen aufruhen auf der neuen Weltverantwortung des Menschen. Ob der Mensch aber bei seiner heutigen sittlichen Entleerung noch zu solchem Grade verantwortungsfähig ist? Das ist die bangste Frage dieser Tage. Muß man sie mit zynischem Pessimismus beantworten oder berechtigen noch einige, wenn auch schwache Potenzen zu einer positiven Diagnose?

Zunächst könnte man es als etwas erleichternd empfinden, daß die wilde, stürmische Dämonie des Krieges sich gerade noch vor der Schwelle des neuen Tores ausgetobt hat. Menschen, die im Rausch dieser Dämonie jedes klare sittliche Bewußtsein verloren hatten, hat eine geschichtswaltende Vorsehung in ihr Gericht geholt. Die höhere Potenz eines ins Positive gerichteten Sinnes der Menschheitsgeschichte hat sich darin geoffenbart, und wir haben das Recht und die Pflicht, diesen Sinn zu erkennen und zu bejahen. Aus dieser Erkenntnis aber müßte nun eine grundlegende Erneuerung des sittlichen Gesamtbewußtseins der Menschheit erwachsen. Die Ansätze dazu sind bis jetzt allerdings wenig versprechend. Der Ton, in dem von der neuen Schicksalssituation der Menschheit allenthalben gesprochen wird, trägt nur minimale sittliche Resonanz in sich. Immer noch liegt das Geheimnis der Atomenergie unter dem unheimlichen Siegel der Rüstungskammern einer Menschheit, deren tiefste, seelische Krankheit das Mißtrauen und die Eifersucht um den Machtthron der Welt ist. Immer noch hält dieser Mensch Ausschau nach den vernichtenden, nicht nach den spendenden Kräften der Welt. Was uns nottut, sind die wirksamen Mahner und Wecker der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen. Diese allerdings erstehen nur auf dem seelischen Boden eines tieferen Wissens um die sittlichen Kräfte im Menschen und auf Grund eines unbeirrbaren Glaubens an sie. Alle sittliche Kraft des Menschen ist elementare Lebenskraft. Sie kann wohl schwinden bis zu einem schwachen, glimmenden Docht und Funken, aber sie bleibt elementar und kann an eben diesem Funken wieder zu voller Wirkung entfacht werden. Der gebieterische Ruf der neuentdeckten kosmischen Kräfte nach dem sittlich verantwortlichen Menschen, der sich offenbarende positive Sinn der Menschheitsgeschichte, der unbeirrbare Glaube an die Elementarität des sittlichen Bewußtseins begründen eine positive Diagnose des agonalen Zustandes, in den die Welt geraten ist.

Sie wird noch erleichtert durch die neue unerhörte Sprache der Verheißung, die die Schöpfung an der Schwelle des neuen Zeitalters zum Menschen spricht, zum Menschen der vollen sittlichen Fähigkeit zur Weltverantwortung. Selbst noch aus den verrammelten Geheimkammern moderner Vernichtungsrüstung dringt diese lockende Sprache der Verheißung. Nimmt der Mensch die Aufbaukräfte des Kosmos wirklich in die heilige Hut seiner sittlichen Verantwortung, so wird die Schöpfung selbst mit diesen Kräften in menschheitsbeglückender Dienstwilligkeit sich der Hand des Menschen anvertrauen. Noch ist das ganze Land dieser Verheißungen nicht zu übersehen; aber seine Dimensionen und seine Reichtümer erscheinen von atemberaubender Größe. Es ist, als wollte die Schöpfung in der Enthüllung und Offenbarung ihrer kosmischen Kräfte zeigen, daß sie wahres Füllhorn ist, und Füllhorn in der Hand des Unendlichen. Der verzehrende Hunger, die wilde Gier und die kummervolle Frage nach sättigenden Energiequellen und dauernden Energievorräten für den Industrieapparat der Welt stehen mit einem Male vor der Unübersehbarkeit und Unerschöpflichkeit des kos-

mischen Kräftereichtums; denn die erste offensichtliche Tatsache ist, daß wir es in der Atomkraft mit einer Energiekonzentration zu tun haben, die millionenfach alles übersteigt, was wir bisher kannten. Neben den Vorräten der Kohle und des Erdöls tun sich auf die Speicherkammern von Energien, die reicher sind als aller Krafthunger unserer gegenwärtigen industriellen Anlagen. Das einzige Problem besteht nur noch darin, wie der industrielle Mensch der Gegenwart mit Hilfe des Notbrotes an Kraft in Kohle und Erdöl den vollen Anschluß gewinnt an jene letzten Energieauslösungen. Ist dieser Anschluß aber gewonnen, so wird die Begabung und Belehnung des Menschen mit dem Reichtum des Kosmos schlechthin vollziehbar sein. Die sozialen, wirtschaftlichen, zivilisatorischen und völkerverbindenden Möglichkeiten dieses Reichtums sind vorerst noch nicht zu übersehen. Wenn heute rußgeschwärzte Bergleute mehrere tausend Tonnen Kohle aus den finsteren Tiefen der Erde fördern, so gewinnen sie damit nur einen verschwindenden Bruchteil der Energiemenge, die an einem einzigen sonnigen Tag das Sonnenlicht über ihren dunklen Schächten auf einen Quadratkilometer unausgenützt verschwendet. Ist der Mensch aber einmal in die Schächte der Atomenergie eingestiegen, so kann der kosmische Reichtum über der Erde, den Gott scheinen läßt über Gerechte und Ungerechte, der Lohn seiner Arbeit und Schöpfungsherrschaft sein.

Neben der Verheißung eines neuen Reichtums steht über dem Tor des neuen Zeitalters die einer neuen Macht; es scheint aber die Macht zu sein, die Schranken von Raum und Zeit, in die der Mensch wesentlich gesetzt bleibt, doch auf ein Mindestmaß herabzudrücken. Im großen und ganzen reichte die Raumbeherrschung und Raumüberwindung des Menschen bis heute doch nur so weit, als seine elektrischen Drähte, seine Voltspannungen und die in seinen Verkehrsmitteln mitgeschleppten Benzinvorräte es zuließen. Erst mit der Radioaktivität hat der Mensch die raum- und zeitbeherrschenden Wege der Strahlungen beschritten. Ein Netz von Radio- und Lichtquellen hat seitdem die globalen Dimensionen unseres Planeten fast zu einer familiären Einheit der Verständigungsmöglichkeit zusammengeschmolzen. Warum soll nicht ein ebensolches Netz der Kraftstrahlen, der kosmischen Krafteinwirkung auf Grund der kosmischen Atomenergie möglich werden? In den Kraftvorgängen des Atoms, in denen ein Rutherford ein ganzes Weltall abgespiegelt sah, liegen ohne Zweifel neue Beherrschungsmöglichkeiten der Raum- und Zeitbedingtheit unseres Planeten eingeschlossen, die den Menschen erst den Weg über den Planeten und in die Weiten des Weltalls weisen.

Radioaktivität hat den modernen Menschen auch die tiefere Gebundenheit des Lebens an die anorganischen Kräfte erkennen lassen und damit auch die fördernde Beeinflußbarkeit des Lebens von dieser Seite her aufgedeckt. Mit der wirksamen Eröffnung der Atomenergie aber, mit der Verfügung über radioaktive Elemente in einem früher undenkbaren Ausmaße würden unsere Kenntnisse auf chemischem, biologischem, medizinischem und pharma-

zeutischem Gebiet weiter als je vorher entwickelt. Ein unübersehbares Feld positiver Möglichkeiten der Landwirtschaft, der Bodenbefruchtung, der Fortpflanzungsauslese, der Ernährung, der Bekämpfung von Krankheiten steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Beherrschung der Atomkräfte. Ist nicht in all dem erst eigentlich als letzter Zielpunkt aller kosmischen Kräfte sichtbar: der Mensch, sein Wohl und sein Aufstieg? Hat nicht eines Schöpfers Hand noch bis in die innersten Strukturlinien des Kosmos die Konturen des gottgemeinten Menschenbildes gezeichnet? Findet nicht der Mensch auf allen seinen Entdeckungswegen in die Schöpfung immer wieder sein eigenes Hoheitsbild, daß er es an sich wahrmache und vervollkommne? Das Hoheitsbild des mit allem Reichtum des Alls belehnten, aber auch in letzter Weltverantwortung stehenden Königs der Schöpfung? Je tiefer der Mensch mit Geist und Wille eindringt in die Schächte des Kosmos, desto offenbarer wird ihm auch, was er selber ist und sein soll, und desto unheimlicher enthüllt sich sein eigenes innerstes Geheimnis, das seiner Freiheit. Aufstieg oder Untergang, Leben oder Tod, Ordnung oder Chaos, Aufbau oder Vernichtung, es liegt nicht in den Kräften der Natur, nicht in einem sinnlosen, zwangsläufigen Schicksals- oder Zufallsausbruch, sondern am jeweiligen Griff des freien Menschen in die Schöpfung. Der lockenden, rufenden Stimmen der Natur und ihrer dienstwilligen Kräfte nach dem rechten, guten Griff des Menschen sind genug. Genug jedenfalls, um die dunklen, versucherischen Stimmen zum Mißbrauch, zum falschen, verbrecherischen Griff zum Schweigen zu bringen. Hinter all dieser Doppelstimmigkeit aber klingt der eine göttliche Entscheidungsruf an die menschliche Freiheit: „Siehe, ich lege in deine Hände Leben oder Tod, so wähle!“ Daß dieser Mensch in seiner sittlichen Würde, Größe, Verantwortlichkeit und Freiheit durch das Sprachrohr der Natur, auch durch fundamentale Bestandsgesetze und -kräfte des Kosmos vom Unendlichen her stets an- und aufgerufen sei, ist aller verheißungsvollen wie verhängnisvollen Menschheitssituationen letzter Sinn. Denn es steht keine Wache Gottes vor ihnen, es sei denn der theonome, gottgesetzte Mensch, der Ziel, Herr, Sinn und Krone aller Schöpfung und in allem der Beauftragte des Schöpfers ist.

Umschau

Zum Wiederaufbau unserer Kirchen

Durch den Krieg wurden unseren Kirchen unübersehbare Schäden zugefügt, Schäden, die sich zur Zeit noch nicht einmal rein zahlenmäßig angeben lassen. Wo Zahlen vorliegen, sind sie erschütternd genug. So wurden z. B. in München 57 Kirchen, katholische und evangelische, ganz oder teilweise zerstört; in Würzburg blieben von ungefähr 30 Kirchen und größeren Kapellen nur 5 noch für den gottesdienstlichen Gebrauch übrig. Hunderte von Kirchen in Stadt und Land müssen neu gebaut, tausende weitgehend ausgebessert werden.

Hier sollen nur einige grundsätzliche Hinweise für die Wiederherstellung gegeben werden. Es ist völlig ausgeschlossen, diese ungeheuren Verluste in einigen wenigen Jahren ersetzen zu wollen. Die allgemeine Wohnungsnot schreit in allererster Linie nach Abhilfe; Wirtschaft und Verkehr stellen beträchtliche Anforderungen; dabei fehlt es an Baumaterial bis herunter zum einfachen Werkzeug. Diese Dinge werden noch auf Jahre verknappt bleiben. Der Ausfall an Arbeitskräften und Arbeitskraft ist erschreckend. Qualitativ höchstwertige Handwerker, Architekten und Künstler — ich meine nicht die konjunkturmäßig auftretenden Wichtigtuer und Pfuscher — sind durch den Krieg dezimiert.

So müssen wir uns mit Geduld wappnen, so schwer es manchem fallen mag. Nach dem Dreißigjährigen Krieg hat es zwei bis drei Generationen gebraucht bis zu einer Neublüte kirchlicher Kunst, die in der ersten Generation überwiegend durch ausländische Kräfte vorbereitet wurde. Heute muß unsere Lage, künstlerisch gesehen, als noch viel schwieriger angesehen werden. Denn wir besitzen jetzt nicht mehr den unproblematischen Glauben an die Sieghaftigkeit eines neuen großen Zeitstiles, wie dies im Barock der Fall war. Wir stehen heute, etwa bei völlig ausgebrannten Kirchen des 17. und 18. Jahrhunderts, vor Aufgaben, wie sie bisher der Kunst und der neuzeitlichen Denkmalspflege, diesem Kind eines historischen Zeitalters, noch nie gestellt waren. Wir können einmal Gewesenes nicht mehr einfach nach kleinen Photographien imitieren, schon weil wir wissen, daß jede Stilimitation geistlos und unkünstlerisch ausfällt, ganz abgesehen davon, daß wir diese Fülle von Schnitzern, Stukkatoren, Freskomalern und Kunsthandwerkern, die für so gewaltige Anforderungen nötig wären, gar nicht mehr besitzen, erst recht zu schweigen von Geld und Zeit.

Uns bleibt augenblicklich nichts anderes übrig als die notdürftige Sicherung des noch Stehenden, also Notdach, in einzelnen besonders günstigen Fällen schon ein festes Dach, und wäre es in Eisenkonstruktion. Ist auch dies nicht möglich, dann deckt man wenigstens die Gewölbe mit Brettern oder selbst Planen ab, oder bestreicht die Oberfläche mit einer dünnen Zementschicht, um das Wasser abzuhalten. Dann sichert man Pfeiler, Wände und Giebel durch Stützen, Verspannungen und Abdecken. Fensteröffnungen müssen durch irgend welches Glas oder durch Verschalen verschlossen werden. Scharf abzulehnen ist bei alten, bedeutenden Monumentalbauten jegliches Ersatzmaterial, wie Eisenbeton oder gar der zur Zeit häufig propagierte Kunststein unter Verwendung des vorhandenen Schuttes. Es können sonst bald schwerste Zersetzungen des durch chemische Zutaten verunreinigten Materials eintreten. Bei alten Bauten muß jede Ergänzung möglichst in gleicher Technik und gleichem Material vorgenommen werden, wenn die künstlerische Wirkung nicht schwer beeinträchtigt werden soll. Deshalb können für solche Aufgaben nur kenntnisreiche leitende Fachleute und geschulte Arbeitskräfte herangezogen werden.

So wird man vorläufig manchen Wiederaufbau zurückstellen müssen. Nicht selten wird eine einfache Notkirche neben der Ruine genügen müssen, sei sie nun aus ehemaligen Militärbaracken oder aus Leichtbaustoffen errichtet. Die „Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst“ in München hat von Architekten Pläne für die einfachste, aber würdige Verwendung von solchen Baracken als Kirchen fertigen lassen. Man stoße sich nicht an solcher Primitivität. Es sind dies eben die Katakomben unserer Zeit, die erschütternd daran mahnen, daß wir aus Schuld und Not, aus Schutt und Armut erst wieder in die reinere Atmosphäre einer Basilika emporsteigen müssen. Es wird auch Fälle geben, wo sich ein Teil der alten, großen Kirchen zum Notbehelf umgestalten läßt, sei es ein Seitenschiff oder das Presbyterium oder das Langhaus.

Ob es in den ersten Jahren zu wirklichen

Neubauten kommen wird, halte ich für ausgeschlossen, höchstens vielleicht einmal zu einer kleiner Vorstadt- oder Landkirche in billigem Baustoff. Größere Stadtkirchen, wie wir sie in einer wirtschaftlich besseren Periode von 1924 bis 1933 errichten konnten, liegen außerhalb unserer heutigen wirtschaftlichen Möglichkeiten. Eine strenge Reglementierung des gesamten Bauwesens ist ohnedies ununmgänglich, wenn wir mit den geringen Möglichkeiten den riesenhaften Anforderungen gerecht werden wollen. So müssen auch die Kirchenbehörden für eine gerechte Einstufung der Dringlichkeit eines geforderten Neubaues oder eine Wiederherstellung Sorge tragen. Es kann sein, daß aus seelsorglichen Gründen ein gleichgültiger Bau in der überfüllten Bannmeile einer Stadt wichtiger erscheinen muß als ein geschichtlich bedeutsamer Monumentalbau in der entvölkerten Innenstadt.

Erst recht muß bei Erneuerung von Inneneinrichtungen zu Vorsicht und Überlegung gemahnt werden. Besser ein einfacher, schlichter Notbehelf bei Altarmensa, Bank und Beichtstuhl als angeblich stilechte Arbeiten von unzulänglichen Kräften und übelstem Ersatzmaterial. Auch im Mittelalter und Barock hat man sich Jahrzehnte zu einer würdigen Ausstattung des Gotteshauses Zeit gelassen. Eine Kirche braucht nicht unter dem ehrgeizigen Regime eines einzigen Pfarrherrn in allen Dingen wieder zu erstehen. Dazu kommt heute die allgemein schwierige Frage der Stilangleichung an eine wertvolle vorhandene Architektur. Ich habe schon oben darauf hingewiesen. Unser heutiges künstlerisches Zeitempfinden ist mit mittelalterlicher Architektur leichter zu einer inneren Harmonie zu vereinen. So wird man wohl manchmal bei Kirchen, deren mittelalterlicher Kern barockisiert wurde, besser auf diesen alten Bestand zurückgehen, um eine künstlerische Einheit mit der neuen Inneneinrichtung zu erreichen. Nur muß man für solche schwierigen Aufgaben unsere besten Kräfte heranziehen, ihnen aber auch Zeit zum Gestalten lassen und nicht unsinnig drängen, um augenblicklich noch greifbares Geld verwenden zu können. Aber auch in einfachsten Notkirchen wird man ein einzelnes, besonders eindrucksvolles religiöses Kunstwerk anbringen können, sei es ein großes Kruzifix, ein Wandbild oder ein schönes Antependium. Man wird es später in den endgültigen Bau übertragen können.

Eines dürfen wir nicht vergessen, wenn wir nicht nur Einzelheiten, sondern die Gesamtaufgabe sehen: Gut ein Jahrzehnt wurde unseren christlichen Künstlern an ihrer eigenen Entwicklung wie an der Bildung eines neuen, geklärten Zeitstiles geraubt. Die nationalsozialistischen Gewalthaber haben mit ihren künstlerischen Banalitäten und ihrer Geistlosigkeit die ganze deutsche Kunstentwicklung zum Versacken gebracht. So stehen wir trotz unserer wirtschaftlichen und politischen Not vor einer schicksalhaften Kunstepoche. Wird es gelingen, innerhalb der allgemeinen deutschen Kunstentwicklung auch der religiös-kirchlichen Kunst, deren Möglichkeit man zwölf Jahre lang bewußt verneint hat, eine neue Zukunft zu sichern? Die Lösung dieser gewaltigen und ungemein schweren Zeitaufgabe liegt nicht nur bei den Künstlern, sondern erst recht — wie in allen großen Kulturperioden unserer Geschichte — an der Großzügigkeit, dem Verantwortungsbewußtsein und der Selbstzucht der Auftraggeber. Die Zukunft wird einmal feststellen, ob wir trotz unseres politischen Zusammenbruchs ein Kulturvolk geblieben sind.

Georg Lill.

Kontemplation

„Magnae vires et cursus celerrimus, sed praeter viam!“ [1] Ist dieses Wort des heiligen Augustinus nicht wie für uns geschrieben? Gewaltiger Kraftaufwand, atemraubendes Tempo, aber — eine Fahrt neben dem Weg!

Hinter uns liegen Jahre gewaltiger Anstrengungen und Leistungen, fieberhafter Unruhe und Hetze. Wir konnten und sollten nicht zur Besinnung kommen, nicht denken und prüfen, mußten immer nur in Bewegung bleiben. Wir waren ständig unterwegs, stets beansprucht, unter Druck und Aufsicht. Dann kam dazu der Krieg mit seiner Überspannung der Nerven, mit den ungeheuerlichen seelischen Belastungen. Von den unfaßlichen Ereignissen der letzten, schwersten und dunkelsten Monate sind wir überhaupt noch nicht zu uns selbst gekommen, aus dem Krachen und Bersten, der Betäubung und Wirrnis der dunklen Nächte noch nicht recht erwacht. Die ersten Regungen des geistigen Lebens sind unruhige, zuckende Bewegungen, hilflose Überreiztheit.

Die fieberhafte Unruhe, mit der alle an das Wegräumen des Schuttes und an Wiederaufbau denken, ist zu verstehen; auch das ungeduldige Rütteln und Drängen an Schran-

[1] Augustinus, In Ps. 31.

ken, die augenblicklich nun einmal nicht zu umgehen sind. Aber ob nicht noch viel von ungebändigtem Draufgängertum des nunmehr zusammengebrochenen Systems in uns steckt? Wir fühlen uns bedrängt von Wirrwarr, Unsicherheit und Enge, worin das Ganze nicht zu überschauen ist. Diese Zeichen und Leiden des Zerfalles sind gewiß das Ergebnis einer so gründlich falsch betriebenen Erziehung des Volkes und Auswirkung des verlorenen Krieges. Aber die Ursachen der Zerrüttung liegen tiefer.

Wirrwarr der Seelen, Unrast des Geistes, Aushöhlung und innerer Zusammenbruch des Menschen waren vorausgegangen. Sie waren Ursache für den Sturm der revolutionären Ideen, für den Zusammenbruch des moralischen und dann auch des politischen Lebens, nicht ihre Folgen. Die „Partei" fand bei ihrem Beginn ein haltloses, äußerliches, politisch ungeschultes, religiös abgesunkenes und erstarrtes oder auch erstorbenes Volk vor, das zudem seit Jahrzehnten schon durch das Vorwärtsdrängen der aufstrebenden Industrie und Wirtschaft und durch die Zerrissenheit der Parteikämpfe übermüdet war und mehr und mehr kraftlos zerflatterte. Wir stehen hier nur am Ende einer Entwicklung, die durch Trennung von Religion und Leben und damit durch Entleerung des Lebens und Verwirrung aller Beziehungen in der Zeit des Humanismus und der Reformation eingesetzt hatte. Nur unter diesen Voraussetzungen war die Vergewaltigung der Volksseele durch die vergangene Parteiherrschaft möglich. Nur ein haltloses Volk ohne innerliches Eigenleben konnte so schwach gegen den ungesunden Krampf reagieren und sich großenteils willenlos hypnotisieren lassen. Wenn es in dieser entscheidenden Wendezeit, in diesem ersten zitternden Emporrecken aus dem Abgrund nicht gelingt, die seelische Leere auszufüllen und das Volk aus dem Taumel der wirren Hast und der jagenden Hetze herauszureißen, ist zu fürchten, daß Mangel an Besinnung und Tiefe uns noch hoffnungsloser in die Abgründe der Verirrung und Zerrissenheit hinabdrängen.

Selbst in den Kreisen eben jener „Bewegung", die das gesamte Volk gar nicht total genug in die Hetze einer pausenlosen Beanspruchung einzuspannen wußte, sah man in lichten Augenblicken doch recht gut die Gefahr, die in äußerlichem Dynamismus und seelenloser Betriebsamkeit liegt. Im November 1938 erließ ein Alfred Rosenberg an die Schulungsleiter die Weisung, nach dem erfolgreichen politischen Kampf jetzt weltanschaulich um jeden einzelnen zu ringen. „Um diese inneren Auseinandersetzungen wirklich zu ermöglichen, müssen wir aber wieder in unsere Schulung einführen, was immer die tragende Atmosphäre entscheidender Wendungen und oft der Erfolg großer Erziehungssysteme gewesen ist: die Einsamkeit!"[2] „Eine Persönlichkeit wächst immer durch entscheidende, aus ihrem Inneren stammende Gedanken und Werke und Taten heraus."[3] Er erwartet das Auftreten großer geistiger Potenzen der Nation und das Geschenk schöpferischer Köpfe von der Möglichkeit einsamer Zurückgezogenheit bei allen länger dauernden Erziehungsprozessen. Auf der Gau- und Kreisleitertagung in Nürnberg 1938 stellte Rudolf Heß das „Gebot der stillen Stunde" auf. Wenn der Tag nur 23 Stunden hätte, müßte man sich ja auch damit begnügen[4]. An die Träger der Bewegung wurde die Forderung gerichtet, man müsse „Zeit haben" können. „Es heißt sich am Wert des Menschen versündigen, wenn man mit dem allgemach lächerlichen ‚Ich habe keine Zeit' sein Leben, seine Arbeit, seine Kraft verpfuscht."[5] Im Kampf gegen den unheilvollen Strudel des Hastens und des Betriebs solle man die Stunde der stillen Einkehr suchen, „die jeden überkommt, der der Natur nahesteht, wenn zwischen Tag und Abend, zwischen Licht und Dämmerung sich eine geheimnisumwitterte, fast sagenhafte Stimmung über das Land breitet."[6]

Ist es nicht vielsagend, daß auch hier, wie es in so vielen andern Dingen geschah, zurückgegriffen wurde auf alte Erziehungsweisheit der Kirche, auf die Übung der stillen Betrachtungsstunde „zwischen Licht und Dämmerung", auf die Liebe zur Einsamkeit, auf die das schöpferische Tun befruchtende Stille im Sinnen und Beten? Daß man sich wieder, wie es an der genannten Stelle in der amtlichen Schulungszeitschrift geschah, der wirklich Großen unserer Geschichte erinnerte, von denen jeder sich die Stunde der Stille gönnte und jeder nach seiner Art den inneren Ausgleich, die kraftsammelnde innere Ruhe suchte?

Das muß dem heutigen Menschen gesagt werden, denn er hat es ganz verlernt, in sich zu leben. Er weiß mit sich selbst und seiner inneren Welt nichts anzufangen, ja er hat

---

[2] Der Hoheitsträger, Folge XI/1938, S. 5.
[3] Ebd.
[4] Der Hoheitsträger, Folge VI/1939, S. 8.
[5] Ebd. S. 9.
[6] Ebd. S. 8.

gar keine Welt mehr in sich, sein ganzes Leben spielt sich außerhalb seiner selbst ab. Wir sind tatsächlich so weit gekommen, daß Worte wie Innerlichkeit, Besinnlichkeit, Kontemplation, geistlicher Selbstbesitz wie Lehnworte aus Schriften alter Mystiker erscheinen, daß der heutige Mensch hilflos ist und in Verzweiflung gerät, wenn die Verhältnisse ihn zwingen, an sich selbst genug zu haben und sich eine eigene innere Welt aufzubauen. Seit der Loslösung der Religion vom Leben und der Verdrängung der Kirche aus dem öffentlichen Leben ist das Religiöse verkümmert und die Religion, wie die Schöpfer des neuen Menschenbildes es wollten, zur Privat-, das heißt zur Nebensache geworden. Damit ist die Seele aus ihrer Stille an die Öffentlichkeit gezerrt und verarmt, die Tiefe und Sicherheit ging verloren, und dafür ist die Angst und Not über den Menschen gekommen, die Hast und Ruhelosigkeit, die Oberflächlichkeit und Wirrnis, unter denen wir so schwer zu leiden haben. „Der Mensch ist hineingestellt zwischen die Dinge dieser Erde und die geistlichen Güter, in denen seine bleibende Seligkeit besteht. Je mehr er den einen anhängt, um so mehr entfernt er sich von den andern und umgekehrt.“ [7] Früher lebten die Menschen besinnlicher und schafften aus sich heraus, aus innerem Leben und aus innerlich gesammelter Kraft. Das war die christgläubige Seelenhaltung, die das Reich Gottes in sich trägt und den Menschen zum inneren Reichtum und zum Selbstbesitz führt. Im inneren Eigenleben, im geistigen Durchdringen der Dinge und Ereignisse, im geistlichen Schauen der wesenhaften Werte und Zusammenhänge ruhen die wahre Würde des Menschen und seine eigentliche Kraft. Die wichtigsten Stunden in unserem Leben sind nicht die lautesten, sondern die stillsten. Die bedeutendsten Menschen sind, nach einem allerdings überspitzten Wort Nietzsches, nicht die Wirkenden, sondern die Schweigenden.

Aus diesem Leben nach innen gingen die großen Schöpfungen nach außen hervor, erwuchsen die geschlossenen Persönlichkeiten, die, tief verwurzelt in der geistlichen Welt, in schlichter Alltäglichkeit unbeirrbar ihren eigenen Weg gingen oder im wissenden sicheren Selbstbesitz Führer und Gestalter ihrer Umwelt wurden.

Gregor der Große, der selbst so stark auf die Gestaltung der abendländischen Kultur einwirkte, charakterisiert mit den Worten: „Er lebte mit sich selbst (secum vivebat)“, die große Seele des heiligen Benedikt, der in der Einsamkeit von Subiaco den Grund zu jener Regel gelegt hat, die einer der mächtigsten Faktoren im Werden der christlichen abendländischen Welt geworden ist. Ein heiliger Bernhard verstand es, auf seinen apostolischen Reisen, an den Brennpunkten des europäischen Lebens und Ringens, in der Auseinandersetzung des Abendlandes mit dem Orient nachhaltigsten Einfluß auszuüben, weil er es vermochte, auch mitten in dem Drängen der Arbeit und Verantwortung innerlich zu leben, überall allein zu sein, weil er überall die Einsamkeit des Herzens bewahrte, „solitudinem cordis secum ferens ubique solus erat“ [8]. Seine Einsamkeit war jedoch kein Versunkensein in sich selbst, seine umfassende Tätigkeit nach außen kein Aufgehen im Äußeren, vielmehr einten sich nach seinem Biographen Beschauung und Tätigkeit in einer Weise, daß er in der Hingabe an äußeres Wirken doch ganz versunken schien in die Gegenwart Gottes. In seinem Buch über die Besinnlichkeit schreibt der Heilige an den späteren Papst Eugen III.: „Wenn Ihr der ganzen Welt gehört, so gehört doch Euch selbst. Und wenn die ganze Welt kommt, an Eurem Brunnen zu trinken, so versagt doch Euch selbst nicht, auch daraus zu trinken. Oder solltet Ihr selber durstig bleiben? Achtet vor allem immer auf Euch selbst. Es ist nutzlos, Euch anderen Sorgen hinzugeben, wenn Ihr Euch selbst vernachlässigt.“ [9] Der große Leitgedanke des heiligen Ignatius von Loyola war das „Gott in allem finden“, nicht nur in den großen Entscheidungen, sondern auch in den einzelnen und kleinen Dingen des Lebens. Dieser Wegbereiter der Neuzeit hat die große Kraft und Klarheit seines Wirkens gefunden in der Schau des dreifaltigen Gottes in allen Dingen. Er sah tiefer, durch die Hülle hindurch, ihr innerstes Geheimnis, den allgegenwärtigen Gott, den eigentlich Seienden und den eigentlichen Wirker alles Geschehens. „Erat contemplativus in actionibus“, kontemplativ im Wirken, so schildert ihn einer seiner engsten Mitarbeiter, P. Nadal. „Diese Gnade und dieses Licht seiner Seele verriet sich im Leuchten seines Angesichtes und in der weihevollen Art und

[7] S. th. I. II, q. 108, a. 4.

[8] Godeh., Vita S. Bern. 1. c. 5.

[9] S. Bern. I. II, De consid. c. 3.

[10] Ep. Nadal IV, 651.

Sicherheit seines Handelns."[10] Er fand Gott in allem, in den Geschäften wie in der Unterhaltung."[11] Die innerliche kontemplative Sammlung in Gott bezeichnete er als „die Seele aller unserer Arbeit"[12]. Den Obern seines Ordens macht er es zur Pflicht, täglich außer der Betrachtungsstunde am Morgen und dem Wandel in Gottes Gegenwart über Tag auch noch eine halbe Stunde täglich dem Nachdenken und Planen und Überprüfen ihrer Amtsverwaltung zu widmen[13].

Diese großen Männer mit ihrer tiefgreifenden und nachhaltigen Wirksamkeit sahen die Quelle aller Schaffenskraft in der Kontemplation. „Zur Anschauung seines Schöpfers (ad contemplandum) ist der Mensch geschaffen, damit er ihn stets suche und in der Festigkeit seiner Liebe verharre."[14] Das kontemplative Leben ist nach dem heiligen Thomas von Aquin ohne Zweifel an sich besser und verdienstlicher als das nur tätige und ist diesem vorzuziehen. Aber noch besser ist es, aus der reichen Fülle des kontemplativen Lebens heraus die Umwelt tätig zu befruchten und ihr von dem Reichtum der geistlichen Welt mitzuteilen. So kann es sein, daß ein kontemplativer Mensch segensreicher wirkt, wenn er dabei auch äußerlich tätig ist. „Daher kann es kein ordentliches und normales Streben nach Lebensvollendung geben, das nicht in einem bestimmten Maß sowohl an der Tätigkeit als auch an der Kontemplation teilnimmt."[15] „Die Vereinigung des tätigen Lebens mit dem kontemplativen stellt die Hauptaufgabe des Christentums dar."[16] Erst die Wende nach innen gibt dem Menschen Reichtum, Weite und Sicherheit und seinem Werke Kraft und Fruchtbarkeit. Wir müssen wieder eine tiefe Überzeugung vom Wert des innerlichen Lebens, vom Wert des Denkens vor dem Tun, des Betens vor dem Wissen und Wirken, des Schaffens von innen her bekommen. Wir Heutige verstehen vielleicht wieder besser, wie der spanische Staatsmann und Philosoph Donoso Cortés aus reifer Erfahrung und Beobachtung sagen konnte: Beter tun für die Welt mehr als Kämpfer!

Otto Pies S. J.

[11] Mon. Ign. IV, 472.
[12] Epit. Inst. S.J. Nr. 181.
[13] Ebd. Nr. 765.
[14] S. Greg. Magn., Mor. I. VIII, c. 12.
[15] Suarez, De relig. tract. C I, c. 5, n. 5.
[16] S. th. III, q. 67, a. 2. ad 1.

Der Turm von Babel

Die Geschichte vom Turmbau zu Babel gehört zu jenen biblischen Erzählungen, die den Menschengeist nie völlig zur Ruhe kommen lassen. Grund dafür ist nicht so sehr das Dämmerlicht der Frühzeit, das den Bericht reizvoll umwittert, nein, der Mensch spürt, daß in dieser Geschichte ein Sinn verborgen liegt, der im geheimen Bezug zum Menschheitsleben aller Zeiten steht. Man hat viel daran herumgedeutet und ist dabei auch auf manche Fehldeutung verfallen, so wenn man vom „Neid der Götter" auf die Kulturleistungen der Menschheit als dem Kern der Erzählung sprach oder wenn man annahm, daß nach Auffassung der Bibel das Kulturschaffen an sich schon gottwidrig sei. Beides hat in dem kurzen Bericht keine Stütze; was er sagen will, ist etwas ganz anderes.

Noch in den letzten Jahren des „Dritten Reiches" haben sich von katholischer Seite zwei Deutungen um den Sinn des 11. Kapitels der Genesis bemüht, wobei es mindestens bei der ersten sehr deutlich war, daß sie durch alle Erklärung hindurch ein ernstes Wort zu jenem babylonischen Turmbau sprechen wollte, den wir zwölf harte Jahre lang auf deutschem Boden selbst miterlebten (die Verständigung mittels biblischer, kirchen- oder profangeschichtlicher „Chiffren" war ja während all dieser Jahre die einzige Möglichkeit, die — sehr zum Verdruß jener braunen Aufpasser, die gescheit und gebildet genug waren, etwas zu merken — aus Mangel an festen Handhaben nicht völlig unterbunden werden konnte und die sich darum bei denen, die Geist und Wissen genug besaßen, zu oft virtuoser Meisterschaft entwickelte). Sie stammt von Joseph Bernhart[1], während die andere in dem schönen Erstlingswerk des jungen, frühvollendeten Alttestamentlers Gustav Closen „Wege in die Heilige Schrift" (Regensburg 1939, S. 30—34) zu lesen steht.

Bernhart wird sofort sehr zeitnahe, wenn er das Wort der Plänemacher zu Babylon: „Wohlan! Wir bauen uns eine Stadt und einen Turm — sein Haupt bis an den Himmel — und machen uns einen Namen, daß wir nicht über die ganze Erde hin zerfahren!" also umschreibt: Man braucht nur

[1] „Der babylonische Turm", abgedruckt in „Vom Mysterium der Geschichte", Alsatia-verlag, S. 19—24.

gigantisch zu wollen, um gigantisch Geschichte zu machen, über die sich die Nachwelt erstaunen wird. Wer hörte hier nicht schon den Tonfall, ja fast die Ausdrucksweise jener heraus, die ihren Lebensinhalt darin sahen, die arbeitenden Massen zu solchem Turmbau aufzupeitschen? Im übrigen vertritt Bernhart die Auffassung, daß die Turmbauer zu Babel nicht die Absicht gehabt hätten, den Himmelsherrn feindselig zu belästigen. Das Weltreich, das sie erstreben, „läßt Gott aus dem Spiele, steht fremd, mit dem Rücken gegen ihn. Er wird nicht geleugnet, nicht bekämpft, ja sein Dasein wird eher bestätigt, indem man sich gegen ihn absichert durch die volle Selbsthilfe aus menschlicher und natürlicher Kraft." Sie wollen „ein starker Haufen sein, ein Haufen zwar, aber doch stark." Daher denn auch die Angst vor dem Zerfall der „einerlei Rede", mit dem auch das „babylonische Kollektivum" zerspringen müßte. Gerade darum aber auch das Eingreifen Gottes, der Freiheit und Mannigfaltigkeit der Völker will und darum — durch einen Zersetzungsvorgang in dem überzüchteten Kollektivum selbst — die Aufspaltung in Völker „verschiedener Zunge" herbeiführt. „Babels technisch inszeniertes Einheitswerk fällt auseinander — zur Ehre Gottes und zum Heile der Menschen."

In der Grundauffassung gleich, unterscheidet sich die Deutung Closens von der hier gegebenen doch in einigen wichtigen Einzelheiten, die uns wohlbegründet erscheinen. Closen untersucht zunächst den Ort des Berichtes, genau an dem Wendepunkt vom Universalismus der Genesis in den ersten zehn Kapiteln zu ihrem heilsgeschichtlichen Partikularismus vom 12. Kapitel an. Dabei gelangt er zu dem Ergebnis, daß es sich bei dem ausgesprochen neolithischen Charakter der Schilderung nicht mehr um den ersten, in das Altertum der Menschheit fallenden Abschnitt des heiligen Buches, sondern um „ein Ereignis aus der Frühgeschichte der Semiten" handelt, wo die Menschheit als Ganzes also schon sicher ihre verschiedenen Sprachen hatte. Dann geht es aber auch bei der sog. Sprachverwirrung, in der oftmals die Hauptsache der Erzählung gesehen wird, nicht, wenigstens nicht in erster Linie um eine Sprache im landläufigen linguistischen Sinn, sondern um etwas anderes. „Die Leute eines Mundes machen", das hieß (nach Closens gut belegter Deutung) im altorientalischen Sprachgebrauch: eine politische, kulturelle, wirtschaftliche, religiöse Einheit begründen, festigen und fördern. Wer denkt da nicht an gewisse Erscheinungen und Vorgänge im „Dritten Reich" — Gleichschaltung, Befehlsausgabe, „Sprachregelung" für die Presse und ähnliche Dinge, die diese „Einheit der Sprache" durch ganz Deutschland, ja durch ganz Europa sicherstellen sollten? So bedeutet denn auch der Ausdruck „Die Sprache des Landes wurde uneins" nichts anderes, als daß die politisch-kulturelle Einheit des Landes auseinanderbrach.

Außerdem war der geplante Turm nach Closens Ausführungen ein ausgesprochen religiöser Bau, wie ähnliche Tempelbauten im Euphratgebiet beweisen, und seine Erbauer huldigten heidnischen Göttern. Sie wollten — das ist der Sinn des Ganzen — „eine rein irdische, den heidnischen Götzen ergebene, dem einen und wahren Gott fremde und feindliche Großmacht dieser Welt schaffen", deren Mittelpunkt und Sinnbild eben der riesige Tempelturm darstellen sollte. Das meinten sie, wenn sie sich „einen Namen machen wollten". Und deshalb greift Gott ein. Nicht, weil er nicht will, daß der Mensch einen großen Namen habe — im nächsten Kapitel schon gibt er selbst Abraham die Verheißung: „Ich will deinen Namen groß machen." Aber der Name, der den Menschen wahrhaft groß macht, kommt einzig von Gott und nicht von den Menschen, wie es Jahrtausende später der Römerbrief in unvergänglichen Sätzen darlegen wird. Und so zeigt die Genesis in zwei der frühesten, unmittelbar aufeinanderfolgenden Stücken, wie Gott den Menschen haben, und wie er ihn nicht haben will — zur Lehre für alle kommenden Geschlechter.

Noch zeitnäher als diese beiden Deutungen aus unseren Tagen zeigt sich merkwürdigerweise ein Kommentar ganz anderer Art. Er ist nun schon Jahrhunderte alt und spricht dennoch, als hätte er die letztvergangenen Jahre aus nächster Nähe miterlebt. Wir meinen den Sagenkreis, der sich bereits in altjüdischer Zeit um den Bericht vom Turmbau zu Babel rankte und dessen knappe Angaben mit packenden Zutaten der Volksphantasie erweitert[2].

Nach einer Einleitung, die sich bis zum

[2] Deutsch übersetzt in dem Bändchen „Abraham, Isaak und Jakob", Auswahl aus den Sagen der Juden, herausgegeben von M. J. bin Gorion, Frankfurt a. M. 1917, S. 11—14.

Beginn des Tempelturmbaues mit dem biblischen Bericht im großen ganzen deckt, heißt es da: „Und währenddem sie bauten, stifteten sie Aufruhr wider den Herrn, und.. sie teilten sich in drei Teile. Der eine Teil sprach: Wir wollen in den Himmel steigen und mit dem da oben Krieg führen. Der andere sprach: Wir wollen in den Himmel steigen und dorthin unseren eigenen (!) Gott bringen, daß wir ihm dienen. Die dritten sprachen: Wir wollen in den Himmel steigen und ihn mit Bogen und Spießen stürmen." Haben wir es nicht miterlebt, das Konzert derer, die — jeder in seiner Art — den Himmel mit stürmender Hand zu nehmen (oder dem Volke wegzunehmen) gedachten? Und so bauen sie am Turm, und der wird so hoch, daß es zuletzt ein ganzes Jahr braucht, bis ein Ziegel von unten den Maurer oben erreicht. „Fiel dann ein Ziegel aus der Hand und ging entzwei, so weinten sie sehr, fiel aber ein Mensch hinunter und war tot, so blickte sich keiner nach ihm um." Haben wir nicht auch das erlebt, in den Jahren einer fieberhaften Aufrüstungstätigkeit und danach im Kriege, daß jeder andere Rohstoff wichtiger und wertvoller erschien als „das Menschenmaterial", dem man, wenn schadhaft und verbraucht, keine Träne nachzuweinen hatte?

„Währenddem sie aber bauten, schossen sie mit Pfeilen gen Himmel; da fielen die Pfeile blutgefärbt auf sie hernieder. Da sie das sahen, sprach einer zum andern: Nun haben wir alles, was da oben ist, getötet." Auch das haben wir miterlebt. Denn Gott schwieg und ließ die Menschen reden. „Aber dieses war vom Herrn nur angestellt worden, um sie zu verwirren und sie hernach zu vernichten von dem Angesicht der Erde." Ein leider damals vielvergessenes Wort aus dem Schatze deutscher Spruchweisheit: „Wenn Gott einen strafen will, dann macht er ihm entweder beide Augen zu oder alle Türen auf." Und so fuhren sie fort, an dem Turm zu bauen, „bis daß viele Tage und Jahre vergangen waren." Es ist noch immer so: Gottes Mühlen mahlen langsam. Uns kurzlebigen, ungeduldigen Menschen meist zu langsam; aber sie mahlen dafür um so sicherer — und um so schärfer, wenn die von Gott gesetzte Wartezeit nutzlos verstrichen ist.

„Aber Gott sah alles, was sie taten, und wußte von ihrem bösen Vorhaben. Er sah die Stadt, die sie bauten, und auch den Turm darinnen." Und dann kam der Tag, an dem er „hinabstieg" und an den Turmbauern das tat, was die Genesis — freilich in sehr dunklen, im Grunde unanschaulichen Worten — erzählt. Es kam die große Verwirrung. „Von diesem Tage an ward einem jeden die Sprache seines Nächsten fremd, und sie verstanden es nicht mehr, in einer Zunge zu reden. Sagte da einer zum andern: Reiche mir einen Stein zum Bauen — so gab der ihm Lehm. Sprach er wiederum: Reiche mir Lehm — so gab der ihm einen Stein. Bekam nun der Maurer den Lehm oder den Stein, nach dem er nicht verlangte, so warf er ihn zurück auf den, der ihn brachte, und tötete ihn. Und dies währte viele Tage, und es kamen viele dadurch um." Ist nicht auch dies ein tiefsinniges Bild von Deutschland, ja von ganz Europa, seitdem es auf eigene Faust an seinem „Turm von Babel" baut? Und war nicht dies das Schicksal und das Leid unserer Tage: daß keiner mehr den andern verstand und verstehen wollte, weil die große, selbstverschuldete Sprachverwirrung jede Verständigung vom einen zum andern unmöglich machte? „Und dies währte viele Tage, und es kamen viele dadurch um..." Zeuge dessen sind die unabsehbar weiten Gräberfelder, die — kaum ein Menschenalter nach dem ersten Weltkrieg — den Boden Europas von neuem bedecken und, wenn nicht bald Abhilfe gelingt, in noch viel weiterem Ausmaß bedecken werden.

Dann schildert die Sage das Gericht Gottes an den schuldig gewordenen Menschen. „Der Herr aber schlug die dreierlei Missetäter und strafte sie gemäß ihren Taten und Gesinnungen. Die gesprochen hatten: Wir wollen in den Himmel steigen und dort unserem eigenen Gott dienen — die wurden in Affen und Elefanten verwandelt." Anstand und Höflichkeit verbieten, hier irgendwelche Vergleiche zu ziehen, auch wenn die Versuchung dazu noch so nahe liegt. „Die aber gesprochen hatten: Wir wollen den Himmel mit Pfeilen beschießen — die fielen, einer von der Hand des andern." Daß sie nicht nur von der Hand des andern, sondern von eigener Hand gerichtet in den Tod sinken könnten, war dem alten Bericht wohl noch unfaßbar — mittlerweile haben wir auch das erlebt. „Die Dritten, die in den Himmel steigen und mit Gott streiten wollten, zerstreute der Herr über die ganze Erde. Die übrigen aber, als sie das Übel erkannten, das über sie gekommen war, ließen von dem Bau ab und zerstreuten sich gleich-

falls in alle Länder." Das war das Ende des Turmbaus und der Turmbauer, ein Schicksal, das in dem heutigen Flüchtlingselend von Millionen Menschen seine unsäglich leidvolle Entsprechung findet.

Und das Schicksal des Turmes? Auch an ihm vollzieht sich ein Gericht. „Und die Erde tat ihr Maul auf und verschlang ein Drittel von dem Turm, den die Menschen gebaut hatten." Wir sind versucht zu sagen: das Ergebnis des Erdkampfes einer ganzen Welt gegen eine furchtbare, gottwidrige Macht der Erde. „Alsdann kam Feuer vom Himmel und fraß von oben ein zweites Drittel auf." Auch das haben wir erlebt: daß unsere Städte aufgefressen wurden von einem „Feuer vom Himmel", gegen das die schwersten Gewitter der Natur wie ein sanftmütiges Mahnwort Gottes erscheinen. „Und nur ein letzter Teil ist bis auf den heutigen Tag geblieben; der sieht aus, als hinge er in der Luft (!), und sein Schatten ist einen Weg von drei Tagereisen lang..." Noch im Schatten des kümmerlichen Restes groß — und dennoch traurige Ruine: das ist das Ende des Riesenturmes. Wer fühlt hier nicht das Wehen der Geschichte, nein, d i e Wehen der Geschichte unserer Tage?

Und doch ist das nicht das letzte Wort in dieser unserer Sache, wie es auch nicht der allerletzte Sinn dessen war, was Gott an und in Babel tat. Was Babel widerfährt — so ähnlich schließt J. Bernhart seine Betrachtung über dieses „Mysterium der Geschichte" —, ist nicht nur Strafgericht allein. Indem Gott an diesem Volke seine zurechtweisende Gerechtigkeit erfüllt und ihm „den Plan der Weltzwangsherrschaft zerstört", zeigt er zugleich die segnende Gerechtigkeit des Schöpfers, der die Mannigfaltigkeit der Völker und ihrer Entwicklung will. So mag auch die Erfahrung dieser letzten zwölf Jahre deutscher Geschichte und ihrer Folgen uns und der Welt einmal zum Heile sein, w e n n wir die Absichten Gottes erkennen und auf sie eingehen: Denn „sein Gericht ist nie ohne Erbarmung, seine Strafe immer auch Segen."

Anton Koch S. J.

Zur Teleologie neuer Kulturformen

Der Widerstreit zwischen der Volksmasse und der sogenannten Intelligenz, die Gegensätze von jung und alt, die Problematik der Generationen ist, obwohl Folge geschöpflich-menschlicher Unvollkommenheit, kein unbedingtes Übel, entspricht vielmehr ganz der göttlichen Weltordnung, nach der zähes Sterben und widerstandsfähiges Werden Grundgesetz alles irdischen Lebens ist. Die Tierwelt hat der Schöpfer auf vorgezeichnete Bahnen gewiesen, die sich auch in Jahrtausenden nicht ändern; vernunftbegabte Wesen haben nicht nur die Fähigkeit zur Pfadfindung, sondern auch die Pflicht, das kulturelle Erbe nicht nur zu wahren, sondern zu mehren.

Es liegt in der Natur der Sache, daß sich neue Kulturformen durchweg nur in der geistig gehobenen, aufgeweckten und helläugigen Oberschicht entwickeln, gemäß dem Kulturtrieb, der ihr eigen ist. Für sie gibt es nur Bewegung, nicht Ruhe. Die breite, träge Masse dagegen hängt am Alten und Ererbten, soweit nicht Brotinteressen in Frage stehen. Dann allerdings läßt sie sich leicht von Demagogen betören, die ihr durch neue Maßnahmen und Einrichtungen das irdische Paradies versprechen. Sonst begegnet die Masse allem Neuen vorerst mit Mißtrauen oder betrachtet es gar — wie zu Urgroßvaters Zeiten — als Teufelswerk. Stattliche Ortschaften konnten sich dann weigern, eine Eisenbahnlinie in ihrer nächsten Nähe zu dulden, zum großen Verdruß der heutigen Ortsbewohner. Heute haben sich die alten Erfindungen so bewährt, die neuen so vermehrt, daß es auch den schlichtesten Volksgenossen nicht mehr einfällt, in solchen Dingen eine Konkurrenz gegen Gottes Allmacht zu sehen. Selbst die Entdeckung und erste Auswertung der gewaltigen Atomenergie legt keinem Mahner mehr das Schillerwort auf die Lippen: „Und der Mensch versuche die Götter nicht und begehre nimmer und nimmer zu schauen, was sie gnädig bedecken mit Nacht und Grauen." Die Masse zieht nach unten, die Minorität der Geistigen nach oben. Gott hat im Weltall den Ausgleich der zentripetalen und zentrifugalen Kräfte geschaffen; der Mensch muß ihn in harten Kämpfen erringen, und wir sind heute vom Ziel noch weit entfernt.

Wo der L o g o s herrscht, vollzieht sich der Zusammenstoß der beharrenden und weiterdrängenden Kräfte in verhältnismäßig sanften Formen. Der wissenschaftliche Fortschritt geht im allgemeinen in stetigen Bahnen, mögen sich noch so viele Hypothesen im Laufe der Jahre und weiterer Forschung als irrig erweisen. Alle diese geistigen Errungenschaften greifen kaum direkt in das Leben der Masse ein, werden darum von ihr auch

nicht beachtet. Wohl gibt es Wissensgebiete, wo sich subjektive Auffassungen leicht in die objektiv-kühle Forschung einschleichen können, wie etwa in der Geschichtswissenschaft. Eine interne Polemik mag hier am Platz sein; diese wird sich im Ton nicht vergreifen und vornehm bleiben, solange sie Anspruch auf Wissenschaftlichkeit macht. Die letzte Entscheidung hat eben doch das Gewicht der Gründe. Dann allerdings wird der Widerstand lebhafter und leidenschaftlicher, wenn durch die „freie" Forschung Glaubensgüter gefährdet sind oder gefährdet erscheinen. Hier handelt es sich um ein Besitztum der Masse, das von ihr streng gehütet wird. Die Geschichte kennt genug Beispiele solcher Kämpfe, die nicht immer zu Ungunsten der Wissenschaft entschieden wurden. Teleologisch sind sie nicht bedeutungslos; sie mahnen zur Vorsicht auf beiden Seiten.

In den Kulturgebieten, die vom Ethos beherrscht sind, wie in der Politik und vor allem in den Künsten, ist der Zusammenprall der Anschauungen meist viel heftiger. Die Politik bleibt in diesen Zeilen außer Betracht. Die Künste aber erfordern ein weiteres Ausgreifen.

Das instinktive Schaffen, das den Künstler kennzeichnet, wehrt sich nicht zu Unrecht gegen verstandesmäßige Begründungen. Tatsächlich hinken Kunstwissenschaft und Ästhetik immer hinter der lebendigen Kunst her. Die Arbeit des Künstlers ist ja auch wirklich ganz anders geartet als die des Forschers mit seinem schlußfolgernden Denken und seiner vordergründigen Logik. Die Logik des Künstlers ist eine hintergründige, verschleierte. Deutlich geprägt, wäre sie dem Kunstwerk geradezu zum Verderben. Nur die Architektur bedarf der vordergründigen Logik, aber nicht ihrer allein; denn Kunst reicht über berechnete Zwecklichkeit hinaus. Ziel der Architektur ist immanente Durchdringung von Zweck und Kunst.

Die leidenschaftlichsten Auseinandersetzungen im Bereich der Künste spielen sich zwischen jung und alt ab. Neue Formen, für die sich die Jugend begeistert, hätten kaum Aussicht, sich durchzusetzen, wenn sich ihre Bewunderer mit samtenen Katzenpfötchen heranschlichen. Ungestüm pochend verlangen sie Einlaß unter offener Mißachtung alles dessen, was ihrem Ideal nicht entspricht. Der Schrei nach dem neuen Stil übertönt die Frage nach der Qualität, was dann den zahlreichen Mitläufern zugute kommt, die ohne innere Berufung ihre Stunde gekommen glauben und die Welt mit Werken überschwemmen, deren Hohlheit erst in Zeiten der Beruhigung entlarvt wird. Ohne objektive Verkennung der Werke früherer Epochen geht es bei diesen Kämpfen nicht ab. Auch hier wird erst die Zukunft Licht und Schatten gerecht abwägen.

Die Ehrlichkeit der Überzeugung vorausgesetzt, ist alles das teleologisch wohl begründet. Es handelt sich um eine Art Naturprozeß, grausam und hart, wie eben auch in der außermenschlichen Natur, wo das Schwache und Überaltete dem Starken und Jugendkräftigen weichen muß. Selbst der Expressionismus, der ein paar Jahrzehnte lang Kunst und Literatur beherrschte, war teleologisch bedingt, so ungebärdig er sich auch benahm und so wenige seiner Leistungen sein kurzes Leben überdauerten. Er mußte gegenüber der reinen Augenkunst des Impressionismus die Seele für die Kunst wiedererobern, die vorerst freilich schief und angekränkelt genug aussah.

Den Anspruch auf unbedingte und ausschließliche Geltung kann keine Stilart und keine individuell geprägte Kunst erheben. Es gibt keine Kunst, die alle prismatischen Farben zur lichten Einheit bindet. Sie würde uns vielleicht nicht einmal besonders gefallen. Wechsel ist psychologische Forderung. Nur so wird jene Mannigfaltigkeit künstlerischer Erscheinungen bewirkt, die unseren verschiedenen Geistes- und Stimmungslagen entspricht. Hätte alle Kunst nur die Züge des Donnerers Michelangelo, sie würde uns auf die Dauer bedrücken; wäre alle Kunst raffaelesk-sonnig, sie würde uns bald langweilen. Das Alltägliche wirft schnell Runzeln über das Antlitz.

Ein Problem besonderer und sehr wichtiger Art ist die Wechselwirkung zwischen Kunst und Volk. Sie war einmal da und ist heute verloren; sie wiederzufinden, ist Aufgabe der Zukunft. Daß diese Verbindung abriß, daß sich ein so breiter Strom zwischen beide drängte, ist nicht Schuld einzelner Künstler oder des Volkes, sondern ist eine der vielen Kulturtragödien, unter denen wir heute leben müssen. Die neuen Ausdrucksformen der Künste, so großartig sie für den Kenner sein mögen, sind viel zu differenziert und überzüchtet, als daß sie sich dem beschränkten Auffassungsvermögen der Menge anpaßten. Diese hat sich darum ganz von der Kunstkultur unserer Zeit zurückgezogen, leistet zwar nicht kämpferischen, aber passiven Widerstand und sucht Erhebung aus dem

Alltag in den Schätzen der Vergangenheit oder geradezu im Schund. Für sie sind die künstlerischen Form- und Ausdrucksmittel der Klassik und Romantik keineswegs abgegriffene Münzen wie für übersättigte und nach neuen Formmöglichkeiten fahndende Künstler und Ästheten; sie sieht mehr auf das Edelmetall als auf Bild und Umschrift. In den Konzertsälen unserer Großstädte ist darum kaum ein Programm denkbar, das, um leere Stuhlreihen zu vermeiden, nicht meist auf klassische und romantische Musik zurückgreift, unter dankbarer und lebhafter Anteilnahme der Zuhörer, gewiß kein Zeichen von Tod und Verwesung. Die Sehnsucht nach dem anderen Ufer, nach Wiederbegegnung von Kunst und Volk bei den Schaffenden zu wecken, sie anzueifern, die Wege hierzu auszukundschaften, ist, von höherer Warte aus betrachtet, das Ziel des passiven Widerstandes.

Man hat Schifflein gebaut, die den trennenden Strom hin und her überqueren sollen. Was wurde nicht schon alles in bester Absicht für die Erziehung des Volkes zur Kunst unternommen! Den Erfolg schauen wir im Spiegel der Unterhaltungsbetriebe, der Unterhaltungsmusik, der Illustrierten Blätter mit ihrer kunstfremden Wirklichkeitsschau. Man hat ferner auf einem Sondergebiet, dem des Volksliedes, trotz früherer, wenig ermutigender Erfahrungen, die Schöpfungen des 15. bis 17. Jahrhunderts hervorgeholt und nachgeahmt. Aber was damals Volkskunst war, ist es noch lange nicht heute. Das Volk des 20. Jahrhunderts ist psychisch ganz anders geartet als das des 15. Auch das kann darum nur eine Notlösung sein. Praktisch bleibt unter all diesen Umständen nichts anderes übrig, als die dem Volk genehme Art nicht etwa auszumerzen, sondern zu veredeln. Wem das glückt, der hat ein hohes Verdienst, mag es auch nur den zweiten des siebenstufigen Kunsthimmels erreichen und der großen Welt unbekannt bleiben.

So müssen wir denn geduldig auf die großen schöpferischen Geister warten, die genialen Brückenbauer, die, vom echten Kunstgeist und vom echten Volksgeist gleicherweise zutiefst durchdrungen, das Wunder einer neuen Gemeinschaftskunst wirken. Wir werden wohl lange darauf warten müssen; denn Gemeinschaftskunst hat als unbedingte Voraussetzung Gemeinschaftsgeist, dessen süße Frucht sie ist. Heute haben wir wohl zahlreiche Gemeinschaften, aber keine Gemeinschaft.

Josef Kreitmaier S.J. †

Besprechungen

ZUR GENESUNG DES DEUTSCHEN VOLKES. Von Karl Barth. Herausgegeben von Kurt Müller, Pfarrer der Ev. Reformierten Gemeinde Stuttgart. 8° (112 S.) Stuttgart 1945, Franz Mittelbach. M 2.60.

Zwölf lange Jahre waren die Deutschen vom Ausland abgeschnitten. Nur auf Schleichwegen kamen verstohlene Nachrichten zu ihnen, wie die anderen Völker über sie dachten. Erst beim Zusammenbruch wurde es ihnen so recht bewußt, welche Unsumme von Abneigung, Haß und Verachtung sich in der ganzen Welt gegen sie angesammelt hatte. Eine tiefe Kluft trennt das deutsche Volk von den anderen Völkern. Wie soll dieser Zustand, der nicht nur für die Deutschen überaus schmerzlich und schädlich, sondern zugleich ein großes Hindernis für den Aufbau einer besseren friedlichen Welt ist, überwunden werden?

Einer der ersten Versuche, über den Abgrund Brücken zu schlagen, ist die vorliegende Schrift, deren Inhalt ihr Herausgeber als ein Freundeswort von draußen bezeichnet. Es ist in der Tat das Wort eines Freundes, und der es spricht, hat dazu ein gutes Recht; denn er hat die ersten Jahre des Dritten Reiches in Deutschland miterlebt und von Anfang an die Deutschen vor den verderblichen Lehren des Nationalsozialismus gewarnt, so daß er es verdient, unter den klarsehendsten und mutigsten Kämpfern gegen den Nationalsozialismus mit Ehren genannt zu werden. Er wendet sich in seiner Schrift zunächst gar nicht an die Deutschen, die er weder anklagen noch verteidigen will, sondern an seine eigenen Landsleute. Er gibt die Rede wieder, die er im Anfang des Jahres 1945, als der Ausgang des Krieges keinem Einsichtigen mehr zweifelhaft sein konnte, in verschiedenen Orten der Schweiz gehalten hat: „Die Deutschen und wir." Wir werden also eingeladen, einer Zwiesprache über uns zuzuhören, und daraus gibt es viel für uns zu lernen. Der Redner verkennt nicht die Schwierigkeiten seiner Aufgabe, die Lückenhaftigkeit seiner

Quellen, die Begrenztheit seiner Sicht; vor allem aber muß er mit der starken Abneigung seiner Zuhörer gegen die Deutschen rechnen, deren Schuldkonto durch die Greueltaten der Nationalsozialisten aufs schwerste belastet ist. Er sieht und betont in aller Schärfe die Fehler der Deutschen, aber er verschweigt nicht die Fehler der anderen. Was indes das eigentliche Ziel seiner Rede ausmacht, ist nicht das Gericht über die Deutschen, sondern die Aufforderung, trotz allem Furchtbaren, was geschehen ist, sich nicht dem Deutschenhaß hinzugeben, sondern Zurückhaltung im Urteil zu üben und den Deutschen in christlicher Liebe und Freundschaft beizustehen. Man wird nicht leugnen können, daß zu solcher Rede in solcher Stunde Mut gehörte.

Der Rede folgt ein Artikel, der zuerst in der Zeitung „Manchester Evening News" erschien, über die Frage: „Wie können die Deutschen gesund werden?" Was den Deutschen empfohlen wird, ist Selbstbescheidung, Selbstverantwortung, Zusammenhalten und Zusammenarbeiten.

Zum Schluß werden zwei Briefe von Deutschen abgedruckt, die sich teils zustimmend, teils widersprechend zu den Darlegungen des Verfassers äußern. Was dieser ihnen antwortet, zeigt den Begründer der Dialektischen Theologie als scharfen, gewandten Dialektiker, und was er sagt, ist durchaus beherzigenswert, aber zugleich wird hier die Gefahr deutlich sichtbar, die in der Rede und Gegenrede bei solch schwierigem und weitschichtigem Gegenstand liegt. In der heutigen Erregung und Verwirrung der Geister und nach der wilden Propaganda der Kriegsjahre ist schon viel gewonnen, wenn wir es über uns bringen, die Meinung der anderen erst einmal ruhig anzuhören und innerlich zu verarbeiten, damit eine Verständigung wenigstens allmählich angebahnt wird. Eine Übereinstimmung über das „deutsche Rätsel" wird sich so leicht nicht erreichen lassen.

Eine nähere Stellungnahme zu den einzelnen Punkten der Schrift ist in der Form einer Besprechung nicht möglich. Die vielen schwierigen Fragen, die zur Sprache kommen, werden noch lange die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit in Anspruch nehmen und sollen auch den Gegenstand von Aufsätzen in dieser Zeitschrift bilden.

Der Verfasser ist vor einigen Monaten nach Deutschland zurückgekehrt und hat seine Tätigkeit als akademischer Lehrer in Bonn wieder aufgenommen. Durch den unmittelbaren Einblick in die wirklichen Verhältnisse wird ihm inzwischen etwas noch mehr zum Bewußtsein gekommen sein, was nur gelegentlich in seiner Schrift anklingt, wie sehr nämlich das deutsche Volk in den zwölf Jahren des Naziterrors innerlich und äußerlich, körperlich und geistig gelitten hat, und er wird seine Mahnung jetzt wohl noch nachdrücklicher wiederholen, daß dieses Volk nicht der Lehrer, sondern der guten Freunde und der guten Vorbilder bedarf, damit es wieder zu sich zurückfinde und „noch einmal von vorn anfangen" könne. Das deutsche Volk ist krank, sehr krank und der Genesung dringend bedürftig. Aber Genesung kann nicht durch Entkräftung herbeigeführt werden. Sonst droht allerdings der Satz furchtbare Wahrheit zu werden: Operation gelungen, Patient gestorben (S. 97).

M. Pribilla S. J.

KREUZ UND HAKENKREUZ. Der Kampf des Nationalsozialismus gegen die katholische Kirche und der kirchliche Widerstand. Von Johann Neuhäusler. gr. 8° 2 Bde. (384 und 440 S.) München 1946, Verlag Katholische Kirche Bayerns.

Das Werk von Domkapitular Neuhäusler ist die erste großangelegte Material- und Quellensammlung, die den vom Nationalsozialismus gegen die katholische Kirche geführten Vernichtungskampf beleuchtet. Dieser Umstand gibt der Veröffentlichung eine ganz besondere Bedeutung; zeigt sie doch erstmals mit einer gewissen Vollständigkeit, wie weit verzweigt dieser erbitterte Kampf um Sein oder Nichtsein durch zwölf lange Jahre der Verfolgung war. „Mit einer gewissen Vollständigkeit" sagen wir, weil die Sammlung, wie der Verfasser selbst bemerkt, naturgemäß zunächst auf dem Material beruht, das in der einen Erzdiözese München-Freising über die Gefährdung durch Gestapo und Krieg hinweg greifbar geblieben war. Auch mit dieser Einschränkung stellt der mächtige Doppelband mit seinen zusammen weit über 800 Seiten als Quellenwerk eine große Leistung dar, zumal wenn man bedenkt, daß die Bände nach jahrelanger KZ-Haft des Verfassers in wenigen Monaten neben einer Fülle von Amtsgeschäften her in kargen, der Nachtruhe abgeraubten Stunden entstanden sind.

Der erste Teil bringt Dokumente aus dem Kampf des Nationalsozialismus gegen die katholische Kirche auf dem Gebiet der Predigt, des Gottesdienstes, der Seelsorge, der

Schule, des Ordenswesens, der Vereinstätigkeit, der Presse, der wirtschaftlichen Belange, sodann die offene Unterdrückung des Christlichen, ja Menschlichen überhaupt durch die Partei. Der zweite Teil zeigt diesem Ansturm gegenüber den Widerstand der Kirche durch alle Grade der kirchlichen Amtsstufen und auf allen Gebieten, gegen die der Nationalsozialismus im Lauf der Jahre seinen haßerfüllten antichristlichen Angriff vorgetragen hatte. Bei dieser Gruppierung des Stoffes ließen sich natürlich Wiederholungen nicht ganz vermeiden, während manches andere, was — um dieser Gefahr zu entgehen — auf die beiden Bände verteilt wurde, auseinandergerissen erscheint, ein Nachteil, der sich übrigens durch genaue Seitenangaben bei den Hinweisen von einem Band zum andern unschwer beheben ließe. Der beabsichtigte Gewinn bei dieser Anordnung war offenbar der, daß sich in jedem Bande ein in sich abgeschlossenes, eindrucksvolles Bild der beiderseitigen Kampffronten und Kampfesweisen ergab, wie es bei einer gleichzeitigen Darstellung von Angriff und Gegenwehr auf den einzelnen Sachgebieten nicht erreicht worden wäre. Im übrigen sieht das Werk ausdrücklich davon ab, bereits eine geschichtliche Darstellung des denkwürdigen Kampfes bieten zu wollen, wofür der zeitliche Abstand von den Ereignissen noch zu gering und das zur Verfügung stehende Material, besonders aus anderen Diözesen, trotz der hier mitgeteilten Fülle noch immer nicht ausreichend ist. Das eine aber geht auch aus dem hier vorgelegten Stoff schon mit aller Klarheit hervor: daß von seiten der Kirche viel, viel mehr geschehen ist, als ein durchschnittlicher Laie im allgemeinen aus der naturgegebenen Enge seines Blickfeldes heraus vermuten konnte. Und darin liegt im Augenblick vielleicht die wichtigste Aufgabe des Werkes, daß es aller Welt zeigt, wie weitschichtig und aufreibend, wie opfer- und gefahrvoll dieser der Kirche in blinder Willkür aufgezwungene (hier ist das viel mißbrauchte Wort einmal keine Phrase, sondern bittere Wahrheit), dieser in der Kräfteverteilung so ungleiche Kampf war, wie ausdauernd und zäh hinhaltend er von der Kirche, zumal von ihren amtlichen Vertretern, all die Jahre hindurch geführt wurde. Wenn wir einige Höhepunkte nennen wollten, so wäre es im ersten Band die seit langem in Abschrift bekannte, hier zum erstenmal im Druck zugänglich gemachte Geheimanweisung der Gestapo vom 15. Februar 1938, die wirkungsvoll und den ganzen Kampfplan zusammenfassend an den Schluß des Bandes (S. 360—382) gestellt wurde; im zweiten Band (S. 102—109) die glorreiche Episode der Verlesung des Hirtenbriefes der bayrischen Bischöfe (anläßlich der Vertreibung der Klosterfrauen aus den Schulen) vom 21. Juni 1936 trotz aller Maßnahmen der Gestapo, die nach dieser glänzend verlorenen Schlacht ein unbeschreiblich dummes Gesicht gemacht haben muß, und dann — wir wollen gewiß nicht pro domo sprechen — das atemraubende Husarenstück zweier Jesuitenpatres (Rösch und König), das sämtliche Klöster von Elsaß-Lothringen im Jahre 1943 der schlagartigen Vernichtung entriß und die Gestapo mit einem noch viel längeren Gesicht über den so rätselhaft entgangenen Fang zurückließ (S. 273—276). Wenn alle jene, besonders Laien, die heute z. T. sehr stark in der Kritik der kirchlichen Maßnahmen während der nationalsozialistischen Zwangsherrschaft sind — es sind zumeist n i c h t jene Martyrer ihrer katholischen Überzeugung, vor deren Opfern sich jeder in Ehrfurcht neigt —, auch nur einen Teil des Mutes aufgebracht hätten, der d a m a l s zu diesen und ähnlichen Akten des Widerstandes gehörte, dann wäre der Kirche manch schwere Stunde, ja vielleicht der ganze furchtbare Kampf erspart geblieben. Aber das führt schon über den Rahmen des vorliegenden Werkes hinaus, das sich im großen ganzen, wie bemerkt, auf die Wiedergabe der Quellen beschränkt. Wenn noch ein Wunsch geäußert werden darf — wie wir hören, ist eine neue, vermehrte Auflage bereits in Vorbereitung —, so wäre es dieser: daß recht bald durch Zusammenarbeit der verschiedenen deutschen Diözesen ein möglichst vollständiger Überblick gegeben werde über die Opfer, wenigstens jene an Leib und Leben, die der Widerstand gegen den Fanatismus der neuen Verfolger in diesen Jahren schwerster Kämpfe gefordert hat. Wenn die Urkirche die Namen ihrer Martyrer und Bekenner einst — zur Ehre Gottes, zur Bestärkung der Gläubigen in ihrer Treue und zum Zeichen der Verbundenheit aller in der Gemeinschaft der Heiligen — beim Gottesdienst verlesen ließ, so sollte die Kirche auch heute, nach dieser schwersten Belastungsprobe, der sie seit ihrem Bestehen auf deutschem Boden ausgesetzt war, die Namen und Schicksale all jener, die — ob Priester oder Laien — in diesen Jahren der Schreckensherrschaft für ihre

treukirchliche Haltung in den Tod gejagt wurden, aus den gleichen Gründen wie damals (ohne damit einem späteren Spruch der Kirche über die „causa martyrii" vorzugreifen) möglichst bald auf einer würdigen Ehrentafel vereinen. Das würde am klarsten — und wohl am erschütterndsten — den Widerstand der Kirche bezeugen. Und sie haben es verdient, diese Opfer; denn sie haben gewiß mit ihrem unschuldig vergossenen Blut und ihren namenlosen Leiden mit am meisten dazu beigetragen, daß in diesem geschichtlichen Kampf zwischen „Kreuz und Hakenkreuz" das Kreuz Christi wieder einmal Sieger geblieben ist.

A. Koch S. J.

DAS CHRISTLICHE DEUTSCHLAND 1933 BIS 1945. Dokumente und Zeugnisse. Katholische Reihe. Freiburg i. Br. 1946, Herder.

Heft 1. Mit brennender Sorge. Das päpstliche Rundschreiben gegen den Nationalsozialismus und seine Folgen in Deutschland. Herausgegeben von Dr. jur. utr. Simon Hirt, Generalvikar. (VII u. 102 S.) M 3.50.

Heft 2. Zeugnis und Kampf des deutschen Episkopats. Gemeinsame Hirtenbriefe und Denkschriften. Herausgegeben von Dr. Konrad Hofmann. (VI u. 84 S.) M 3.50.

Heft 3. Bischof Graf von Galen spricht! Ein apostolischer Kampf und sein Widerhall. Herausgegeben von Dr. jur. can. Heinrich Portmann. (112 S.) M 3.70.

Die Reihe „Das christliche Deutschland 1933 bis 1945" verfolgt das gleiche Ziel wie das eben besprochene Werk „Kreuz und Hakenkreuz" in seinem zweiten Bande: sie sammelt Belege und Zeugnisse des Widerstandes, den das Christentum auf deutschem Boden in den zwölf Jahren des „tausendjährigen Reiches" auf dem religiös-weltanschaulichen Gebiet gegen die braunen Machthaber geleistet hat. Sie greift jedoch nach zwei Richtungen hin weiter aus, einmal indem sie in einer eigenen Heftfolge („Evangelische Reihe", die nunmehr im Furche-Verlag, Tübingen-Stuttgart, erscheint) auch den Kampf der protestantischen Kirche mit einbezieht — eine dritte „Gemeinschaftliche Reihe" soll außerdem die gemeinsamen Schicksale der verfolgten Christgläubigen z. B. in Gefängnissen und Konzentrationslagern zur Darstellung bringen —, zum andern dadurch, daß sie, außer den Dokumenten des Widerstandes von seiten der amtlichen Kirche auch Vorträge und andere Lebensäußerungen des ringenden Christentums aus diesen ereignisreichen Jahren wiedergibt und damit der Gefahr des Vergessen- und Übersehenwerdens entreißt. Wir legen für diesmal nur die ersten Hefte der ersten, katholischen Reihe vor, die den von den Spitzen der katholischen Hierarchie geführten Kampf mit einer Auswahl wichtiger Zeugnisse belegt.

An erster Stelle steht hier mit Recht die Enzyklika Pius' XI. „Mit brennender Sorge", jenes päpstliche Rundschreiben vom 14. März 1937, das nach vier Jahren einer raffinierten Einnebelung der religiösen Kampffront durch den Nationalsozialismus die künstlich vorgeschobene Tarnwand mit einem Schlage zerriß, „urbi" — in diesem Falle dem deutschen Volk — „et orbi", nämlich der gesamten Weltöffentlichkeit, die Machenschaften der „Partei" aufdeckte und die absolut tödlich gemeinte Bedrohung offenbarte, in die sich das Christentum auf deutschem Boden durch den Angriff des Nationalsozialismus gestellt sah. Da die Enzyklika durch die ihrer Veröffentlichung folgenden Gewaltmaßnahmen der Gestapo gegen die Druckereien (nicht weniger als zwölf im ganzen Reichsgebiet, die sie zum Abdruck gebracht hatten, wurden damals geschlossen und entschädigungslos enteignet) immerhin einen gewissen Seltenheitswert erreicht hat, ist es schon deshalb zu begrüßen, daß der Text dieses klassischen Dokumentes hier wieder zugänglich gemacht wird (die damals enteignete, jetzt wiedererstandene Regensbergsche Druckerei in Münster-Westfalen hat ihn unlängst ebenfalls neu herausgebracht). Besonderes Gewicht aber erhält das Heft durch die Beigabe des Notenwechsels, der sich von seiten der Regierung nach der überraschend erfolgten Verlesung des Rundschreibens mit dem deutschen Episkopat und dem damaligen Kardinalstaatssekretär Pacelli anschloß. Vor allem dessen Antwortnote an den deutschen Botschafter in Rom, die hier zum erstenmal im vollen Wortlaut vor einem größeren Leserkreis wiedergegeben wird, ist ein Dokument, das sich der Enzyklika selbst würdig anreiht. Wer sie zum erstenmal liest, wird das Gefühl haben, daß hier auf diplomatischem Gebiet und in diplomatischen Formen etwas Ähnliches geschah wie durch das Rundschreiben auf dem Forum der Öffentlichkeit: ein befreiender

Windstoß fegt die Nebelschwaden der Lügen hinweg, mit denen eine in ihren Mitteln völlig skrupellose Führung Volk und Welt über die Ziele ihres nichtswürdigen Tuns hinwegzutäuschen sucht. Gewiß war der Note eine unmittelbar in die Augen fallende Wirkung nicht beschieden, so wenig wie der Enzyklika selbst. Das konnte bei der damaligen Lage der Dinge auch nicht erwartet werden. Wieviel sie aber zur Klärung der Fronten und zur Versteifung des kirchlichen Widerstandes beigetragen hat, wird eine künftige Geschichtsschreibung besser als heute feststellen können.

Das eben Gesagte gilt auch für die meisten der Aktenstücke, die das zweite Heft der Reihe füllen. Es sind drei gemeinsame Hirtenbriefe der deutschen Bischöfe (von 1935, 1938 und 1945), einer der bayrischen Bischöfe (vom 1. Adventssonntag 1936) und zwei Denkschriften, eine sehr umfangreiche der Bischöfe an Hitler (1935) und eine kürzere des Kardinals Bertram an die Reichsregierung (1941). Von den letzteren sagt die Einführung (S. 9) in lakonischer Kürze: „Auf die Denkschriften ging man regelmäßig gar nicht ein, und vor der Öffentlichkeit schwieg man sie natürlich tot. Damit verliefen sie wirkungslos im Sand." Ganz so war es ja nun nicht, wie wir gelegentlich an anderer Stelle nachweisen wollen. Die Hirtenbriefe jedenfalls erbringen den Nachweis, daß die Kirche in allen wesentlichen Fragen unbeirrt ihrem göttlichen Auftrag treu blieb, und noch der letzte hier wiedergegebene: „Die Zehn Gebote als Lebensgesetz der Völker" (1943) zeigt, daß die Bischöfe nicht gesonnen waren, dem Ungeist der braunen Horden kampflos zu weichen.

Einer besonders markanten Bischofsgestalt in diesem Abwehrkampf gilt das dritte Heft. Es bringt in der Hauptsache die Predigten des Bischofs von Münster, die seinen Namen in jenen Tagen von Mund zu Mund trugen, darunter die drei berühmt gewordenen Predigten vom Sommer 1941. Die erste war bekanntlich ein wuchtiger, von Empörung durchzitterter Protest gegen das Treiben der staatlich organisierten Räuberbande der Gestapo, die zweite brachte auf ihrem Höhepunkt die offene Aufkündigung der „Volksgemeinschaft" mit dem verruchten Regime, die dritte enthüllte die Morde, die allenthalben an den „Lebensunwerten" geschahen. In dem äußerst aufschlußreichen zweiten Teil verfolgen wir das Echo der Predigten in den höchsten Kreisen der Partei bis hinauf zu Hitler, der sich — aus rein kriegsbedingten Gründen — ähnlich wie Göbbels der stürmisch geforderten Rachemaßnahme „Aufhängen" versagte und die Generalabrechnung bis nach Kriegsende verschoben wissen wollte. Schon um dieser beigefügten Dokumente willen ist das Heft ein wichtiger Beitrag zur Geschichte dieses Großkampfes zwischen Licht und Finsternis.

A. Koch S. J.

DOKUMENTE aus dem Kampf der katholischen Kirche im Bistum BERLIN gegen den Nationalsozialismus. Herausgegeben vom Bischöflichen Ordinariat Berlin. (118 S.) Berlin 1946, Morus-Verlag.

An Form und Ausstattung der eben besprochenen Reihe ähnlich, gibt das Heft eine Zusammenstellung bischöflicher Akten, Predigten und Hirtenbriefe aus den Jahren des Abwehrkampfes. Berlin war, wie die Einführung hervorhebt, ein besonderes Pflaster, das darum im Angriff wie in der Gegenwehr auch besonderen Gesetzen unterlag. Auch hier wartet der künftigen Geschichtsschreibung noch ein weites Feld, aber wichtige Bausteine zum späteren Werk hat die vorliegende Sammlung aus den Brandruinen des Bischofshauses zusammengetragen. Wir nennen nur das umfangreichste Stück (S. 59—90): die ausgezeichnete, aus dem ns. Kampfschrifttum erhobene Selbstdarstellung des Kampfes gegen Christentum und Kirche, die deutlich zeigt, was beabsichtigt war. Und die Antwort des Reichsministers „für die kirchlichen Angelegenheiten" auf das ganze, in seiner latenten Anklage vernichtende Schriftstück (S. 92 f.)? Einzig ein Hinweis darauf, daß nach seiner Ansicht Weltanschauung und Religion zwei verschiedene Dinge seien, daß die Bischöfe sich andauernd in Politik mischten, indem sie eine Weltanschauung, nämlich „die" alleinherrschende ns. Weltanschauung angriffen, und dann der Schluß: „Hiermit erklären sich die Spannungen (der Kirche) zu Partei und Staat, die erst aufhören werden, wenn die Kirche aus diesen Notwendigkeiten die Folgerungen zieht." Das hieß in der Denkweise der Partei: wenn sich die Kirche lebendig begraben ließ. A. Koch S. J.

NEUE HERDER-BÜCHER

Erzbischof Dr. Conrad Gröber

Die Priesterweihe

Eine Pastorale für den hochwürdigen Klerus

Duodez. 104 Seiten. Kart. RM 2.—

*

Ida Friederike Görres

Das verborgene Antlitz

Eine Studie über Therese von Lisieux

Oktav. XIV und 526 Seiten

Geb. RM 12.50.

Das Lebensbild der Heiligen in gegenwartsnaher Schau. Die Verfasserin versucht, das wirklich Wesentliche der Heiligkeit herauszuarbeiten. Sie weiß um die tiefen Geheimnisse Gottes und des Menschen und zeigt ohne Scheu auch das Menschliche. „Denn die überschwengliche Kraft soll Gottes sein und nicht unser" (2 Kor. 4,7).

*

Philipp Dessauer

Erwartung der Ewigkeit

Ansprachen und Meditationen

Duodez. XII und 368 Seiten

Geb. RM 6.50.

Das Buch ist „Den Trauernden, Den Verlassenen, Den Heimatlosen" zugeeignet.

*

IN VORBEREITUNG SIND:

Walter Brugger S. J.

Philosophisches Wörterbuch

Duodez. Umfang etwa 640 Seiten

*

Dr. Josef Pieper

Thesen zur sozialen Politik

Umfang etwa 48 Seiten

Die Grundgedanken d. Rundschreibens Pius' XI. „Über d. gesellschaftl. Ordnung (Quadragesimo anno)".

Verlag Herder, Freiburg i. Br.

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

MÜNSTER (WESTF.)

Nach der Anfang des Jahres erfolgten Lizenz-Erteilung konnte die Produktion in dem weitgehend zerstörten Betrieb in größerem Umfang wiederaufgenommen werden. Sie wird vorerst hauptsächlich durch die vordringliche Herstellung von **Schulbüchern** in Anspruch genommen.

Ferner erschien u. a.:

Clemens August Kardinal von Galen. Ein Gedenkblatt zur Rückkehr des Bischofs von Münster aus Rom nach s. Erhebung zum Kardinal (vergriffen). **Heimkehr und Heimgang des Kardinals.** Von Gottfried Hasenkamp (vergriffen). — **Westfälische Schulreden** gehalten v. K. J. Schulte, M. Bolwin, F. Müller. RM –.80. — **Hochschule und Christentum.** Reden zur Eröffnung der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westf. Landesuniversität von C. A. H. Chadwick, G. F. Savage, H. Schreiner, G. Schreiber. RM 1.50.

Im Erscheinen begriffen sind:

Der Bischof von Münster. Das Echo eines Kampfes für Gottesrecht und Menschenrecht. Von Heinrich Portmann. Dies Buch bringt neben der Darstellung eine ausführliche Sammlung von Predigten und Briefen des Bischofs aus der Zeit des Kampfes sowie Dokumente der Gegenseite. (Durch Vorbestellung vergriffen.) — **Die letzte Romreise des Kardinals von Galen.** Eine Darstellung der ersten Kardinalsernennungen nach dem Kriege in ihrer kirchengeschichtlichen Bedeutung sowie der Romreise der drei neuen deutschen Kardinäle. Von Max Bierbaum.

Demnächst erscheinen:

Das brennende Licht. Ein Kindergebetbuch in Versen von Gottfried Hasenkamp. Der Versuch eines katholischen Dichters, das religiöse Anliegen der Zeit kindertümlich zu gestalten. — **Caritas Pirckheimer** von Gerta Krabbel. 3. Auflage. Das Lebensbild einer großen Frau der Reformationszeit.

In Vorbereitung befindet sich:

Eine Reihe von Büchern, die theologisch-philosophisches Gedankengut in wissenschaftlicher Form für einen breiteren Kreis aufgeschlossener Leser darstellen. Als erste Bücher dieser Art sollen erscheinen: Johannes Schanz: Gelebtes heiliges Opfer. Ein Lob der Leiden. — Bernhard Rosenmöller: Metaphysik der Seele. — Karl Pieper: Land und Leben des Herrn. — Michael Schmaus: Das Leben der Gnade. — Joseph Pascher: Theologie des Kreuzes. — Martin Grabmann: Die Gegenwartsbedeutung der Scholastikforschung.

Die Wiederaufnahme des **spezialwissenschaftlichen Verlages** auf den verschiedenen Fachgebieten sowie des **Heimatverlages** ist in Vorbereitung.

Das Wiedererscheinen der verschiedenen **Zeitschriften** des Verlages wird zu gegebener Zeit angezeigt.

Wie war es möglich?

Von MAX PRIBILLA S. J.

Die Deutschen, soweit sie die Zeit und ihr furchtbares Schicksal ernst nehmen, sind schweigsam geworden. Sie fühlen sich wie von unsichtbaren Mächten in einen Wirbel geschleudert von Krieg, Zerstörung, Erniedrigung, Verarmung, Hungersnot, Zusammenbruch, Zerrissenheit, Verlassenheit, Verzweiflung, Würdelosigkeit, Trotz, Verbohrtheit, Verblendung, Massenwahn, Schuld, Verbrechen usw. und tragen zugleich schwer an dem bedrückenden und beschämenden Bewußtsein, sich selbst mutwillig in diesen Wirbel gestürzt zu haben. Und doch erscheint nach dem jähen Erwachen alles so unwirklich, so unfaßbar wie ein böser Traum, den man verscheuchen möchte. Darum sind die Deutschen so stumm, so leb- und regungslos; sie wissen nicht, was sie antworten sollen. Etwas so Entsetzliches ist über sie hereingebrochen, daß es ihnen die Sprache verschlagen hat. Sie suchen ihm zu entrinnen, indem sie den Blick davon abwenden und sich in die vielen drängenden Sorgen des grauen Alltags verlieren. Vielleicht finden sie dort Schutz vor der harten Tatsache, daß es so weit kommen konnte, und vor der bangen Befürchtung, daß etwas bei dem deutschen Volke nicht stimmt, und zwar in den Grundlagen seines ganzen Daseins.

Was heute in den Seelen der Deutschen an Gedanken und Stimmungen vor sich geht, das hat Karl Jaspers in seiner Heidelberger Universitätsrede vom 15. August 1945 also geschildert: „Mit uns ist durch die zwölf Jahre etwas geschehen, das wie eine Umschmelzung unseres Wesens ist. Mythisch gesprochen: die Teufel haben auf uns eingehauen und haben uns mitgerissen in eine Verwirrung, daß uns Sehen und Hören verging. Wir haben Blicke in die Realität von Welt und Menschen und uns selbst getan, die wir nicht vergessen. Was daraus in unserem Denken wird, ist unabsehbar... Wir haben etwas erlebt, was dem Hexenwahn des späten Mittelalters entspricht... Hat das alles der Nationalsozialismus gebracht? Doch offenbar nur darum, weil diese Möglichkeiten bereit lagen. Es sitzt irgendwo (!) in unserer vorhergehenden Überlieferung, was hier so unheilvoll ausbrach. Darum müssen wir den Keim des Bösen begreifen, der lange vorher ahnungslos gelegt wurde. Das ist eine der großen Aufgaben unserer in die Tiefe gehenden geschichtlichen Selbstbesinnung."

Es genügt also nicht, den Nationalsozialismus anzuklagen und abzulehnen. Das hieße nur das äußere und äußerste Anzeichen der innern Erkrankung bekämpfen. Das deutsche Volk muß vielmehr klar erkennen und entschlossen abstoßen, was zum Nationalsozialismus geführt und diesem „satanischen Gespenst" ermöglicht hat, sich lange Jahre seiner allgemeinen Entlarvung zu entziehen.

Doch hat es den Anschein, als ob das Werk der Selbstbesinnung von den Deutschen wenig gründlich in Angriff genommen würde. Was man darüber hört oder liest, haftet meist allzusehr an der Oberfläche. Den äußeren Erschütterungen antwortet keine entsprechende innere Erschütterung. Wohin wir schauen, überall gewahren wir Menschen, die nur die eine Sehnsucht haben, für sich selbst eine Rechtfertigung oder mildernde Umstände zu erlangen und dann möglichst unbehelligt genau in die alten Geleise zurückzukehren. Es fehlt an Ernst und Mut, aus der grauenvollen Vergangenheit zu lernen und daraus beherzt entscheidende Schlußfolgerungen für die Zukunft zu ziehen.

Zu diesem Mangel an Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit gehört die Zuflucht zu billigen Ausreden, die der ungeheuren Wucht der Wirklichkeit in keiner Weise gerecht werden. So wenn man geltend macht, man müsse sich vor Übertreibungen hüten, einseitigen Anklagen nicht ohne weiteres Glauben schenken und nicht Propaganda gegen Propaganda eintauschen. Nur daß die Weisheit solcher allgemeinen Warnungen uns in diesem Falle wenig oder nichts helfen kann. Denn wenn auch nur der hundertste Teil der gegen das deutsche Volk erhobenen Anschuldigungen begründet wäre, es genügte vollauf, um jedem anständigen Deutschen die Schamröte ins Gesicht zu jagen.

Ebensowenig verfängt die an sich durchaus richtige Bemerkung, daß es trotz dem Bestehen eines Rechtsstaates und seiner Schutzvorrichtungen in jedem Volk einen Bodensatz von Abenteurern und Verbrechern gibt und daß in aufgewühlten Zeiten leicht die Hefe nach oben steigt. Aber doch nur dann, wenn im Volke die gesunden Kräfte fehlen, die es verhindern, daß die Unterwelt zur Herrschaft gelangt! Welche Verblendung oder Wertblindheit aber muß in einem Volk um sich gegriffen haben, wenn man es ungestraft wagen konnte, ihm als großen Staatsmann, großen Feldherrn, großen Künstler, ja als größten Deutschen aller Zeiten und als unumschränkten Zwingherrn einen ausgesprochenen Hysteriker aufzudrängen, an dem nichts Großes war als sein Größenwahn? Etwas muß doch im Staate Deutschland faul gewesen sein, wenn offenkundige Verbrecher die Alleinherrschaft erringen und sie trotz unerhörter Freveltaten zwölf schicksalsschwere Jahre behaupten konnten, ohne vom öffentlichen Unwillen hinweggefegt zu werden.

Ähnlich steht es um den immer wiederholten Hinweis auf den unter dem Nationalsozialismus herrschenden Terror. Gewiß ist es wahr, daß man im Ausland keine klare Vorstellung hat, was ein erbarmungsloser Terror, der vor keinem Verbrechen zurückschreckt, in einem wehrlos gemachten und dumm gehaltenen Volke bedeutet und zu bewirken vermag. Wenn der Terror einmal aufgerichtet ist und im Lande wütet, dann würde bei der durch die moderne Technik ermöglichten Vereinigung aller Macht- und Propagandamittel in wenigen Händen kein Volk der Erde sich mit Erfolg seiner erwehren können. Aber es erhebt sich sofort die Frage, wie denn die Nationalsozialisten in die Lage kamen, einen solch unerhörten Terror auszuüben. Das Dritte Reich hat die Deutschen nicht über Nacht befallen; sie hatten lange Jahre

Zeit, sich die „Führer" der Bewegung anzusehen, ihre Lebensweise, ihre Reden und Schriften zu prüfen. Sie hatten in den Jahren vor 1933 noch freie Wahlen und damit die Möglichkeit, die ganze unheilvolle Entwicklung mit dem denkbar geringsten Aufwand an Mühe, nämlich durch richtige Abgabe des Stimmzettels, zu verhindern. Freilich hat Hitler bei keiner freien Reichstagswahl die Mehrheit der Stimmen erhalten, aber immer neue Millionen fanatischer Anhänger schlossen sich ihm an, machten seine Partei zur stärksten des Landes und verschafften ihr den Anschein einer unwiderstehlich anschwellenden, vom Volk getragenen Bewegung, der dann die vielen ehrgeizigen, selbstsüchtigen und beschränkten Intriganten um Hindenburg das Tor zur Macht öffneten.

Nicht also Hitler, sondern die Anfälligkeit für Hitler ist das Problem, vor dem wir stehen. An diesem Problem können wir uns nicht leichten Kaufes vorbeischleichen; wir müssen ihm standhalten. Die Frage bleibt in ihrer ganzen Schärfe und Bitterkeit gestellt: Wie war es möglich? Um sie zu lösen, wird es notwendig sein, tiefer zu graben und in der charakterlichen Veranlagung des deutschen Volkes die Wurzel seines Schicksals und seiner Not bloßzulegen. Geschichtlich gesehen, hat der Nationalsozialismus die Aufgabe gehabt, dem deutschen Volk in einem schauerlichen, blutigen Trauerspiel die eigenen Wesenszüge vorzuhalten; denn indem er alle guten Eigenschaften dieses Volkes mißbrauchte und alle schlechten auf die Spitze trieb, hat er ihm die Selbsterkenntnis ungemein, freilich in beschämendster Weise erleichtert.

Der schmachvolle Zusammenbruch des Nationalsozialismus, der überall ein Trümmerfeld von ungeheuerstem Ausmaß hinterlassen hat, muß daher das Losungswort für die ernsteste Gewissenserforschung werden, die das deutsche Volk je in seiner Geschichte angestellt hat. Denn wenn sie jetzt unterbliebe, dann wäre auch diese furchtbare Heimsuchung Gottes vergeblich, eine Gnadenstunde, der nur die Verwerfung folgen könnte. Solche Selbstbesinnung, die vor dunklen Schatten, vor unbequemen Tatsachen und Folgerungen die Augen nicht verschließt, ist keine unfruchtbare, nur rückwärts gewandte Betrachtung. Der Nationalsozialismus als äußere, organisierte Bewegung gehört der Vergangenheit an. Aber die tieferen Ursachen, die sein Emporkommen ermöglichten und begünstigten, bleiben bestehen und bilden einen Gefahrenherd, der sich wieder entzünden und die gedeihliche Entwicklung des deutschen Volkes bedrohen kann. Daher hat die Untersuchung dieser Ursachen keineswegs nur geschichtliche Bedeutung, sondern ist richtungweisend für Gegenwart und Zukunft. Freilich ist jede Gewissenserforschung eine mißliche und schwierige Sache, zumal für ein Volk, das zwölf Jahre im Giftnebel einer krampfhaften Selbstverherrlichung festgehalten wurde. Aber Selbsterkenntnis ist nun einmal die unumgängliche Vorbedingung der Heilung und Gesundung. Dabei soll die weitere Frage keineswegs unterdrückt werden, ob nicht auch andere Völker Anlaß zu einer gründlichen Gewissenserforschung hätten. Doch diese Frage steht hier nicht zur Erörterung.

Wie war es möglich? Versuchen wir uns vorsichtig durch eine Vorfrage an das heikle Problem heranzutasten! Wenn man vor etwa 20 oder 25 Jahren die Frage aufgeworfen hätte, ob Zustände, wie wir sie im Dritten Reich mit eigenen Augen gesehen und am eigenen Leib erlebt haben, im deutschen Volke möglich seien, dann hätten die allermeisten Deutschen diese Frage entschieden verneint, ja mit Entrüstung von sich gewiesen. Daraus folgt mit zwingender Notwendigkeit, daß die allermeisten Deutschen von ihrem eigenen Volke eine falsche, d. h. eine nicht der Wirklichkeit entsprechende Vorstellung gehabt haben, und zwar in sehr wesentlichen Punkten. Wir sind also durch die Erfahrungen der jüngsten Jahre in schmerzlichster Weise aufgeklärt worden und der Wahrheit nähergekommen. Das macht uns geneigt, unser Urteil berichtigen zu lassen und die Voraussetzungen der Möglichkeiten aufzudecken, die im Dritten Reich schreckliche Wirklichkeit geworden sind. Wohl ist das Problem Deutschland noch nicht in seiner ganzen Tiefe und Breite spruchreif, wohl haben die Archive der Staaten noch nicht ihre letzten Geheimnisse verraten, wohl sind die Verantwortlichkeiten der einzelnen Personen und Gruppen noch nicht fein säuberlich abgegrenzt, aber es liegen doch Tatsachen und Vorgänge hinreichend klar zutage, um schon jetzt ein Urteil über Grundzüge und Grundhaltungen zu gestatten, die den dunkelsten Abschnitt deutscher Geschichte verständlich machen, freilich keineswegs rechtfertigen.

Da das Unglück der Gegenwart von der Politik seinen unmittelbaren Ausgang nahm, sei als erste Fehlerquelle die politische Unreife des deutschen Volkes genannt. Bedarf es für diese angesichts des deutschen Zusammenbruchs noch eines Beweises? Ein Volk, das so namenlos ungeschickt ist, innerhalb eines Menschenalters zweimal die ganze Welt gegen sich aufzubringen, kann fürwahr auf politische Begabung keinen Anspruch machen. Man ist ohne weiteres geneigt, es politisch dumm zu nennen. Darum fällt es ihm so schwer, klar zu erfassen, was in der Welt vor sich geht, und ein richtiges Verhältnis zu den andern Völkern zu finden.

Daß in unsern „nationalen“ und militaristischen Kreisen ein erschreckender politischer Unverstand zu Hause ist, das war den Eingeweihten längst bekannt; nun ist es aller Welt offenbar geworden. Im übrigen ist die Zahl der politisch Ahnungslosen und daher leicht Verführbaren in Deutschland immer sehr groß gewesen. Nur so läßt es sich verstehen, daß es dem Nationalsozialismus unter listiger Ausnutzung der bestehenden Verhältnisse und Stimmungen gelingen konnte, durch politische Hochstapler und hysterische Wanderredner, durch gewissenlose Hetze in der Presse und von Mund zu Mund, durch millionenfaches Wiederholen und Einhämmern derselben Lügen große Teile des deutschen Volkes in einen nationalen Rauschzustand zu versetzen, der sich jeder vernünftigen Überlegung unzugänglich erwies. Und ferner: nur in einem politisch unreifen Volke konnte man Millionen kleiner

Leute weismachen, daß eine von Ludendorff, Hugenberg, Kirdorf, Thyssen usw. unterstützte oder finanzierte Partei eine — Arbeiterpartei sei.

Die politische Unreife hängt aufs engste mit der natürlichen Veranlagung des Deutschen zusammen. Politik ist ein überaus nüchternes Geschäft, ist die Kunst des Möglichen; sie erfordert daher einen ruhigen, unbefangenen Blick für die tatsächlichen Verhältnisse des wirklichen Raums, in dem sich hart die Sachen stoßen, und ein tiefes Verständnis für das geschichtlich Gewordene, für die Eigenart und die Rechte der Völker und die vielen feinen Unwägbarkeiten der internationalen Beziehungen. Sie ist ein Schachspiel, in dem jeder Zug die Wachsamkeit und den Gegenzug des andern hervorruft. Bei diesem Spiel kann niemand einen größeren Fehler begehen, als wenn er die Bedachtsamkeit verliert und glaubt, nur Nullen sich gegenüber zu haben. Zu solch ernstem Spiel bringt der Deutsche keine günstigen Vorbedingungen mit; denn in ihm steckt allzeit der Phantast, der Träumer, der die Erfahrungswelt, d. h. die wirklichen Dinge dieser Erde von oben herab verachtet, sie in ein selbstgezimmertes Wunschschema hineinzwängt und sich dann groß dünkt, wenn er das Unmögliche sich zum Ziele setzt. Nicht mit Unrecht hat man von der „Irrealität" des deutschen Denkens gesprochen. Die Vorliebe des Deutschen, Probleme zu wälzen, durchzugrübeln und bis ans Ende zu denken, verleitet ihn, auch auf dem Gebiet des Praktischen in die Weite zu schweifen, nach den Sternen zu greifen und Hansdampf in allen Gassen zu spielen, statt nüchtern und besonnen die nächstliegenden Aufgaben in Angriff zu nehmen. Sobald er frei atmen kann, glaubt er wie ein unleidlicher Schulmeister alle Menschen mit seinen unerbetenen guten Ratschlägen bedenken und wie ein Weltschiedsrichter allen Völkern ihren Platz anweisen zu sollen. Die Folge seiner Träume und Maßlosigkeiten ist, daß seine Gastrolle in der großen Politik nur zu oft der des „reinen Toren" gleicht. So sahen wir ja die Nationalsozialisten mit „nachtwandlerischer" Selbstsicherheit erst in das Reich aller Deutschen marschieren, dann in den deutschen Lebensraum, dann in den Großraum, dann in den Weltraum, bis sie am Ende ihres abenteuerlichen Weges vor der bedingungslosen Kapitulation standen.

Der Deutsche hat eine ausgeprägte Begabung für alles, was Organisation betrifft. Ist ihm ein klares, begrenztes Ziel gesteckt, so weiß er mit großer Findigkeit, Geschicklichkeit und Ausdauer die Mittel diesem Ziel anzupassen; er ist dann zugleich durch die ihm gesetzten Schranken gegen die Zerfahrenheit seiner Träumernatur und die Zersplitterung seiner Kräfte abgeschirmt. Dagegen ist er merkwürdig unsicher und unbeholfen in der Wahl des Zieles, so daß man wohl sagen muß: Die Stärke des Deutschen liegt in der Ausführung, nicht in der Führung. Wenn die anderen Völker nicht klug aus dem Deutschen werden, so liegt ein Hauptgrund darin, daß dieser selbst nicht weiß, was er eigentlich will. Daher sein haltloses Schwanken zwischen völliger politischer Gleichgültigkeit und uferlosen politischen Plänen, zwischen äußerstem Pazifismus und äußerstem Militarismus, zwischen Autokratie und Demokratie, zwischen Nationalismus und Internationalismus, wie ja

der Deutsche auch den Patriotismus nicht als stille Selbstverständlichkeit, sondern nur in der Gestalt des lärmenden Hurrapatriotismus kennt.

Deutschland mit seinen allseits offenen Grenzen und seinen inneren Gegensätzen, seiner Überbevölkerung, seinem Raum- und Rohstoffmangel war immer in einer gefährdeten Lage und der Einkreisung durch übermächtige Koalitionen ausgesetzt. Es bedurfte also einer wohlüberlegten, stetigen, folgerichtigen Politik, die auf friedlichen Ausgleich mit seinen vielen Nachbarn bedacht sein mußte. Statt dessen gewahren wir, daß Sprunghaftigkeit (Zickzackkurs), Überraschungen und Plötzlichkeiten, Taktlosigkeiten und Herausforderungen den Weg der deutschen Politik kennzeichnen. Der Deutsche hat eben eine ausgesprochene Neigung, sich einer die wirklichen Verhältnisse blind mißachtenden Politik hinzugeben. Die deutsche politische Literatur während der beiden Weltkriege, die inzwischen ungenießbar geworden ist, zeigt deutlich, welcher Verstiegenheiten, Hirngespinste und Anmaßungen der Deutsche in „guten Tagen" fähig ist. Und worin bestand denn der „gigantische" Plan Hitlers? Aus Europa, ja der ganzen Welt ein riesiges Konzentrationslager mit deutscher SS.-Bewachung zu machen — ein wahnsinniger Plan, der den Keim des Mißlingens schon in sich selbst trug.

Ein weiterer Umstand verschärft noch diese unglückliche Lage. Die Vorliebe des Deutschen für Kurpfuscher und Quacksalber hat ein Gegenstück im politischen Raum. Was hier gemeint ist, läßt sich gut mit den Worten umschreiben, die Bismarck am 21. Dezember 1863 im Preußischen Herrenhaus gesprochen hat: „Wir verlangen bei uns für jede amtliche Funktion, z. B. für die Justiz, ja für den Dienst des Unteroffiziers und jeden anderen, Prüfungen, praktische Vorbildung, schwere Examina, aber die hohe Politik — die kann jeder treiben, zu der fühlt sich jeder berufen, und es ist nichts leichter, als auf diesem jeder Konjunktur offenen Felde mit einiger Sicherheit im Auftreten alles mögliche mit großer Scheinbarkeit zu behaupten.... Es ist ein gefährlicher Irrtum, aber heute weit verbreitet, daß in der Politik dasjenige, was kein Verstand der Verständigen sieht, dem politischen Dilettanten durch naive Intuition offenbar wird." Der Dilettant unterscheidet sich von dem Sachkenner dadurch, daß er sich nie über die Schwierigkeiten seiner geplanten Unternehmungen im klaren ist, aber er besticht die urteilslosen Massen durch die Sicherheit im Auftreten und den „Brustton der Überzeugung". Somit scheint er berechtigt und würdig, nach der höchsten Würde zu greifen. Aus solchem Wahn erklärt es sich, wie in Deutschland einem Mann ohne Bildung, ohne Fachkenntnisse, ohne die geringste Bewährung in irgendeinem Staatsamt die oberste Regierungsgewalt übertragen werden konnte. Und um das Unglück vollzumachen, wurde ihm obendrein durch das jeder politischen Vernunft widersprechende Ermächtigungsgesetz noch unbegrenzte Vollmacht erteilt. Wohin seine „Intuition" das deutsche Volk gebracht hat, das haben wir jetzt klar vor Augen, und wir können nach dem Zusammenbruch erst recht die Worte wiederholen und bestätigen, die „Das Schwarze Korps" am 8. Februar 1940 geschrieben hat:

„Wenn man die politischen Vorgänge der letzten Jahre überdenkt, wie sie uns der Führer immer wieder in seinen Reden so überzeugend klar und einfach zum Ausdruck bringt, so kann man nur immer wieder darüber staunen, welche geringe Bedeutung dem Verstande bei der Lenkung und Beurteilung dieser Vorgänge zukommt."

Die politische Unreife des deutschen Volkes zeigt sich aber nicht nur in der Verschwommenheit der Ziele und der Empfänglichkeit für Dilettanten; sie verrät sich auch in der Wahl der Mittel. Da man nach einem bekannten Wort im Deutschen lügt, wenn man höflich ist, glaubt der Deutsche es sich schuldig zu sein, seine Ansichten und Absichten möglichst schroff und für die andern herausfordernd geltend zu machen. Von jeher galt es in Deutschland als Kennzeichen eines „nationalen" Mannes, alle Leisetreterei zu meiden, in Kanonenstiefeln und mit umgeschnalltem Revolver einherzugehen und mit der Faust auf den Tisch zu schlagen. Neben dem „forschen" und „zackigen" Auftreten gehört hierhin auch das Pochen auf die eigene Macht und die Unterschätzung des Gegners. Das dumm-dreiste „Uns kann keiner", das so oft der Niederlage vorausgeht, liegt dem Deutschen im Blute und macht ihn allen andern so verhaßt. Wohl in keinem Lande der Erde ist soviel von den Lösungen durch „Blut und Eisen" gesprochen worden wie in Deutschland. Schon das spießbürgerliche Vergnügen am Gespräch von Krieg und Kriegsgeschrei, wenn hinten weit in der Türkei die Völker aufeinanderschlagen, ist eine recht fragwürdige Angelegenheit. Es fehlt dem Deutschen das ruhige, geduldige Abwarten-Können, bis eine schwierige Lage einer friedlichen Lösung fähig ist; es fehlt im Grunde die Ehrfurcht vor dem inneren Gesetz der Dinge, die nicht willkürlich gemacht und kommandiert werden können, sondern wachsen und reifen wollen. Daher die Vorliebe für das Durchhauen des Gordischen Knotens, obwohl das Durchhauen des Knotens nur zerfetzte Enden schafft. So erklärt es sich, daß man mit Sprüchen wie diesen: „Der Krieg ist der Vater aller Dinge, Viel Feind, viel Ehr', Wenn die Not nicht Eisen bricht, das Eisen bricht die Not", und ähnlichen verfänglichen Weisheiten allzeit im deutschen Volk viel Unfug anrichten und die Geister verwirren kann. Hier muß auch an das Elend der deutschen militärhörigen Geschichtschreibung — vor dem General stand auch der deutsche Professor stramm — erinnert werden. Die Geschichtsbetrachtung, die an den deutschen Universitäten und Schulen vorherrschte und die Haltung der deutschen Jugend bestimmte, war nicht geeignet, das Gewissen der Nation rein zu bewahren und vor der Vergottung des Staates und der nationalistischen Verengung zu schützen; sie war keine aufrichtige, unabhängige „magistra vitae", sondern eine liebedienerische Verherrlichung der preußisch-deutschen Regierungspolitik, stets bereit, den Maßnahmen der Gewalt ihren Beifall zu zollen, wenn sie Erfolg hatten. Wie oft begegnet in ihr — verschämt oder schamlos vorgetragen — der berüchtigte Satz, daß in der Politik unvermeidbar immer mit falschen Karten gespielt und mit verwerflichen Mitteln ge-

arbeitet werde, daß somit für den Staatsmann nicht die Rechtmäßigkeit, sondern die Zweckmäßigkeit seiner Handlungsweise entscheidend sei.

Der Nationalsozialismus fand diesen Keim des Bösen vor und brachte ihn durch seine Gewaltpolitik zur vollen Entfaltung. Wo immer ein Feuer brannte, schürte er es mit sichtlichem Behagen. Nicht Milderung, sondern Verschärfung der Spannungen in den Nachbarländern war das Ziel, besonders durch Herbeiführung und erpresserische Ausnützung von „Zwischenfällen" mit Hilfe der völkischen Minderheiten. Vor allem aber ging sein „genialer" Plan dahin, durch eine heimlich betriebene Aufrüstung und den vielgerühmten „Blitzkrieg" den Sieg über alle nur denkbaren Koalitionen zu erringen, wobei die moralischen Wirkungen eines solch niederträchtigen Vorgehens gänzlich außer acht gelassen wurden. Als dann das nationalsozialistische Deutschland den günstigen Augenblick gekommen wähnte, überfiel es „schlagartig" ein Volk nach dem anderen, bis die vereinte Macht der Angegriffenen es selbst zu Boden warf.

Die politische Unreife des deutschen Volkes zeigt sich ferner in einer unverkennbaren Starre oder Sturheit des Willens, die fälschlich als Folgerichtigkeit, Grundsatzfestigkeit oder Gesinnungstüchtigkeit ausgegeben wird. Von der ausschließlichen Vortrefflichkeit des eigenen Denkens und Vorgehens überzeugt, entbehrt der Deutsche der Umsicht und vor allem der Ehrfurcht vor der Eigenart und den Rechten der anderen. Fern aller diplomatischen Klugheit und psychologischen Anpassung, will er seinen Willen rücksichtslos durchsetzen und aufzwingen. So muß er immer wieder durch schmerzliche Erfahrung daran gemahnt werden, daß man dem anderen nicht antun darf, was man sich selbst nicht zugefügt wissen will. Stößt er auf Widerstand, so nimmt er diesen Widerstand nicht zum Anlaß einer ernsten Selbstprüfung, sondern versteift sich „nun erst recht" darauf, keinerlei Nachgiebigkeit zu zeigen. Es scheint für den Deutschen einen eigenen Reiz zu haben, bis ans Ende zu gehen und mit dem Kopf gegen die Wand zu rennen. Darum ist beim Deutschen das Denken mit falschem Ansatz besonders gefährlich, weil er unterwegs nicht haltmachen kann. Beispiele solcher Sturheit bietet die jüngste Vergangenheit in Masse. Wohl nur in Deutschland konnte es geschehen, daß Menschen mit vollem Bewußtsein sich selbst als Fanatiker bezeichnen und sich dabei stolz in die Brust werfen. Noch klingt uns allen die „kompromißlose" Durchführung des Parteiprogramms im Ohr, während doch alle vernünftige Politik gerade in der Kunst der Kompromisse besteht, um die Gegensätze auszugleichen und dadurch die friedliche Entwicklung der menschlichen Gesellschaft zu ermöglichen[1].

[1] Totaler Staat, totaler Krieg und totale Niederlage stehen in innerem Zusammenhang. — Die Sturheit des Denkens und Handelns beschränkt sich natürlich keineswegs auf die „nationalen" Kreise. Indem die Kommunisten in den Jahren vor 1933 beharrlich eine rein negative, geradezu selbstmörderische Politik trieben und getreulich jeden Mißtrauensantrag der Nazis gegen die Regierung unterstützten, haben sie nicht wenig dazu beigetragen, die Arbeit des Reichstages zu sabotieren und den Nazis in den Sattel zu helfen.

Die Sturheit des deutschen Denkens ist der Grund, warum der unglückliche Ausgang des ersten Weltkrieges nicht zu der Belehrung genügt hat, daß ein einziges Volk nicht mit Aussicht auf Erfolg gegen die ganze Welt Krieg führen kann. Darum mußte der Versuch noch einmal wiederholt werden und in einem militärischen und politischen Irrsinn bis zur völligen Erschöpfung fortgesetzt werden, nachdem seine Aussichtslosigkeit längst offenbar geworden war. (Wenn zur Rechtfertigung solcher Sturheit, die mit Tapferkeit und Ehre nichts zu tun hat, immerfort der Alte Fritz und sein Siebenjähriger Krieg herhalten mußten, so ist darauf zu erwidern, daß nur vor einem politisch völlig unreifen Volk der Weltkrieg mit dem Siebenjährigen Krieg in Vergleich gestellt werden konnte. Als der Krieg in den allerletzten Zügen lag, sollte auch noch Sparta helfen!) Im Lichte einer höheren Vorsehung ist es daher als ein Segen zu betrachten, daß der Anschlag der Männer des 20. Juli (1944) gescheitert ist, obwohl sein Erfolg dem deutschen Volke viele Menschenopfer und furchtbare Zerstörungen erspart hätte. Wäre er gelungen, dann gäbe es jetzt wieder eine „Dolchstoßlegende" und das törichte Gerede von dem „Im Felde unbesiegt". Landauf, landab wären wieder die unbelehrbaren Schwätzer am Werke, um dem Volke einzureden, daß wir um ein Haarbreit nahe am Siege gewesen und nur durch nichtswürdige Gesellen um den verdienten Lorbeer gebracht worden seien. Und die zünftige „nationale" Geschichtschreibung hätte den Schwindel wieder genau so mitgemacht wie nach 1918, als sie die damalige Niederlage nicht als echte Niederlage anerkennen wollte.

Die politische Unreife verrät sich endlich in der Art und Weise, wie die politischen Kämpfe im Innern ausgetragen werden. Der Deutsche findet nur schwer den Weg zu einer von Überheblichkeit freien Begegnung mit andersdenkenden Menschen, so daß er stets dazu neigt, in jedem Gegner entweder einen Dummkopf oder einen Schuft zu sehen. Er hält es für leichter und zweckdienlicher, eine fremde Meinung niederzuschreien oder niederzutrampeln, als sie sachlich zu prüfen. Daher fehlt ihm das tiefere Verständnis für die Notwendigkeit und Nützlichkeit der Opposition im modernen Staatsleben, die nicht den Zweck hat, durch endloses Geschwätz und Lümmeleien den Gang der parlamentarischen Verhandlungen zu stören, sondern die Regierung zu überwachen und sie in sachlicher Kritik auf ihre Fehler hinzuweisen. In der Spannung zwischen Regierung und Opposition soll sich ein gesunder Zustand ehrlichen Wettbewerbs entwickeln, um in der scharfen Luft freier Kritik die bestmögliche Führung der Staatsgeschäfte zu bewirken. Dementsprechend muß die Opposition von Männern getragen werden, die fähig und gewillt sind, die Verantwortung für die Leitung des Staates selbst zu übernehmen, und der Kampf der politischen Parteien muß darum ein ernstes Ringen des Geistes sein, das nicht durch die Stärke der Arme und der Stimmbänder entschieden werden darf.

Wie weit war das politische Leben in Deutschland von diesem Ideal entfernt! Mit welcher Leidenschaftlichkeit, mit welcher Niedertracht, in welch

wüster Weise wurde der Kampf geführt! Schon das eine Wort „Saalschlacht" ist bezeichnend für den Tiefstand des politischen Lebens in Deutschland. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn der Eindruck vorherrschte, daß Politik eine unsaubere Sache sei und jeder sich besudle, der in die politische Arena herabsteigt. Auch hier hat der Nationalsozialismus die schon vorhandenen Übelstände maßlos verschlimmert und eine völlige Verrohung des öffentlichen Lebens verschuldet; er hat insbesondere den Haß gegen den politischen Gegner bis zur Siedehitze, ja bis zu dessen physischer Vernichtung gesteigert. Nach der Machtergreifung aber hat er die öffentliche Kritik rücksichtslos unterdrückt und jeden, der Vernunft redete, eingesperrt oder umgebracht. Fragt man nach den Ursachen, warum das deutsche Volk sich so unheilvoll verrannt hat, so muß das Verstummen der Opposition als eine der vornehmlichsten genannt werden. Die freie öffentliche Kritik verhindert zwar nicht das Entstehen von Übelständen, aber wirft ihrer Ausbreitung einen Damm entgegen. Mit Recht hat man das Dritte Reich einem D-Zug verglichen, der dem Abgrund entgegenraste ohne die Möglichkeit, ihn zum Stehen zu bringen.

Zum Abschluß des Abschnittes über die politische Unreife des deutschen Volkes sei ein Wort der Vergessenheit entrissen, das die nachfolgende Entwicklung wie mit Riesenscheinwerfern beleuchtet hat. Als im Jahre 1904 das Reichsgericht sein fünfundzwanzigjähriges Bestehen feierte, sagte der Professor der Rechtswissenschaft Emil Strohal in seiner Festrede: „Unserm Volke ... fehlt es noch allzusehr am richtigen Augenmaß. Wir sind noch oft groß im Kleinen und klein im Großen, und wir haben uns noch viel zu wenig zu dem Bewußtsein durchgerungen, daß eine Nation von Unteroffizieren und geheimen Kanzleidienern für die Weltpolitik nicht reif ist und im Wettkampf der großen Völker nicht bestehen kann. Was wir brauchen, ist freie Entfaltung der lebendigen Kräfte der Nation, tatkräftige Initiative, starkes Wollen und Können und als Voraussetzung für all das wieder: Mannesmut, Überzeugungstreue und unbeugsames Rechtsgefühl" (Deutsche Juristen-Zeitung 1904, 975).

Der zweite Grund für die Fehlentwicklung des deutschen Volkes ist der Mangel an charakterlicher Tüchtigkeit, oder schärfer und ehrlicher ausgedrückt: die weite Verbreitung der charakterlichen Feigheit, die sich freilich mit vielen Masken deckt. Bis zum Übermaße hat man in Deutschland die soldatischen Fähigkeiten und die militärische Tapferkeit der Deutschen gepriesen, aber darüber allzusehr vergessen, daß die Zivilcourage unvergleichlich wichtiger und schwieriger ist. Wohl ist der Deutsche tapfer, außerordentlich tapfer, aber auf Befehl. Innerhalb eines Befehls, gedeckt durch den Befehl, leistet er auf allen Gebieten Hervorragendes wegen seines Fleißes, seiner Zuverlässigkeit, Ausdauer und Erfindungsgabe. Aber außerhalb des gewohnten Rahmens von Dienst und Befehl fühlt er sich unsicher, ja hilflos wie ein Kind. Eine Lähmung überfällt ihn und läßt ihn weder zu Entschluß

noch Tat kommen. Dieselben Menschen, die auf Befehl ihr Leben unbedenklich in die Schanze schlagen, können sich nicht zu einer selbständigen Entscheidung aufraffen, wenn etwas Unvorhergesehenes die übliche Ordnung unterbricht. Tüchtige, kenntnisreiche, gutgesinnte Männer stehen dann gänzlich ratlos da, stecken die Köpfe zusammen, erkennen und bekennen, daß etwas geschehen müßte — aber alle warten auf den Befehl von außen. Sich selbst nach Prüfung der gegebenen Lage entschließen, auf eigene Verantwortung vorspringen und etwas ohne Befehl wagen — das überschreitet die Fassungskraft und die innere Haltung des Deutschen. Schillers Worte im „Wallenstein": „Ich hab' hier bloß ein Amt und keine Meinung" und „Wir Subalternen haben keinen Willen" sind aus deutscher Sicht geschrieben.

Der Deutsche leidet an charakterlicher Platzangst. Darum kann er gar nicht genug Befehlsstellen, Befehls- und Verordnungsblätter, Ausführungsbestimmungen, Nachträge und Ergänzungen zu den Ausführungsbestimmungen usw. haben, damit keine Zweifelsfragen auftauchen können und nur ja kein Raum für selbständige Entscheidung bleibt. Die vielen Verbotstafeln seien nur nebenher erwähnt. Es ist, als ob der Deutsche sich vor dem in seinem Innern lauernden Chaos fürchtete, gegen das er sich durch die Flucht in die Enge zahlloser Vorschriften sichern möchte. Deshalb müssen viele Dinge, die anderswo der Freiheit des einzelnen oder der gegenseitigen Vereinbarung überlassen bleiben, in Deutschland behördlich angeordnet werden; denn der Deutsche braucht gleichsam zu allem einen Gestellungsbefehl. Hierher gehört auch die Beherrschung des Zivillebens durch die Uniform, mochte sie nun grau, blau, braun oder schwarz sein. Und die Uniform hatte in Deutschland die ungemein schädigende Wirkung, in ihrem Träger die freie Persönlichkeit auszulöschen und ihn zum willfährigen Handlanger der „vorgesetzten Stelle" zu machen. Der Mangel an einer in sich ruhenden charakterlichen Festigkeit macht es weiter verständlich, warum der Deutsche sich immer ängstlich nach einer Vorlage umsieht, der er sein Urteil und Verhalten anpassen kann, und warum er im Konfliktsfall so leicht äußerem Druck nachgibt, bzw. gleich nach Gründen zum Nachgeben ausschaut. Zu der immer wieder hervorgekehrten Absicht, durch Entgegenkommen Schlimmeres zu verhüten, bekennt er sich um so lieber, als sie den Vorteil bietet, einer grundsätzlichen Stellungnahme auszuweichen oder sie doch wenigstens hinauszuschieben. Aber gerade die Schwäche der ersten Stunde ist so verhängnisvoll, weil sie den Abstieg auf die schiefe Ebene bedeutet.

Aus der Beamtennatur des Deutschen erklärt sich die ungeheure Bedeutung, die der Frage der Zuständigkeit im deutschen Volk zukommt. Selbst in Augenblicken höchster Not schiebt sich die Frage nach der Zuständigkeit vor die Dringlichkeit der Abhilfe und läßt die rechte Gelegenheit zum Eingreifen verpassen. Der Deutsche atmet immer erleichtert auf, wenn er bei einer unangenehmen Sache, die seine Hilfe in Anspruch nimmt, die Flucht in die Unzuständigkeit ergreifen kann. Das ist das beliebteste Auskunfts-

mittel. Die subalterne Gesinnung des Deutschen ist so stark ausgeprägt, daß sie das Gefühl der Verantwortung für die Gemeinschaft lähmt oder völlig auslöscht. Viele Millionen von Deutschen haben um die Greuel in den besetzten Gebieten, in den Konzentrationslagern, in der Behandlung der Juden, Ausländer und Kriegsgefangenen, in der Justiz und Verwaltung gewußt, haben sie mißbilligt und vielleicht unsagbar unter der Schmach gelitten, die dem deutschen Namen in dieser „Zeit ohne Beispiel" von den eigenen Volksgenossen zugefügt wurde, aber sie haben ihr Schweigen nicht nur mit ihrer Ohnmacht, sondern auch mit ihrer Unzuständigkeit vor sich und anderen zu entschuldigen gesucht. Ja, viele machten es sich zum Grundsatz, überhaupt nicht hinzusehen und hinzuhören; es könnten sich ja schon aus dem bloßen Wissen peinliche Verpflichtungen ergeben. Unwillkürlich taucht vor unserm Blick das Bild des deutschen Michels auf, der sich die Schlafmütze über Augen und Ohren zieht oder ziehen läßt.

Wie steif, wie würdelos und von Furcht durchsetzt ist in Deutschland durchgängig das Verhältnis zwischen Vorgesetzten und Untergebenen! Wie selten ist es ein Verhältnis freier Männer, die sich gerade in die Augen schauen und einander aufrichtig achten. Sind die Beratungen unserer Behörden offene Aussprachen, in denen man die Dinge bei ihrem wahren Namen nennen und freimütig Kritik üben darf, oder sind sie nicht vielmehr verschleierte Befehlsempfänge, die kaum auch nur den Schein der Freiheit wahren? Findet sich nicht weit und breit im Privatleben und in der Beamtenschaft jener widerwärtige Menschentypus des Radlers: nach oben krummer Rücken, nach unten tritt er? Ist nicht die ganze öffentliche Erziehung darauf abgestellt gewesen, fügsame Untertanen zu schaffen, die sich wie geduldige Lasttiere allem beugen, was ihnen von oben aufgebürdet wird? Das nannte man dann Erziehung zu Staatstreue und Pflichtbewußtsein, aber es war weithin Byzantinismus und Servilismus. Gewiß offenbart sich in dem „Subordinationsgeist" des Deutschen auch sein ausgeprägter Sinn für Ordnung und Zucht, aber ohne Lenkung durch die Vernunft und in schweren Krisen bis zum Verrat am eigenen Gewissen. Selbst eine Verbrecherregierung konnte sicher sein, daß ihr von solchen Untergebenen keine Gefahr drohe. Wie zaghaft wurde in Deutschland von jeher die Frage nach den Grenzen der staatlichen Autorität angepackt, zumal die Frage von dem Widerstandsrecht des Volkes gegen den Mißbrauch der Staatsgewalt! Schon das Thema an sich war verpönt; es konnte jemand in Verdacht bringen, kein guter Untertan zu sein. Die großen Moralisten dagegen haben wohl gewußt, warum sie diese Fragen so ausführlich und gründlich behandelten, aber ihre Lehren sind für das deutsche Volk unfruchtbar geblieben.

Nach dem Gesagten ist es ohne weiteres klar, was die „Machtergreifung" von 1933 bei der Eigenart der Deutschen für diese bedeutete. Mit dem erfolgreichen Griff nach der Macht hatten die Nationalsozialisten die Schalttafel erobert, von der aus sie das deutsche Volk, das in seiner Mehrheit dem neuen System innerlich widerstrebte, äußerlich gleichschalten konnten, und die hohe

Entwicklung der Technik stellte ihnen alle Mittel der Beeinflussung, der Einschüchterung und der Vermassung zur Verfügung. Es brauchten nur die entsprechenden Befehle gegeben zu werden, und alle wurden mit einem unheilsamen Schrecken erfüllt, der geeignet war, jeden Widerstand von vornherein zu lähmen und ihn nach der Machtbefestigung unmöglich oder doch unwirksam zu machen. Wer sieht hier nicht das beschämende Schlußergebnis einer langen unseligen Entwicklung?

Wir hatten in Deutschland eine reiche pädagogische Literatur. Wieviel ist in deutschen Landen geschrieben und geredet worden über den Wert der Persönlichkeit, die sittliche Autonomie, die Charakterbildung, den Männerstolz vor Königsthronen! Als aber die Probe aufs Exempel in großem Stil gemacht wurde, welch klägliches Schauspiel! In einer weltgeschichtlichen Stunde entpuppte sich die vielgepriesene deutsche Erziehung als eine Erziehung zum kleinen subalternen Beamten, der nur den einen Ehrgeiz kennt, seinen Posten zu behalten, das Mißfallen seiner Vorgesetzten (wer und wie sie sein mochten) zu vermeiden und bei der Beförderung nicht übergangen zu werden. Das war die Gesinnung, die man im Dritten Reich auf Schritt und Tritt antraf — vom Straßenkehrer bis hinauf zum Minister und General. Viele Beamten, die sich der Partei anschlossen, hätten gar wohl ohne erhebliche Nachteile dem von oben ausgeübten Druck widerstehen können; aber sie waren eben nicht erzogen und gewohnt, einem Druck zu widerstehen. Überall die gleiche Furcht vor der Selbstverantwortung, vor selbständigem Denken und Tun. Sich krümmend und windend, ächzend und seufzend hat der Deutsche auch dann noch getreulich seinen Dienst getan und Befehle ausgeführt, als seine fleißige Arbeit und seine Selbstaufopferung nur noch dazu beitrugen, zum Verderben des eigenen Volkes die Herrschaft von Wahnsinnigen und Verbrechern aufrechtzuerhalten. Die wirksamste Entschuldigung, die nach dem Sturz des Nationalsozialismus die vielen Millionen harmloser Mitläufer vorbringen können, ist darum der Hinweis auf die überkommene subalterne Erziehung, die ihnen schon in früher Jugend das geistige Rückgrat gebrochen hat. Sie sahen sich und ihre Familien plötzlich vor unerhört schwere Entscheidungen gestellt, auf die sie in einer geradezu bemitleidenswerten Weise unvorbereitet waren. Kein Wunder, daß sie dieser Aufgabe gegenüber versagten.

Im Jahre 1938 hat Graf Pückler über „Einflußreiche Engländer" (Berlin, Frundsberg-Verlag) eine Schrift veröffentlicht, die dem Reichsaußenminister v. Ribbentrop gewidmet war. Im Eingang dieser Schrift steht der wuchtige Satz: „In England kommt alles auf die Persönlichkeit an." Könnte man, ohne der Lächerlichkeit zu verfallen, ein Buch über die Deutschen mit dem Satz beginnen: In Deutschland kommt alles auf die Persönlichkeit an?

Der Deutsche müßte nicht Deutscher sein, wenn er seine Veranlagung zur Unterwürfigkeit nicht bis auf die äußerste Spitze triebe und mit hochgeschwellter Brust als Stärke und Ehre ausgäbe. Der Spruch: „Führer, befiehl, wir folgen dir!" mag für alle Zukunft zur Erinnerung dienen, bis zu welchem

Grade deutsche Mannentreue zu subalterner Knechtseligkeit entarten kann. Es war die Abdankung der selbstverantwortlichen Persönlichkeit zugunsten eines Alleinherrschers, der an kein Gesetz, kein Recht und keine Sitte gebunden sein sollte. Ein Rückschritt um Jahrtausende in der Geschichte der Kulturmenschheit. Völker haben gekämpft und geblutet, um die Freiheit von der Willkür der Despoten zu erringen. Den Deutschen blieb es vorbehalten, sich für die eigene Entmündigung, für die eigene Versklavung zu begeistern. Befehl ist Befehl! so lautete die ewige Wiederholung. Er muß blindlings und unverzüglich ausgeführt werden, was immer sein Inhalt sein mag. Daß jeder Befehl einen Sinn haben, jedes Gesetz eine Ordnung der Vernunft zum Wohle der Gesamtheit sein muß, sonst aber zur „corruptio legis" wird und der verpflichtenden Kraft entbehrt, daß einem unsittlichen Befehl gegenüber nicht Gehorsam, sondern Ungehorsam geboten ist, daß die Staaten ohne Gerechtigkeit nichts anderes sind als große Räuberbanden, das wurde viel zu wenig beachtet, oft ganz übersehen. So ist es gekommen, daß der deutsche Staat, der unter guter Leitung mit seiner treuen, unbestechlichen Beamtenschaft und seiner hochstehenden Rechtspflege unter den Völkern einen ehrenvollen Platz einnahm, unter der nationalsozialistischen Mißwirtschaft in seinen maßgebenden, führenden Schichten und ihren willenlosen Werkzeugen zu einer organisierten Mörder- und Räuberbande herabsank — zum Entsetzen der ganzen Welt. Die Entgleisung geschah, weil die Weichenstellen eingerostet waren und der bremsende Widerstand selbstverantwortlicher Charaktere nicht in hinreichendem Maße vorhanden war.

Daß hier im Charakter des Deutschen etwas Bedeutendes mangelt, daß hier ein Punkt ist, von dem aus ein scharfes Licht auf die Wurzeln unseres Unglücks fällt, ist ein Tatbestand, der von Freund und Feind anerkannt wird und immer wieder Anlaß zur Verwunderung gegeben hat. Nur ein einziges Zeugnis sei zur Bestätigung beigefügt. Der sudetendeutsche Dichter Bruno Brehm, der sich den Nationalsozialisten angeschlossen hatte, schreibt in seinem Büchlein „Über die Tapferkeit" (Wien 1940): „Was mich immer traurig gemacht hat, ist, daß man hundert tapfere Patrouillengänger finden kann, die ordentliche Kerle im Krieg waren und die in jeder äußeren Gefahr ordentliche Kerle sein werden, und die im Leben, im allertiefsten Frieden davonlaufen, nicht wenn der Tod, nein, wenn nur die kleinste Unbequemlichkeit, wenn ihnen nur der schiefe Blick einer vorgesetzten Stelle droht. Dies war und ist für mich das niedrigste Geheimnis des ganzen Daseins." Und nachdem er die Notwendigkeit der charakterlichen Tüchtigkeit und Ehrenhaftigkeit für alle Stände betont hat, sagt er abschließend: „Ein Volk, in dem diese Grundbegriffe ins Wanken geraten, muß vor die Hunde gehen, ihm kann keine Organisation und keine äußere Machtentfaltung nützen, es wird innerlich faul und zerfällt bei lebendigem Leibe."

Mit dem charakterlichen Versagen aufs engste verbunden ist die dritte Fehlerquelle: der Mangel an Gemeinsinn. Wenn das strenge Kommando

ertönt, ordnet sich der Deutsche sofort gehorsam in Reih und Glied. Ohne Befehl gelassen, wird er alsbald zum Eigenbrötler und Querkopf, wohin ihn seine Veranlagung treibt. Wir erleben es gerade jetzt wieder in greifbarer Gestalt. Solange die Nationalsozialisten in ihrer rücksichtslosen Art den Arbeits- und Ablieferungszwang durchführten, erschienen die Arbeiter pünktlich zur Arbeit, und die Bauern lieferten genau das vorgeschriebene Maß landwirtschaftlicher Erzeugnisse ab. Kaum aber leuchtete der erste Strahl der Freiheit über Deutschland und fiel der äußere Druck weg, als auch der Eifer der Arbeiter und Bauern erschreckend nachließ, und keine guten Worte und keine noch so dringlichen Gründe des Gemeinwohls vermochten bisher den früheren Zustand wiederherzustellen. Auch in dem kaum erwachten politischen Leben hat sich kleinliches, gehässiges Parteigezänk, Zerfahrenheit und Zersplitterung sogleich wieder eingestellt — trotz der Todesnot des Volkes.

Der Mangel an Gemeinsinn hat sich nun im Dritten Reich besonders verhängnisvoll ausgewirkt, nachdem die Freiheit des Parlaments, die Unabhängigkeit der Richter und das Recht der öffentlichen Kritik durch die Machthaber unterdrückt waren. Schon das schlechte Beispiel von oben war für den Gemeinsinn tödlich. Bei den maßgebenden Nationalsozialisten konnte von Gemeinsinn überhaupt keine Rede sein, obgleich sie das Wohl des Volkes immer im Munde führten; denn sie hatten im Grunde nur Verachtung für das Volk, das sich von ihnen so willig belügen, betrügen und versklaven ließ. Und es ist mehr als Vermutung, daß sie für den Fall ihres Sturzes geradezu die Vernichtung des deutschen Volkes gewollt haben. In den breiten Schichten des Volkes aber bewirkten Terror und Eigennutz, daß die meisten nur an ihre eigene Rettung und ihren eigenen Vorteil dachten. Daher die für das Gemeinwohl höchst bedenkliche Erscheinung, daß bei Verletzungen der Rechtsordnung das Rechtsgefühl sich nur dann regte, wenn die eigenen Interessen auf dem Spiele standen, während die Bedrückung der andern ohne Teilnahme und Hilfe blieb. Die Freiheit, das Recht und die Wohlfahrt des Volkes hatten keinen Anwalt. Fast nur die Stimme der Kirche erhob sich, zwar gedämpft, aber vernehmlich, gegen die Verbrechen der Staatsgewalt[2]. Freilich für das Schaufenster galt der Spruch: „Gemeinnutz geht vor Eigennutz!“ Aber der Volkswitz hatte sehr bald die Wirklichkeit mit dem spitzigen Wort verspottet: „Der gemeine Eigennutz geht vor!“ Der Dienst am Staat, der Anschluß an die Partei, die Tarnung der inneren Gesinnung, das Heulen mit den Wölfen usw. wurden wie ein Geschäft, eine Versicherung oder eine Gelegenheit zur Bereicherung gehandhabt.

---

[2] Zur Erläuterung sei hier eine Bemerkung beigefügt. Wenn es in einem Volke ganz allgemein an Zivilcourage fehlt, so ist es von vornherein nicht wahrscheinlich, daß sich der Klerus des Landes durch besondere Zivilcourage auszeichnet; denn der Klerus stammt ja aus eben diesem Volk, in dem die Zivilcourage Mangelware ist. Daraus erklären sich manche Vorgänge im Dritten Reich, die im Ausland mißverstanden wurden, weil man Stillschweigen als Zustimmung deutete.

Man muß den Mut haben, die Dinge zu sehen, wie sie wirklich gewesen sind. Für die allermeisten, die der nationalsozialistischen Partei beitraten, hat die Rücksicht auf politische Überzeugung oder das Gesamtwohl eine geringe oder gar keine Rolle gespielt, soviel auch von dem Wohl des Volkes geredet wurde. Entscheidend war die Frage, was ihnen höchst persönlich die größeren Vorteile oder die geringeren Nachteile zu bringen schien. Und wenn der Widerstand gegen das verruchte System so schwach war, so zum guten Teil darum, weil es so viele Nutznießer dieses Systems gab, die sich auch ohne Dragonaden nach dem Spruch richteten: „Wes Brot ich ess', des Lied ich sing'." Und zu diesen Nutznießern zählten große Teile auch der Arbeiterschaft, der kleinen Beamten und Angestellten. Aus dieser Haltung oder vielmehr aus diesem Mangel an Haltung erklärt sich auch die erbärmliche Würdelosigkeit nach dem Zusammenbruch. Alle waren einzig bemüht um die Rettung der eigenen Haut und deshalb um den Nachweis, daß sie eigentlich nicht dabei gewesen seien, so daß man sich fragen mußte, wo denn nun die unzähligen Menschen geblieben sind, die auf Parteitagen und bei den sonstigen Veranstaltungen der Partei die Wahnsinnstaten ihres Abgotts mit „nicht enden wollenden" Heilrufen begleiteten. Wie aber wäre das Schauspiel gewesen, wenn Hitler gesiegt hätte? So hat auch das jetzige Schweigen der Deutschen seinen Grund nicht etwa nur in Beschämung und Ratlosigkeit, sondern ist weithin überlegte Berechnung, um nicht offen Farbe bekennen zu müssen und sich für alle Fälle der künftigen Entwicklung zu sichern. Der Deutsche „tut" eben in Autokratie oder Demokratie, je nachdem es von oben gewünscht wird oder ihm selbst Nutzen bringt. Grundsätzliche Bindungen oder Hemmungen bestehen da kaum. Das Tragen auf zwei Schultern ist ihm fast zur zweiten Natur geworden und hat seinen Charakter höchst nachteilig beeinflußt. Oft gewinnt man den Eindruck, als ob der Deutsche die politischen Dinge nicht recht ernst nähme, solange durch sie seine persönlichen Angelegenheiten nicht berührt werden. So schwenken denn bei einem Umsturz die allermeisten sofort ohne Gewissensbedenken, ja geradezu mit lächelnder Miene in das Lager der jeweils siegreichen Partei über und halten jeden für dumm, der nicht das gleiche tut.

Daher auch die furchtbare Enttäuschung, die das deutsche Volk an der Wehrmacht erlebt hat. Unzählige hatten gehofft, daß die Generale eingreifen und es wenigstens nicht bis zum Äußersten kommen lassen würden. Aber diese Generale waren keine Männer mit weitem Blick und Entschlußkraft; sie waren mit verschwindenden Ausnahmen Karrieremacher, denen die Freiheit, die Ehre und das Wohl des Volkes wenig oder nichts bedeuteten, ganz abgesehen davon, daß sie diese „unmilitärischen" Dinge als nicht zu ihrer Zuständigkeit gehörig erachteten. Da die Nachgiebigkeit gegen die Partei ihnen Vorteil brachte, gaben sie eben nach, und sie harrten bei Hitler bis zuletzt aus, mochten sie in ihm auch eine „infernalische Größe" erkennen und das deutsche Volk dabei ins tiefste Elend sinken. Das nannten sie ihre „Treue" und ihre „Ehre". Sie ließen sich von dem „Gefreiten des Welt-

krieges" befördern, beschenken, anbrüllen, heran- und weg- und wieder herankommandieren und führten, weil „nur Soldat", mit anscheinend unbekümmertem Gewissen auch die himmelschreiendsten Befehle aus. Ja, die an der Front eingesetzten Generalfeldmarschälle gaben sich dazu her, am 19. März 1944 an Hitler eine Proklamation zu senden, in der es heißt: „Mehr denn je wird es unsere Aufgabe sein, Ihr von hohen Idealen erfülltes Gedankengut im Heere zu verankern, so daß jeder Soldat des Heeres ein um so fanatischerer Kämpfer für die nationalsozialistische Zukunft unseres Volkes wird. Wir wissen, daß nur ein im Nationalsozialismus erzogenes Heer die Belastungsproben bestehen wird, die uns heute noch vom Siege trennen" („Völkischer Beobachter" Nr. 292 vom 18. 10. 1944). In dieser Proklamation, mit der die Generalfeldmarschälle zugleich ihrer geistigen Bildung das traurigste Zeugnis ausstellten, hat die Selbsterniedrigung des deutschen Heeres wohl ihren denkbar tiefsten Grad erreicht. Dabei ist es ziemlich gleichgültig, ob die Erklärung freiwillig oder — wie im Dritten Reich üblich — unter Druck abgegeben wurde.

Ganz gewiß haben die Generale, ebenso wie die Industriellen und die Agrarier, nicht das gewollt, was schließlich bei dem nationalsozialistischen Experiment herausgekommen ist. Sie wollten nicht das deutsche Volk zugrunde richten; Schandtaten und Verbrechen, wie sie nur in den Köpfen von Sadisten ausgedacht werden konnten, lagen ihnen fern. Aber es war doch wohl so. Sie alle wollten den „Trommler", von dem sie wußten, daß er kein Führer war, für ihre selbstsüchtigen Zwecke ausnutzen, bis dann der Meister der Lüge durch seine zielbewußte Unmoral sie alle betrog und — die einen gegen die anderen ausspielend — zunächst seinen Plänen dienstbar machte, dann mit sich ins Verderben riß.

Niemals hätten die drei großen Fehlerquellen im deutschen Volk so viel Unheil anrichten können, wenn nicht der Mangel an lebendigem Christentum ihrem Verströmen die Bahn freigemacht hätte. Weil infolge der immer zunehmenden Verweltlichung der christliche Glaube und die ihm entsprechenden Lebensformen ihre gestaltende Kraft auf viele verloren hatten, konnten die unterirdischen Gewalten einer kaum verhüllten Barbarei zur Oberfläche empordringen. Die Tatsache ist unleugbar, daß der Geist des Christentums in weiten Schichten unseres Volkes erloschen ist und dort nur als ferne Erinnerung lebt. Der Hohlraum aber, den das entschwundene Christentum zurückgelassen hat, ist nicht ausgefüllt worden. Was die ungläubige Wissenschaft als Religionsersatz anbot, war ein kümmerlicher Aufputz, der den Versuchungen des Lebens und erst recht den Erschütterungen unserer aufgewühlten Zeit nicht standhielt. Das Ergebnis war die Gesinnung einer nur auf Gewinn und Genuß gerichteten platten Diesseitigkeit, über die auch so hochtönende Worte wie Volksgemeinschaft, Treue, Verantwortungsfreudigkeit und Einsatzbereitschaft nicht hinwegtäuschen konnten. Somit war das Fundament weithin morsch geworden, auf dem die sittliche und

rechtliche Ordnung beruht, und die Söhne des Verderbens konnten den Versuch wagen, es ganz zu zerstören. Nicht mehr das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit sollten die Seele des Menschen erfüllen, sondern das maßlose Verlangen nach Geltung und Macht, der Kampf um die „Fettnäpfe" der Welt — gleichgültig, mit welchen Waffen er geführt wird. Diese völlige Umkehr der christlichen Lehre in ihr Gegenteil ist der tiefste Grund für das unsägliche Leid, für das Strafgericht, das über Deutschland hereingebrochen ist.

Die Menschen, die zwölf Jahre lang das deutsche Volk regierten oder vielmehr terrorisierten, wußten wohl, warum sie das Christentum mit so glühendem Haß verfolgten; denn sie erkannten in ihm den schärfsten, grundsätzlichen Gegner ihres Irrwahns, während der Gott der Nationalsozialisten nur der willfährige Jasager war, der alles, was sie taten, mit seinem Kopfnicken zu bestätigen hatte. Der freventliche Versuch, den Staat ohne religiöse, rechtliche und sittliche Grundlage auf Lüge und Gewalt aufzubauen, konnte nur gegen das Christentum unternommen werden. Aber wie sehr haben sich die Bauleute, die den Eckstein verworfen hatten, in ihren Plänen verrechnet! Sie wähnten ein großes Reich aufrichten zu können, wenn sie nur über möglichst viele Kanonen, Panzer und Flugzeuge verfügten und die Luft mit betäubendem Lärm erfüllten. Wie wenig ahnten sie von den inneren Kräften, die das Gefüge eines Staates halten! Da sie auf Flugsand gebaut hatten, konnte ihr Werk den Stürmen nicht trotzen und das Ergebnis nur ein Trümmerfeld sein. Insofern ist ihr Sturz ein Sieg der sittlichen Weltordnung. Was sie mit so riesigem Aufwand errichtet hatten, zerrann trotz aller ausgeklügelten Sicherungen in nichts, und sie selbst erschienen, der Macht beraubt, in ihrer ganzen Hohlheit und Erbärmlichkeit, leere Hülsen nach abgebranntem Feuerwerk, nicht der Beachtung wert. Das Dritte Reich ein Krampf, wie es der gesund gebliebene Teil des Volkes immer empfunden hatte, aber ein Krampf, der Deutschland unermeßlich teuer zu stehen gekommen ist. In Deutschland war das Schwert des Geistes stumpf geworden, und so zerbrach ihm auch das Schwert von Eisen, das es nicht im Dienst des Geistes, sondern der rohen Gewalt geführt hatte. Und die deutsche Kultur, die im Christentum aufs tiefste verwurzelt ist, sank dahin mit ihren herrlichen Schöpfungen, weil sie verleugnet wurde und ihre Verteidiger vor den Opfern zurückscheuten, die ihre Rettung gefordert hätte. Es wird aber für immer denkwürdig bleiben, daß die furchtbarste militärische, politische und moralische Niederlage des deutschen Volkes mit der bewußten Abkehr vom Christentum zusammenfiel.

Das Bild, das hier vom deutschen Volk gezeichnet wurde, ist gewiß nicht schmeichelhaft und wenig erfreulich. Aber kein Freund der Wahrheit kann diesem Volk beim Abschluß des Dritten Reiches ein lobendes Zeugnis ausstellen. Was Deutschland erlitten hat, ist nicht nur eine militärische Niederlage — das wäre verhältnismäßig leicht zu verwinden —, sondern ein völliger

politischer, geistiger und sittlicher Zusammenbruch, dessen Ursachen sehr tief liegen. Ein Irrweg von zwei Jahrhunderten deutscher Erziehung und Geschichte hat heute in einer Sackgasse geendet und aufs neue in nachdrücklichster Weise das schmerzliche Urteil Goethes über das deutsche Volk bestätigt, daß es „so achtbar im einzelnen und so miserabel im ganzen" sei. Wobei allerdings zu beachten ist, daß eine lange Reihe von Gründen verschiedenster Art — unglückliche Veranlagung, verkehrte Erziehung, Unwissenheit, Verführung, Einschüchterung, Lug und Trug, Ratlosigkeit, Armut und Not, Uneinigkeit, Unentschlossenheit usw. — zusammengewirkt haben, um das beschämende Schlußergebnis zu zeitigen.

Auf dem langen Weg seiner Geschichte ist das deutsche Volk stets selbst sein ärgster Feind gewesen. Darum muß es endlich hellsichtig werden für die Grenzen und Gefahren seines eigenen Wesens; denn auch für die Völker gilt, daß ihr Charakter ihr Schicksal ist. Wohl noch nie in der Weltgeschichte hat ein großes Volk sich so verhängnisvoll verrannt wie jetzt das deutsche, gleich als ob es von allen guten Geistern verlassen worden wäre; es hat sich geradezu mit freventlichem Übermut in das furchtbarste Unglück gestürzt, während es ohne diesen Weltkrieg bei Förderung des Friedensgedankens ein reiches und glückliches Volk hätte sein können.

Dem Ausmaß der Verirrung muß das Werk der Erneuerung entsprechen. Flickarbeit genügt hier ebensowenig wie die Änderung äußerer Einrichtungen und Regierungsformen; ein Wandel in den Gesinnungen und Gewohnheiten ist erforderlich, die im Innern der Menschen verwurzelt sind. Vom deutschen Volk wird nichts Geringeres als eine völlige Umkehr, eine Wendung von fast 180 Grad, eine eigentliche Metanoia verlangt. Eine solche Metanoia ist schon für den einzelnen, geschweige denn für ein ganzes Volk eine schwere Aufgabe; denn es heißt die Ursache seines Unglücks bei sich selbst, nicht bei den andern suchen (wiewohl auch diese nicht von Fehlern freigesprochen werden sollen). Metanoia ist aber nicht ein wehleidiges Jammern und Klagen, nicht ein Wühlen im eigenen Schmerz und der eigenen Schmach, nicht ein würdeloses Sich-Wegwerfen, sondern ein beherztes Anpacken des Notwendigen, d. h. dessen, was die Not wendet. Solcher Umkehr, nicht der Verstockung in den begangenen Fehlern ist die Hoffnung zugesellt. Wichtiger als laute Schuldbekenntnisse, die — dem Mißverständnis und Mißbrauch ausgesetzt — nur zu leicht unfruchtbaren Streitgesprächen und wechselseitigen Anklagen das Tor öffnen, ist stille Einkehr der Selbstbesinnung, die sich bewußt ist, daß alle verläßliche Besserung bei der eigenen Person zu beginnen hat.

Gründliche Selbstbesinnung ist die ureigenste und dringlichste Angelegenheit des deutschen Volkes, die ihm niemand von außen abnehmen, aber auch niemand von außen befehlen kann. Es ist für das deutsche Volk von äußerster Bedeutung, gründlich zu erforschen und klar zu erkennen, warum ihm das Erste, das Zweite und das Dritte Reich zerbrochen ist, warum es in seiner langen Geschichte die ihm gemäße politische Form bis heute nicht gefunden hat, kurz, warum es immer wieder seines Unglücks Schmied

gewesen ist. Die Forderung ernster Selbstbesinnung läßt sich nicht mit dem Hinweis ablehnen, das deutsche Volk sei geschlagen genug, man solle es schonen und nicht noch mehr niederdrücken, indem man ihm seine Fehler vorhalte. Gewiß ist der materielle und geistige Zustand des deutschen Volkes von einer Furchtbarkeit, die nicht überschätzt werden kann. Es herrscht die Ermüdung, Erschöpfung und Enttäuschung eines Volkes, das unerhörte Anstrengungen und Leiden auf sich genommen hat, um an die Spitze der Welt zu gelangen, und jetzt einsehen muß, daß es eine vergebliche und falsche Anstrengung war, und daß nun trotz seiner Armut und Erschöpfung wiederum von ihm unerhörte Anstrengungen und Entbehrungen gefordert werden. Mehr, als wir selbst wissen, sind heute unsere Nerven überreizt und bis zum Zerreißen angespannt, jede zusätzliche Belastung also von Übel. Und doch ist jener so menschenfreundlich klingende Einwand nichts als eine verfängliche Irreführung; aus ihm spricht ein falsches Mitleid und ein Mangel an Aufrichtigkeit. Es wäre nämlich eine arge Selbsttäuschung, die Einkehr und Umkehr auf günstigere Zeiten verschieben zu wollen. Der verlorene Sohn ist nicht in den Tagen des Glücks und des Genusses zur Einsicht gekommen, sondern in der äußersten Verlassenheit. Es ist der Segen des Unglücks, daß es die Gewissenserforschung in die Tiefe treibt und den Schleier von den Abgründen der eigenen Seele hinwegzieht. Die Stunde nach der Erkenntnis einer großen Verirrung ist eine entscheidende Stunde, die den künftigen Weg aufwärts oder abwärts bestimmt.

Es könnte dem deutschen Volke in seiner fast ausweglosen Lage kein größeres Unheil widerfahren, als wenn auch seine aufrichtigen Freunde aus lauter Bedenklichkeiten nicht den Mut aufbrächten, ihm offen die Wahrheit zu sagen. Der Deutsche muß gleichsam gezwungen werden, sich der peinlichen Frage nach den Ursachen seiner Not ehrlich zu stellen; denn er ist immer in Gefahr, alle Fragen so lange zu zergrübeln und zu zerreden, bis sie in einem undurchdringlichen Nebel verschweben. Daher muß er in aller Strenge daran erinnert werden, daß ihm jetzt die bequeme Berufung auf Schicksal und Tragik oder die Bosheit der anderen weder gestattet ist noch hilft, sondern daß er in seinem Inneren nach dem verborgenen Gesetz für das zu suchen hat, was wir schaudernd erlebt haben und erleben. Es sind so gewaltige Fehler begangen worden, daß wir allen Anlaß haben, die nach uns Kommenden vor ähnlichen Katastrophen zu bewahren.

Freilich, die strenge, gewissenhafte Untersuchung der Ursachen des deutschen Verhängnisses ist nicht Sache der breiten Masse, sondern die Aufgabe derer, die fähig und gewillt sind, sich über die tieferen Gründe unseres Unglücks Rechenschaft zu geben, und durch die Erkenntnis der Wahrheit weder erschreckt noch entmutigt werden, mögen sie nun dem Stande nach aus den Kreisen der Akademiker oder der Arbeiterschaft stammen. Wie sollte Deutschland jemals aus seinem Elend sich wieder erheben können, wenn ihm nicht eine geistige Elite voranleuchtet, die über die Alltagssorgen und die Parteischranken hinweg die großen Zusammenhänge der geschicht-

lichen, ethischen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Fragen durchdenkt und ihm dann den Weg aus dem Chaos erhellt? Erst nach dieser Untersuchung läßt sich die Frage richtig stellen und beantworten, was wir vernünftigerweise tun können und sollen. So beruht für das deutsche Volk alle Hoffnung einer lichteren Zukunft auf der inneren Läuterung. Der deutsche Acker muß erst gründlich umgepflügt werden, um für eine neue, bessere Saat bereit zu sein.

Was dem deutschen Volk die Beschreitung des steilen Weges, der vor ihm liegt, erschwert und behindert, ist neben der Trägheit des Herzens die Verbohrtheit jener Deutschen (Nutznießer der vergangenen Irrtümer!), die stur und im eigentlichen Sinne unverschämt behaupten, daß der bisherige Weg doch der richtige gewesen sei, nur habe das deutsche Volk leider Pech gehabt. Was sie bedauern, ist nicht die Begehung, sondern der Mißerfolg der Verbrechen. Gegen ihren dumpfen oder auch gewalttätigen Widerstand muß die Umkehr sich durchsetzen, und daher dürfen wir uns nicht wundern, wenn dem deutschen Volk auch im Innern noch harte Kämpfe bevorstehen.

Wir wissen nicht, welche Pläne Gottes Vorsehung mit der gegenwärtigen Menschheit hat. Wir wissen nur, daß die Wandelbarkeit der menschlichen Dinge unabsehbar ist und wir in einer Zeit ungeheurer Umwälzungen leben. Wenn das deutsche Volk endlich aus seiner eigenen Vergangenheit lernt und den dämonischen Mächten der Verlogenheit und Maßlosigkeit widersteht, dann kann es wohl geschehen, daß es — arm geworden und gedemütigt, aber innerlich erneuert und gegen die Versuchungen der Macht gefeit — an geistigen Gütern mehr gewinnt, als es an materiellen verloren hat.

Kollektivschuld

Von JOHANN B. SCHUSTER S. J.

Gibt es Kollektivschuld? Oder handelt es sich bloß um ein Schlagwort, um eine böswillige Erfindung unserer Feinde, die ein ganzes Volk verfemen und strafen wollen? Einem jeden ehrlichen Deutschen ist es unbehaglich zumute, wenn er von Kollektivschuld hört oder gar zur Frage der Kollektivschuld Stellung nehmen soll. Kein Volk der Welt hat, vielleicht von ganz wenigen abgesehen, so Schweres und Grauenvolles über sich ergehen lassen müssen wie Deutschland unter der Herrschaft Hitlers. Auch wenn seit mehr als einem Jahrzehnt eine umfassende Weltpropaganda die Kunde von den Greueln und Verbrechen, die in unserer Heimat begangen wurden, in die fernsten Länder brachte, so haben wir das Gefühl, daß nur sehr wenige Menschen im Ausland mit- und nachempfinden konnten, was ein großer Teil unseres Volkes, der Hitler innerlich ablehnte, unter der raffinierten Unterdrückung und Vernichtung des gesamten Volkes, seines Landes, seiner Kultur, seines christlichen Erbes gelitten hat. Und nun sollen wir, nachdem die Schrecken des

Bombenkrieges ein Ende gefunden haben, Rede und Antwort stehen auf die Anklage auf Kollektivschuld des gesamten Volkes. Gibt es heute nicht dringendere Fragen und Nöte? Muß nicht eine ganze Welt ihre Kräfte vereinigen, um die drohenden Weltgefahren von Hunger und Seuchen zu bannen? Trotz alledem können wir an der Frage der Kollektivschuld nicht gleichgültig, verächtlich oder unwillig vorübergehen. Es ist keine naturwidrige Selbstbeschmutzung des eigenen Volkes, sich ehrlich und offen zu fragen, ob und inwieweit auch das ganze Volk mit den eigentlichen Verbrechern mitschuldig geworden ist, ob es wirklich so etwas gibt, wie Kollektivschuld, unter welchen Bedingungen und in welchem Grade solche Mit-Schuld eintritt.

Es haben denn auch nicht wenige ernste und verantwortungsvolle Männer ihre Meinung zur Frage der Kollektivschuld geäußert. Wegen ihrer Stellung, ihres Charakters, ihres Leidenschicksals, nicht minder wegen der aufgeschlossenen und sittlich empfindenden Haltung haben sie Anspruch auf Gehör verdient und auch in weitem Maß gefunden. Daß von einer unkritischen Gesamtverurteilung des ganzen Volkes nicht geredet werden darf, ist schon von höchsten unparteiischen Stellen verkündet worden. Die Frage der Kollektivschuld wurde aber von Anfang an zum Teil mit der anderen Frage verbunden, nämlich der Pflicht und Notwendigkeit eines öffentlichen Schuldbekenntnisses vor der ganzen Welt. Dieser Punkt steht nun gewiß nicht außer allem Zusammenhang mit der Tatsache einer Kollektivschuld. Wenn jemand nach gewissenhafter Prüfung aller notwendigen Bedingungen zur ehrlichen Überzeugung kommt, daß ein Volk ein großes Maß solcher Kollektivschuld auf sich geladen hat, dann wäre auch die weitere Frage nach einem öffentlichen Schuldbekenntnis zu prüfen. Aber diese zweite Frage ist nicht ohne weiteres schon gelöst durch die Feststellung einer wahren Kollektivschuld. Es bedarf noch besonderer Überlegungen darüber, wer befugt ist, im Namen des ganzen Volkes ein öffentliches Schuldbekenntnis vor der Welt abzulegen, wer das Recht hat, ein derartiges Bekenntnis zu fordern, welche Wirkungen ein indiskretes Bekenntnis für das eigene Volk unter den jeweiligen politischen Verhältnissen nach sich ziehen würde. Aus diesem Grunde ist es richtiger, einstweilen nur die Frage der Kollektivschuld zu behandeln. Sie ist auch für sich allein schon schwer genug und erfordert nicht bloß als selbstverständliche Voraussetzung den unparteiischen Willen zur Gerechtigkeit jenseits von aller Rachsucht und getarnten politischen Absichten, sondern auch ein nicht geringes Maß von moralischen und sozialen Kenntnissen sowie eine Aufgeschlossenheit für die tiefsten religiös-sittlichen Gegenwartsanliegen. Unter dieser dreifachen Rücksicht sei hier die Frage von der Kollektivschuld behandelt.

Wer ein ganzes Volk schuldig spricht, muß sich zu allererst klar sein über Wesen und Bedingungen einer Schuld und Kollektivschuld überhaupt, er muß über ein entsprechendes soziologisches Wissen verfügen, um den Einfluß der gesellschaftlichen Struktur auf Erkenntnis, Verantwortungsfähig-

keit und Wirkungsmöglichkeit einer despotisch beherrschten Masse zu verstehen, er muß zuletzt, wenn er es wagt, auf Grund der ethischen und sozialen Überlegungen eine Kollektivschuld zu bejahen, ein lebendiges Gespür für die Zeit, ihr Grauen und ihre Schrecken, ihre unermeßlichen Leiden und ihre Dämonie, vor allem aber für die unlösliche Verflechtung der ganzen Menschheit oder ihrer führenden Völker in solche Kollektivschuld besitzen. Erst wenn all diese Bedingungen erfüllt sind, ist die so naheliegende Gefahr eines Fehlurteils gebannt.

I.

Unter welchen Bedingungen kann man von Schuld und Kollektivschuld reden? Wer ist zuständig in der Entscheidung dieser Fragen? Und worin liegt das eigentlich moralische Problem oder der Ausgangspunkt unseres ganzen Fragens? Um mit dem Letzten zu beginnen, kann man antworten, es gab nach allgemeiner Auffassung in unserem Volke eine kleinere Zahl von Verbrechern, die eine weit größere Masse von Unterworfenen beherrschte. Diese Masse der Beherrschten lehnte zwar innerlich die verbrecherischen Methoden der Unterdrücker ab, leistete auch äußerlich keine unmittelbare Beihilfe —, aber sie schwieg, sie ertrug eine solche Regierung, sie stürzte diese Selbstherrschaft nicht, stützte sie wenigstens mittelbar und indirekt, indem sie durch ihre Mitarbeit am gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und staatlichen Leben zugleich deren Macht und Möglichkeit zu weiterem Verbrechertum sicherte. Schweigen und Unterlassung eines tatkräftigen Widerstandes sowie indirekte und mittelbare Mitwirkung zu den Taten einer verbrecherischen Regierung, darin dürfte nach der öffentlichen Meinung des Auslandes vorzugsweise die Schuld des deutschen Volkes bestehen, und diese Schuld ist eben eine Kollektivschuld. Zweifellos ist diese Formel bei all ihrer großzügigen Primitivität geeignet, als Ausgangspunkt einer sachlichen und unparteiischen Untersuchung zu dienen. Die zwei Tatsachen sind ja unbestreitbar: der gewaltsam unterdrückte Teil des Volkes ertrug die Despotie, ohne sie zu stürzen, und leistete durch ihre Mitarbeit am gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Leben in Friedens- und Kriegszeit wenigstens indirekte und mittelbare Unterstützung der Regierung. Aber da beginnt ja gerade erst die entscheidende Überlegung, ob Dulden und indirekte Mitarbeit in jedem Fall, ohne Ausnahme, schuldbar, tadelnswert, verbrecherisch oder mindestens unehrenhaft und schwächlich ist.

Es ist Sache der Moralwissenschaft, darüber die Entscheidung zu treffen. Sie ist zuständig für diese Frage. Es gibt unbezweifelbare Grundsätze, die schon längst gefunden, erhärtet und geklärt sind und auf die verschiedensten Lebensgebiete, private und öffentliche, angewendet wurden. Nur von diesen Grundsätzen aus gibt es eine sichere, klare und gerechte Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit von kollektiver Verschuldung und Verantwortung. Diese Grundsätze sind nun gewiß nicht ausschließliches

Eigentum eines strengen Fachwissens, das dem natürlichen sittlichen Empfinden vorenthalten bliebe. Oft genug weiß das unbefangene sittliche Urteil und die verantwortungsbewußte Entscheidung der Stunde auch ohne fachlich-wissenschaftliche Vorbildung das Rechte zu treffen. Nicht alles Schweigen und Dulden des Bösen kann oder muß böse sein. Ein sicher nutzloser Widerstand kann nicht ohne weiteres als pflichtmäßig oder auch nur empfehlenswert bezeichnet werden. Aber die tiefere und allseits einleuchtende Begründung zu geben und vor allem die Anwendung der Moralgrundsätze auf die verschiedenen privaten und öffentlichen Lebensgebiete sowie deren Bedingungen und Grenzen festzustellen, das ist zunächst nicht Sache des natürlichen, spontanen sittlichen Empfindens. Wie in allen anderen Fragen hat auch hier das methodische und fachliche Wissen oder die Wissenschaft das entscheidende Wort zu sprechen. Das zu leugnen oder zu übersehen, wäre Anmaßung und Unverstand zugleich. Gerade die überlieferte katholische Moraltheologie und Moralphilosophie haben über diese Grundsätze ebenso tiefe wie verantwortungsbewußte Forschungen zutage gefördert, die gleich weit entfernt sind von weltfremder Strenge und Enge wie von schwächlicher Nachgiebigkeit und falscher Anpassung. Diese hier zu entwickelnden Grundsätze der katholischen Moral, die auf dem natürlichen Sittengesetz beruhen, sind bereits in der Ethik der Griechen und Römer vorgebildet, besonders aber im römischen Recht. Das besagt aber, daß über diese Grundsätze auch über die Gegensätze der Nationen und Konfessionen hinaus eine Verständigung möglich ist.

Diese Grundsätze einer gesunden Moralphilosophie gilt es also genauer ins Auge zu fassen. Bevor wir aber Antwort geben auf die entscheidende Frage, unter welchen Bedingungen man von wahrer Schuld und Kollektivschuld sprechen kann, müssen wir uns über den Begriff und die Arten der Schuld genaue Rechenschaft geben. Es scheint, daß in dem Streit über die Kollektivschuld nicht alle den gleichen Begriff von Schuld anwenden. Kein Wunder darum, wenn eine Einigung im Streitgespräch nicht gelingen will. Über die Tatsache oder die Möglichkeit von Schuld und die Grundbedingung der Freiheit, des freien Ja zum Bösen, des freien Widerspruchs zum Sittengesetz verlieren wir an dieser Stelle kein weiteres Wort. Der Vorwurf einer Kollektivschuld entbehrt ja aller Bedeutung, wenn Freiheit und Möglichkeit der Schuld geleugnet wird.

Der Begriff der Schuld ist nicht so einheitlich, wie es im ersten Augenblick scheinen möchte. Man kann und muß einen dreifachen Sinn von Schuld unterscheiden. Schuld bedeutet einmal soviel wie Ursache sein, ganz abgesehen von der Freiheit im Verursachen. Wenn jemand von einem tollwütigen Hund gebissen wird und an den Folgen stirbt, sagt man unbedenklich, der Hund oder der Hundebiß sei schuld am Tode des Menschen gewesen. Auch auf menschliches Tun wird dieser Begriff von Schuld als Verursachung im allgemeinen angewendet, mag nun die Freiheit überhaupt fehlen oder nur in geringem Maße vorhanden sein. Vermutlich gehört die sogenannte juri-

dische Schuld (Culpa), wenigstens teilweise, hierher. Das Gesetz macht unter gewissen Umständen jemand für einen Schaden verantwortlich, obgleich eine freie Verursachung überhaupt nicht oder nur in geringem Grade vorhanden war, und obgleich die Unachtsamkeit und das Fehlen der erforderlichen Aufmerksamkeit im einzelnen Fall gänzlich der Freiheit und Zurechenbarkeit ermangelte. Als zweite Art der Schuld nennen wir die religiöse Schuld, die Schuld vor Gott. Alle wahre und eigentliche Schuld ist in ihrem letzten und tiefsten Wesen ein Schuldigwerden vor dem göttlichen Gesetzgeber und Richter. Immer und überall, wo der Mensch bewußt und freiwillig ein wahrhaft im Gewissen verpflichtendes Gesetz übertritt, wird er nicht bloß vor seinem Nächsten, der Gemeinschaft und dem staatlichen Gesetze, sondern vor Gott, dem höchsten Gesetzgeber und Schützer der sittlichen Ordnung, schuldig. Aber diese Schuld setzt wahre Freiheit voraus[1]. Weil aber Gott in die Herzen schaut, ist er auch Richter über rein inneres Versagen und Schuldigwerden, während diese Geheimsphäre dem menschlichen Richter und Richterspruch unzugänglich bleibt. Dieser hat es mit der Schuld im bloß moralischen Sinn zu tun. Es ist natürlich nicht unsere Meinung, als ob Schuld vor Gott nicht moralisch wäre. Der Name soll nur besagen, daß die Schuld, die an sich und in ihrer ganzen Tiefe genommen religiöse Schuld vor Gott ist, vor dem menschlichen Richter und vor der menschlichen Gesellschaft hauptsächlich in ihrer normalen Feststellbarkeit und in ihren menschlich-gesellschaftlichen Auswirkungen betrachtet wird. Und diese Schuld im moralischen Sinn liegt doch wohl allem Sprechen von Kollektivschuld zugrunde. Der Vorwurf einer Kollektivschuld will ja gewiß nicht bloß die Tatsache irgend einer Verursachung, abgesehen von der Freiheit, zum Ausdruck bringen, sondern zugleich die Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit, also die Freiheit hervorheben.

Wenn wir uns so über einen gemeinsamen moralischen Schuldbegriff einigen konnten, dann wird das nicht minder der Fall sein bei den Bedingungen einer wahren moralischen Schuld. Diese sind in der Hauptsache zwei: hinreichende Erkenntnis des Bösen oder Normwidrigen und freier Widerspruch gegen das Gute und das Gesetz. Fehlt eine dieser Bedingungen, so kann von Schuld keine Rede sein. Jedes geläuterte sittliche Bewußtsein und jedes Strafgesetzbuch der Kulturmenschheit kennt Schuldausschließungs- oder Schuldminderungsgründe, wie Unwissenheit, Zwang, Leidenschaft usw. Unser eigenes Gewissen spricht uns unweigerlich von Schuld frei, wenn bei der Tat Erkenntnis des Bösen und freie Zustimmung mangelten, mag die

[1] Wir müssen allerdings hinzufügen, das gilt für die persönliche Schuld, nicht für die Erbschuld und Erbsünde der christlichen Offenbarung. Sie ist zum Teil wenigstens in das Dunkel des Glaubensgeheimnisses gehüllt. Es ist nicht ganz leicht, ja letztlich, eben wegen des Geheimnischarakters der Erbsünde, sogar unmöglich, einsichtig zu machen, wie das Geschlecht Adams an der Schuld des Stammvaters teilnehmen konnte und in seine schuldhafte Tat eingeschlossen war.

Schadenwirkung noch so groß sein oder die empörte Umgebung uns noch so schuldig sprechen.

So einleuchtend diese Grundtatsache des sittlichen Bewußtseins ist, so schwierig kann das Urteil über Schuldig oder Nichtschuldig werden bei den bestimmteren Schuldformen. Drei von diesen Schuldformen verdienen im Zusammenhang mit der Kollektivschuld unsere besondere Aufmerksamkeit. Es gibt schuldhafte Tat und Unterlassung, sodann unmittelbare, direkte, und mittelbare, indirekte Schuld, und endlich Alleinschuld und Schuld durch Teilnahme. Schuldhafte Tat, unmittelbare und direkte Verschuldung und Alleinschuld bieten für das Verständnis keine besondere Schwierigkeit. Anders ist es bei der Schuldhaftigkeit der Unterlassung, bei mittelbarer und indirekter Verschuldung und bei der Teilnahme an fremder Schuld, besonders durch Unterlassung des Widerstandes oder durch indirekte Mitwirkung zu fremder Tat. Gerade diese beiden Formen dienten uns ja zum Ausgangspunkt der Untersuchung über die Kollektivschuld. Wenn diese nun eine wirkliche Schuld im moralischen Sinne sein soll, dann muß sie Teilnahme an der Tatschuld anderer sein, sei es durch Schweigen und Unterlassen, sei es durch mittelbare, indirekte Mithilfe. So besteht gar keine Möglichkeit, eine wahre Kollektivschuld im moralischen Sinn festzustellen, die nicht zu einer der beiden Schuldformen gehört. Damit ist aber auch unsere weitere Aufgabe klar bestimmt. Sie kann nur lauten: wir haben zu untersuchen, ob und wann die Unterlassung des Widerstandes gegen die Verbrechen der Regierung für die Unterworfenen zur Schuld anzurechnen ist — ob und wann eine mittelbare und indirekte Mitwirkung in Wirtschaft und Verwaltung als pflichtwidrige und deshalb schuldbare Beihilfe zu den Greueln der Unterdrücker bezeichnet werden muß. Wirklichkeit und Maß einer kollektiven Verschuldung ist einzig allein aus diesen beiden Schuldformen abzuleiten.

Es gibt nicht nur schuldhaftes Tun, sondern auch schuldbare Unterlassung. Der katholische Christ weiß, daß die Unterlassung des sonntäglichen Gottesdienstes Schuld bedeutet. Nicht minder schuldbar ist die Unterlassung der Hilfeleistung in dringender Not. Aber der sittlich empfindende Mensch weiß auch, daß nicht jede Unterlassung verwerflich ist, sondern nur die Unterlassung pflichtmäßigen oder notwendigen Tuns. Nicht alle guten Handlungen sind ja geboten und notwendig. So gibt es Entschuldigungsgründe für das Fernbleiben von der sonntäglichen heiligen Messe, wie für die Unterlassung einer tatkräftigen Hilfe in fremder Not, z. B. die Unmöglichkeit wegen Krankheit, wegen eigener großer Not. Es besteht unter Umständen eine echte Pflicht, Böses beim Nächsten zu verhindern. Schweigen zu den schlimmen Taten des anderen kann gewissenlos sein, auch wenn man das verbrecherische Tun des Nächsten innerlich mißbilligt und äußerlich in keiner Weise positiv unterstützt. Jedoch ist noch hinzuzufügen, Schweigen und Unterlassen des Widerstandes werden erst dann schuldhaft, wenn es pflichtwidrig ist. Denn sicher gibt es nicht für jedermann, in jedem Fall und

ohne Ausnahme eine eigentliche und strenge Pflicht zu reden oder Widerstand zu leisten.

Gerade über diese Frage hat die katholische Moral ausführliche und scharfsinnige Untersuchungen angestellt und Grundsätze entwickelt, die in sich unanfechtbar sind und unschwer auf das Problem der Kollektivschuld ihre Anwendung finden. Es sind die Grundsätze über die Pflicht zur Zurechtweisung eines fehlenden Mitmenschen (correptio fraterna). Schon die natürliche sittliche Solidarität und erst recht die christliche Nächstenliebe verlangen, daß man zu schweren Fehlern des anderen nicht schweigt, sowohl aus Rücksicht auf das Seelenheil des fehlenden Bruders, wie auch und erst recht aus Rücksicht eines unschuldigen Dritten, an dem der Frevel verübt wird. Damit aber die Verpflichtung im einzelnen Fall wirklich und sicher eintritt, sind folgende Bedingungen erfordert: 1. eine wirkliche schwere Verfehlung, 2. vernünftige Aussicht auf Erfolg der Mahnung und Besserung, 3. Vermeidung eigenen unverhältnismäßig großen Schadens, 4. eine genügende Sicherheit über das begangene oder zu erwartende Vergehen, 5. Dringlichkeit des eigenen Eingreifens, insofern niemand anders ebenso oder noch besser zu der Mahnung geeignet ist. Vielleicht scheint es auf den ersten Blick verwunderlich, daß man für eine dringende Pflicht zum Reden und Widerstehen so viele Bedingungen verlangt. Sind solche „Ergebnisse" und „Grundsätze" einer Moralwissenschaft nicht eher geeignet, das natürliche sittliche Empfinden zu hemmen oder einzuschläfern? Keineswegs. Denn wo das geläuterte, spontane sittliche Urteil zu einer Mahnung antreibt, da sind auch mit ebenso spontaner Klarheit und Sicherheit jene Erfordernisse gegeben. Die Wissenschaft hat hier, wie so oft gerade in sittlichen Fragen, nichts anderes zu tun, als in methodischer Überlegung aus dem Ganzen eines natürlich spontanen Urteils die einzelnen Momente und Gründe deutlich heraustreten zu lassen. Darum können wir auf die kritische Prüfung der fünf Bedingungen nicht verzichten.

Daß eine wirkliche und schwere Verfehlung vorliegen muß, ist selbstverständlich und wird vermutlich von niemand in Zweifel gezogen. Von den vier folgenden Erfordernissen wird man das nicht so zuversichtlich behaupten dürfen. Aussicht auf Erfolg der Mahnung wird man zwar im Normalfall und für gewöhnlich als notwendig erachten, um eine Pflicht zur Mahnung auszusprechen. Aber gibt es nicht genug Fälle, in denen die Unterlassung des Protestes und Widerstandes trotz der Nutzlosigkeit als Billigung, als Schwäche und darum als Pflichtvergessenheit betrachtet werden muß? Vorgesetzte, Amtspersonen, Erzieher, aber auch gleichgeordnete Freunde, ja unter Umständen sogar Untergebene könnten sich den Vorwurf zuziehen: Qui tacet, consentire videtur — wer zum Bösen des anderen stillschweigt, erweckt den Anschein, als ob er seine Zustimmung gebe.

Wir sagen, beides ist richtig. Zunächst muß im Normalfall die Aussicht auf Erfolg der Mahnung, d. h. auf eine wahrscheinliche Besserung, gefordert werden. Eine in jeder Hinsicht nutzlose Mahnung kann nicht sittliche Pflicht

werden. Der Grund für die Notwendigkeit des Protestes und der Mahnung liegt ja zunächst in ihrer inneren Sinnhaftigkeit und Zielrichtung. Sie will vom Bösen abhalten. Ist das grundsätzlich oder im einzelnen Fall unmöglich, dann verliert das mahnende Eingreifen seinen Wert. Dies um so mehr, wenn der Tadel eine doppelte schlimmere Wirkung mit sich brächte, die Steigerung des bösen Willens beim Verbrecher und eigene schwere Schädigung. So kann also grundsätzlich auf die zweite Bedingung nicht verzichtet werden. Bei ihrem Fehlen darf von wahrer Pflicht nicht gesprochen werden. Richtig ist indes auch die andere Bemerkung, daß ausnahmsweise und in besonderen Fällen trotz der zu erwartenden Nutzlosigkeit der Tadel nicht unterdrückt werden darf. Das trifft dann zu, wenn das Schweigen unter den besonderen Umständen mit Recht als Billigung ausgelegt würde. Dies wird leichter bei Vorgesetzten als bei anderen, zumal Fernstehenden, die keine amtliche und besondere Verantwortung tragen, der Fall sein. Gar leicht könnte ja das Schweigen der Obrigkeit bei anderen Ärgernis erregen. Darum darf auch die Rechtsverwahrung nicht so leicht als überflüssig unterlassen werden. Die Autorität, z. B. die kirchliche, muß sprechen, auch wenn im Augenblick kein Erfolg zu erwarten ist, um das Volk nicht in Irrtum geraten zu lassen und um für später ihre grundsätzliche Stellungnahme zu wahren.

Auch das dritte Erfordernis, Vermeidung eigenen Schadens, kann im Ernste nicht bestritten werden. Der Ursprung der Verpflichtung liegt ja in der Liebe und Solidarität der Menschen. Diese Liebe aber verpflichtet nicht zur Übernahme eines beliebig großen Schadens. Da gilt das gleiche wie bei der Pflicht des Almosengebens. Wer selber in entsprechend großer Not ist, handelt nicht pflichtvergessen oder unedel, wenn er zuerst seiner eigenen Not steuert und darum das Almosen unterläßt. Ein lebensfremder und unerträglicher Rigorismus wäre die Folge einer solch unbegründeten Forderung zur Mahnung trotz eigenen großen Schadens. Jedoch bedarf es einer gewissenhaften Abwägung und Vergleichung zwischen dem eigenen Schaden und dem Unheil, das aus der Unterlassung der Mahnung sich ergibt. Wäre der letztere Schaden unverhältnismäßig größer als der eigene Nachteil, dann könnte dennoch eine Pflicht zur Mahnung, Protest und Widerstand bestehen.

Die vierte Voraussetzung, nämlich genügende Sicherheit über das begangene oder zu befürchtende Vergehen ist deshalb zu fordern, weil die Mahnung und Zurechtweisung eine Hilfspflicht sein soll. Der geistigen Not des Nächsten, der sündigen will, soll die brüderliche Mahnung steuern. Eine Not aber, die nicht sicher vorhanden ist, vermag zum mindesten keine wahre Pflichtnotwendigkeit zu begründen. Dies um so mehr, als der Tadelnde sich der Gefahr aussetzt, allenfalls unnötig und darum ungerecht als Richter des Nebenmenschen aufzutreten. Vor allem wird man schwerlich einem Fernstehenden oder Untergebenen das Recht zubilligen, Erziehern, Amtspersonen und Vorgesetzten ohne genügende Sicherheit über die Tatsache der Verfehlung Vorwürfe zu machen.

Als letzte Bedingung war genannt die Dringlichkeit meines eigenen Eingreifens, insofern ohne meine Mahnung kein anderer das Böse zu verhindern sucht, weil kein anderer vorhanden ist, der ebenso oder noch mehr geeignet und darum mehr verpflichtet ist. Wiederum mag uns der Vergleich mit der Almosenpflicht das Verständnis erleichtern. Ich muß ja nicht allen möglichen Notfällen abhelfen. Ich muß nur nach dem Maße meiner Kräfte diesem oder jenem zu Hilfe kommen und kann die übrigen auf fremde Unterstützung verweisen. Darin liegt unter anderem der Unterschied zwischen Pflichten der Liebe und Gerechtigkeit. Letztere haben immer eine viel schärfere Bestimmtheit. Wenn ich hundert Mark schulde, dann ist der Gläubiger und der Betrag und der Schuldner eindeutig bestimmt. Die Forderung der helfenden Liebe besitzt diese eindeutige Bestimmtheit nicht im gleichen Grade. Sehr oft ist es der freien Wahl des Almosengebers überlassen, wem, wann und wieviel er im einzelnen Fall schenken will. Dies gilt auch beim geistlichen Almosen der Mahnung und des Tadels. Die Klugheit wird eher zur Vorsicht raten, damit nicht indiskrete Vorwürfe an die Stelle einer gerechten und nur darum sittlich berechtigten Mahnung treten.

So ergibt sich denn als klare Folgerung, daß Schweigen zu fremden Vergehen keine Mitschuld an diesen bedeutet, wenn eine oder mehrere der erklärten Bedingungen fehlen. Wer im Namen der Moral einen Vorwurf auf Mitschuld erhebt, obwohl das Schweigen aus den angegebenen Gründen nicht pflichtwidrig war, muß sich den Vorwurf gefallen lassen, daß er nur ungenügend über die Grundsätze der Moral Bescheid weiß und darum sich selber durch ungerechten Tadel schuldig macht.

Kollektivschuld ist nicht bloß möglich durch Schweigen oder Unterlassen pflichtmäßigen Widerstandes, sondern auch durch positives Handeln, nämlich durch mittelbare, indirekte Beihilfe. Auch über diese Form der Teilnahme an fremder Schuld gibt es sichere und seit Jahrhunderten von der Wissenschaft klar herausgearbeitete Grundsätze. Es geht um die Folgen und Wirkungen meines Handelns. Ich bin auch für die Folgen und Wirkungen meines an sich guten und erlaubten Tuns verantwortlich. Ich darf nicht ohne entsprechend wichtige Gründe meine erlaubten und noch so berechtigten Ziele verfolgen, wenn sich dabei auch schlimme oder noch schlimmere Nebenwirkungen für andere ergeben. Umgekehrt bin ich auch nicht verpflichtet, von meinem Tun und der Verfolgung berechtigter Interessen abzusehen bloß deshalb, weil sich, vielleicht durch schuldhafte Bosheit des anderen, auch weniger erwünschte Wirkungen einstellen. Sonst würden ja Wollen und Wirken des Menschen unerträglich eingeschränkt. So ziemlich alles Große und Segenbringende, das begnadete Menschen geschaffen haben, gab auch Anlaß zu übler Kritik, zu Widerspruch und ungerechten Gegenmaßnahmen. So entsteht die wichtige Frage: Wann ist es erlaubt, seine eigenen Ziele anzustreben, obwohl aus meinem Tun sich gleichzeitig unerwünschte Nebenfolgen ergeben?

Man zählt gewöhnlich vier Bedingungen auf, die erfüllt sein müssen, damit die schlimme Nebenwirkung mir nicht als Schuld zugerechnet werden kann. 1. Mein eigenes unmittelbares Tun muß erlaubt und gut sein. Niemals darf ich durch schlechte Mittel einen guten Zweck erreichen wollen. 2. Weil mein Handeln eine doppelte Wirkung hat, eine gute und erlaubte — und eine böse und unerwünschte, so wird eine bestimmte Reihenfolge der Wirkungen gefordert. Es darf nicht zuerst der schlechte Erfolg eintreten, aus dem sich dann auch die gute Wirkung erhoffen läßt. Da würde wiederum der unsittliche Grundsatz gebilligt: der gute Zweck macht ein schlechtes Mittel erlaubt. Darum muß die schlechte Wirkung bloß ein Nebenerfolg sein. Gute und schlechte Wirkung dürfen also höchstens gleich unmittelbar aus meinem Tun hervorgehen. 3. Die Absicht bei meinem Tun darf einzig und allein auf die gute Wirkung gehen. Der böse Erfolg wird nicht gewollt und beabsichtigt, sondern nur zugelassen oder nicht gehindert. Ich sehe zwar, daß aus meinem Tun auch eine üble Nebenwirkung hervorgeht, doch ist mein inneres Absehen und Wollen nicht darauf gerichtet. Weil aber doch ein wirklicher Schaden oder Böses wenigstens als Nebenwirkung eintritt, muß als letzte Bedingung 4. ein entsprechend wichtiger Grund vorhanden sein, meine eigenen Interessen trotzdem zu verfolgen. Ich darf ja nicht grundlos Böses und Schädliches dulden. Die Liebe verlangt, daß ich solches nach Kräften abwende oder hindere. Genauer können wir noch sagen, es muß das richtige Verhältnis bestehen zwischen meinen eigenen berechtigten Interessen und den etwaigen üblen Folgen für andere. Je größer letztere sind, desto wichtiger muß auch mein Anliegen sein. Ebenso: je näher der Einfluß meines Tuns, je sicherer und unvermeidlicher das Übel ist, je größer im allgemeinen oder unter besonderen Umständen meine Verpflichtung ist, das zu erwartende Übel abzuwenden, obwohl es nur Nebenerfolg meines Tuns bildet, desto gewichtiger müssen meine eigenen Gründe sein. Aber auch umgekehrt gilt, wenn ohne meine Tätigkeit das Übel trotzdem einträte, weil ich ja nur entfernte Mitwirkung ausübe, dann ist mein Tun sittlich einwandfrei. Die böse Wirkung kann mir nicht zugerechnet werden.

Ein Blick auf das Leben bestätigt die Richtigkeit unserer Grundsätze. Ehefrauen, Kinder und Angestellte sind zur Erfüllung ihrer häuslichen Pflichten gehalten, auch wenn der Vater sich allerlei pflichtwidrige Taten zuschulden kommen läßt. Niemand wird leichthin behaupten, durch die Erfüllung der täglichen Obliegenheiten haben jene eine Mitschuld an der Pflichtvergessenheit des Familienhauptes. Unschwer lassen sich an diesem Beispiel die oben angeführten Bedingungen nachweisen. Die häusliche Tätigkeit im Berufe ist an sich erlaubt, gut, ja notwendig und pflichtgemäß. An der Nebenwirkung, nämlich daß der Vater gerade durch die treue Besorgung des Hauswesens instand gesetzt wird, um so ungestörter seinen dunklen Wegen nachzugehen, sind jene Hausgenossen nicht schuld. Bei den geschil-

derten Verhältnissen haben sie keinen Grund, ihre Tätigkeit zu unterbrechen und die daraus sich ergebende eigene Schädigung in Kauf zu nehmen. Wir werden allerdings manchmal noch genauer unterscheiden zwischen Frau und Kindern, die ja viel inniger ans Haus gebunden sind, und zwischen fremden Angestellten, die gelegentlich auch anderswo ihren Unterhalt finden können. So sind also die Grundsätze über die Unterlassung des Widerstandes und die indirekte Mitwirkung nicht lebensfremde Theorien, sondern lebensnahe und notwendige Grundsätze, die allein ein gesundes gesellschaftliches Zusammenleben ermöglichen.

II.

Das Wissen um die allgemeinen Moralprinzipien hinsichtlich der Unterlassung und Mitwirkung muß ergänzt werden durch ein entsprechendes Verständnis für die gesellschaftliche Struktur der Gegenwart, ihren Einfluß auf Erkenntnis, Verantwortungsfähigkeit und Wirkungsweise einer despotisch beherrschten Masse, kurz gesagt durch soziologische Kenntnisse. Erst diese ermöglichen eine fruchtbare Anwendung der Moralgrundsätze auf ein bestimmtes Volk, das sich wegen einer Kollektivschuld verantworten soll. So müssen wir weiterfragen, unter welchen Einrichtungen, Zuständen und Einflüssen sind die von der Moral geforderten Bedingungen einer Schuld als wahrscheinlich oder hinreichend sicher anzunehmen. Auch diese Überlegung ist noch allgemein und grundsätzlich. Hinsichtlich der Unterlassung stehen folgende Punkte im Vordergrund unserer soziologischen Untersuchung. 1. Was ist bei einem despotisch beherrschten und unterdrückten Volk zu sagen über die Nutzlosigkeit, Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Widerstandes, 2. über die Größe und Wahrscheinlichkeit des zu erwartenden eigenen Schadens, 3. über die sichere Feststellung gewisser Verbrechen und ihrer Ausdehnung, endlich 4. über die Dringlichkeit des Widerstandes gerade von meiner Seite? Damit haben wir wohl die entscheidenden Fragen getroffen, die bewußt oder unbewußt das Urteil über eine Kollektivschuld beeinflussen.

Wir müssen mit der Tatsache rechnen, daß ein wirklich tiefes und allseitiges soziologisches Wissen nicht Gemeingut der Menschen ist. Erst recht wird den Fernstehenden, die eine viel größere politische Freiheit besitzen, das Verständnis für manche wichtige Umstände sehr erschwert. Die Gesetze der Massenpsychologie und der darauf beruhenden Massenbeherrschung sind wohl Fachkreisen in akademischer Form bekannt, aber den unerhörten seelischen Druck, die ständige Bedrohung, verbunden mit Irreführung durch eine raffinierte Propaganda, deren Wirkung auch durch eine bewußt ablehnende Haltung nicht aufgehoben wird, mögen wohl nur wenige nachfühlen, die sie nicht am eigenen Leib verspürt haben. Trotzdem muß eine grundsätzliche Behandlung und Verständigung über elementare soziologische Tatsachen möglich sein.

1. Zunächst ist zum mindesten mit der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit zu rechnen, daß ein despotisches Regime, zumal in der schwersten Bedrohung im Kriege, alle Mittel des Terrors, der Einschüchterung und Täuschung anwenden wird, um den Widerstand einzelner oder ganzer Gruppen von vornherein unmöglich zu machen oder zu brechen. Dann ergibt sich die Folgerung, daß Klagen und Proteste nur geringe Aussicht auf Erfolg haben. Die restlose Gleichschaltung in einem totalen Staat, die gänzliche Ausschaltung eines nicht vom Staat beherrschten Vereinswesens und einer unabhängigen Presse können einen Grad erreichen, der einen wirksamen Widerstand äußerst schwierig und unwahrscheinlich macht, zum mindesten in dem Zeitpunkt, wo die Machtposition der herrschenden Partei endgültig befestigt ist. Die Moral hat darum nicht bloß abstrakte und hypothetische Grundsätze aufgestellt über die Nutzlosigkeit oder Unmöglichkeit eines Widerstandes, sondern sie rechnet unter gewissen Umständen mit diesen Dingen als wirklichen Tatsachen. Vielleicht kann ein Blick auf die Geschichte der Französischen Revolution unsere soziologische Problematik beleuchten. Wenn Terror, Massenwahn und Psychopathie einen bestimmten Grad erreicht haben, wird kein verständiger Mensch mehr ernstlich an den Erfolg einer Mahnung, eines Protestes oder gar eines Widerstandes von einzelnen oder kleineren Gruppen glauben.

2. Genau dasselbe ist zu sagen bezüglich des zu erwartenden eigenen Schadens. Auch das beweisen die Bluturteile der Französischen Revolution. Widerspruch und Widerstand bedeuteten Verlust des Vermögens, der Freiheit, des Lebens, Bedrohung der Angehörigen, der Standesgenossen.

3. Die sichere Feststellung von Verbrechen, die als Bedingung für die Pflicht der Mahnung aufgestellt wurde, dürfte in vielen Fällen nicht schwer fallen, nämlich wenn der Terror auf die Straßen geht. Nur ist zu bedenken, daß durch gewisse Methoden der Verschleierung, geschickte Propaganda, durch Hervorhebung der Fehler auf Feindesseite und vor allem durch eine allseitige wahre Massensuggestion das Urteil über das Treiben der Regierung erschwert wird, auch bei jenen, die bewußt und grundsätzlich die Despotie ablehnen. Zum mindesten kann der wahre Umfang der verübten Verbrechen wegen Mangels an Dokumenten, wegen der Übertreibungen einer Flüsterpropaganda unbekannt oder unsicher bleiben. Der Massenmensch bedarf hier noch einer besonderen Betrachtung. Wo das eigene Vaterland, die Angehörigen, Broterwerb und Fortkommen, sozialer Aufstieg und Anerkennung auf dem Spiele stehen, werden nicht nur haltlose Konjunkturritter, sondern auch im übrigen ernste, biedere, aber nur allzu harmlose Gläubige leichter wegsehen von den belastenden Anzeichen und den „Greuelmärchen“ den Glauben versagen. Die bona fides solcher Menschen werden viele unbegreiflich finden. Und doch kann man sie annehmen, wenn man sich einmal die wirkliche Geistesverfassung eines Massenmenschen klarmacht.

Wir tun überhaupt gut daran, kritisch über den Wert unserer allgemeinen Bildung zu denken. Auch das akademische Studium ist kein unbedingt sicherer Schutz gegen die Massensuggestion. Es ist ein großes Vorurteil, zu glauben, daß im Zeitalter der allgemeinen Bildung mit den vielen Möglichkeiten der Aufklärung durch Presse, Rundfunk usw. der größere Teil eines Volkes über das hinreichende Maß von Kritik und Selbständigkeit im Urteil verfügt, um gegen die von allen Seiten eindringende Kollektivsuggestion geschützt zu sein.

4. Aus diesen Erwägungen heraus ist auch grundsätzlich zuzugeben, daß die Dringlichkeit des Widerstandes gerade von meiner Seite sehr wohl zweifelhaft bleiben kann, ganz abgesehen von seiner Nutzlosigkeit. Freilich müssen wir gleichzeitig beachten, daß sich manchmal viele andere infolge meines Beispiels für entschuldigt halten werden, die es nicht sind. Der Mangel an Mut und vorbildlicher Bekenntnisfreudigkeit kann lähmend wirken auf so viele, die eigentlich nur warten, bis sie einen finden, der ihnen vorangeht. Auch diese Möglichkeiten sind ernst in Erwägung zu ziehen. Umgekehrt wird sich ein verantwortungsbewußter, zu jedem Wagnis bereiter Kämpfer die ernstliche Frage vorlegen müssen, welche Opfer er seinen Leuten zumuten darf. Die Geschichte hat es ja immer wieder bestätigt, wie verhängnisvolle Täuschungen in dieser Hinsicht zu nutzlosem Widerstand mit allen blutigen Folgen und Mißerfolgen geführt haben, die die Gesamtlage der Unterdrückten nur verschlechtern mußten. Solche Erwägungen sind gewiß keine Entschuldigung für Feigheit, Furchtsamkeit, Schwäche, mangelnde Entschlußkraft, aber nur eine umfassende, nüchterne Würdigung aller Umstände kann zur Klärung von so wichtigen Gewissensfragen führen, wie es die Frage nach der Kollektivschuld ist.

III.

Nach alledem haben wir, wie es scheint, jene Höhenlage erreicht, von der aus eine wohl begründete und gerechte Entscheidung über die Kollektivschuld eines Volkes gefällt werden kann. Aber noch sind wir nicht am Ende. Was wir bis jetzt betrachtet haben, waren Grundsätze der Moral und Lehrsätze der Gesellschaftswissenschaft oder Soziologie. Die Anwendung dieser Grund- und Lehrsätze auf individuelle Verhältnisse bleibt noch zu vollziehen. Auch dieser letzte Schritt bietet Möglichkeiten und Gefahren des Abgleitens. Die Beurteilung von Einzeltatsachen, Einzeltaten lebendiger Menschen geschieht ja immer in einer geschichtlich bewegten Zeit; sie wird vollzogen von Menschen, die nicht ganz über und außer dem geschichtlichen Leben stehen, sondern in ihren Gefühlen, Wertungen und Entscheidungen von diesen geschichtlichen Bewegungen beeinflußt werden. Hier ist nicht einmal in erster Linie an die selbstverständliche Pflicht der Unparteilichkeit gedacht, die verbietet, das Böse beim Nächsten zu vergrößern oder wirkliche Schuld-

minderungs- oder Schuldausschließungsgründe bewußt zu übersehen. Es ist eine ganz bestimmte Haltung gefordert zum Richteramt überhaupt und erst recht zum richterlichen Urteilen über ein ganzes Volk. Dabei mag sehr wohl gerade ein tiefes sittliches Empfinden erschüttert sein von dem Unmaß entsetzlicher Verbrechen. Schwerlich wird ja ein solches Gefühl auch bei einem wohl befugten Richter fehlen. Es sollte ja gar nicht fehlen. Aber auch bei einer Kollektiventrüstung, die durch andauernde und wohlorganisierte Propaganda genährt wird, treten die Gesetze der Massensuggestion in Tätigkeit, nicht weniger als bei einer Kollektivschuld.

Was darum als Grundbedingung für ein gerechtes Urteil gefordert werden muß, ist ein weiter Horizont des Geistes, eine Offenheit, die den Blick nicht einengt auf eine einzige Tatsache, sondern ein vielfach verschlungenes Ganzes sieht. Dieser Horizont muß eine dreifache Dimension besitzen. Im a) Blick auf sich selbst, in ehrlicher Selbstprüfung muß er die unheimlichen Möglichkeiten und Schlupfwinkel des Bösen aufzuspüren versuchen, die sich in der eigenen Brust verbergen. Harmlose, unerfahrene Menschen sind am wenigsten geeignet für das große Richteramt. Nicht Schwäche und charakterloses Übersehen des Bösen wird aus einem solchen Blick auf sich selber folgen, sondern wahre Demut und zugleich ein unbeugsamer Wille, das Schwarze schwarz und das Böse bös zu nennen und ihm allüberall, bei sich und anderen mit unbeugsamem Willen entgegenzutreten.

Im Blick auf den Angeklagten, auf ein Volk, das unter der Anklage b) auf Kollektivschuld für entsetzlichste Greuel steht, darf man nicht haltmachen bei den brutalen Verbrechen, die nicht wegzuleugnen sind, nicht bei bloßen Symptomen einer geistig-sittlich-religiösen Störung und Zerstörung, sondern man muß den Mut und die Weite des Geistes aufbringen, dieses Zerstörungswerk nach Tiefe und Länge und Breite zu ergründen. Nach der Tiefe. Die Tiefen der Seele, auch der Volksseele, sind die Bezirke der Religion. Eine rein humanitäre Moral genügt nicht, um die untermenschlichen, tierischen Instinkte auf die Dauer zu bändigen. Wo die Völker in reinem Diesseitsstreben Ziel und Ende des Menschen und der völkischen Entwicklung von Gottes Ehre und Gottes Gebot losreißen, wo der Kollektivegoismus eines Volkes zum höchsten sittlichen Antrieb wird, wo vielleicht gar ein kämpferischer Atheismus die geringen noch vorhandenen Reste von religiösen Antrieben zu vernichten sucht, da können die größten Verirrungen nicht ausbleiben. Es müssen sich deshalb alle, die selbst nur geringe religiöse Kräfte und Wertungen besitzen, die da glauben, mit bloß menschlich-moralischen Maßstäben und Motiven das Gute und Böse der Geschichte erklären zu können, fragen, ob nicht auch sie mit ihrem Volke der Gefahr ausgesetzt sind, in den Strudel ähnlicher Verbrechen hereingezogen zu werden, wie sie im deutschen Volk begangen wurden.

Das Geschehen von heute erklärt sich weiterhin nicht bloß aus dem Heute; es hat seine Wurzeln im Gestern und Ehegestern. Die Geschichte der natio-

nalsozialistischen Herrschaft beginnt ja nicht erst mit dem Jahr 1933. Der Weltkrieg und der Friede von Versailles sind mit in Rechnung zu stellen. Wenn auch heute noch nicht der Zeitpunkt gekommen ist, an dem das Für und Wider von Versailles in unparteiischer Weise behandelt werden kann, so muß doch die psychologische Wirkung der überaus harten Bedingungen des Friedens von 1919 durch Aufbürdung der Alleinschuld am Krieg sowie in wirtschaftlicher und politischer Hinsicht beachtet werden; nicht minder die Reparationspolitik der Nachkriegsjahre und ihr Einfluß auf das parteipolitische Leben mit seiner Zerrissenheit, das einen großen Teil des Volkes vom politischen Treiben zurückstieß, bis im kritischen Augenblick die Million der „Nichtwähler" Hitlers Erfolg besiegelte.

Eine tiefere Betrachtung wird noch über den ersten Weltkrieg zurückgehen und die deutsche, ja die europäische Geschichte seit hundertdreißig oder hundertfünfzig Jahren zur Erklärung der Gegenwart mit heranziehen. Darin liegt aber die wichtige Tatsache ausgesprochen, daß die Schuld eines Volkes in notwendiger Verflechtung mit den Fehlentscheidungen und der Schuld der übrigen Mächte steht. Natürlich darf eine solche These nicht willkürlich aufgestellt werden. Sie muß mit Ernst, Verantwortung, fachlichem Wissen und methodisch einwandfreien Mitteln im einzelnen bewiesen werden. Das wird nicht ganz leicht sein. Aber so viel können wir ohne Anmaßung behaupten, daß nach Ausweis der Geschichte eine enge Verflechtung der Völker in Schuld und Verfehlung von vornherein zu erwarten ist.

Die Entscheidung über Schuld oder Schuldfreiheit muß endlich geschehen im Blick auf Gott. Es wird ein Gespür verlangt für göttliche Fügungen in großen Epochen der Geschichte. Nur im Blick auf Gott gewinnen wir den universalen Standpunkt, der allein hinreicht, um nicht vor der Dämonie, dem Grauen und Entsetzen der jüngsten Vergangenheit an der Menschheit überhaupt zu verzweifeln und noch fernerhin an den Sinn menschlicher Geschichte zu glauben. Gott spricht in der gegenwärtigen Stunde. Er spricht ein Wort des Gerichtes. Er offenbart den Abgrund menschlicher Bosheit, der mit dem Abfall von Gott begonnen hat. Er macht es auch dem stumpfesten Betrachter fühlbar, daß der Glaube an eine bloß menschliche Moral, mit rein menschlicher Begründung und Sanktion ein törichter und gefährlicher Aberglaube war. Das christliche Erbe kann man nicht ungestraft beiseite lassen, um mit Vernunft, Humanität und anderen Ersatzmotiven die in der Tiefe der menschlichen Brust schlummernden tierisch-dämonischen Kräfte niederzuhalten. Die Frage nach der Kollektivschuld wird so auch unter dieser Rücksicht ein Teilausschnitt aus der größeren Frage nach dem Weg Europas und aller führenden Völker aus dem Chaos von mehreren Jahrhunderten zu einem wirklichen Frieden.

Der Blick auf Gott gibt der Schuldfrage überhaupt erst den letzten Ernst. Wir unterschieden zu Beginn unserer Betrachtung einen religiösen und moralischen Schuldbegriff. Schuld kann im Letzten nur von Gott her

richtig und tief gedeutet werden. Schuld ist Versagen vor Gott. Und Gott schaut in die Herzen. Er kennt die Gedanken, Wünsche, Entscheidungen, über die kein menschlicher Richter zu urteilen vermag. Gottes Gericht kann einem Volke wegen seines Versagens besondere Hilfe entziehen. Und deren Folge ist dann größeres Verschulden. Gott straft die Sünde der Väter an den Kindern und Kindeskindern bis ins vierte Geschlecht. Eine Kollektivschuld in diesem religiösen Sinn ist gewiß kein Widersinn, sondern tiefste und sinnvolle Enthüllung menschlicher Geschichte, nämlich der Geschichte des Abfalls von Gott, des Widerstands gegen seine Gebote.

Wir stoßen hier allerdings auf die schwere Frage der göttlichen Vorsehung, der Zulassung der Leiden, die durch menschliche Unzulänglichkeit, Unwissenheit und Bosheit auch über Unschuldige kommen. Aber Gott spricht nicht bloß ein Wort des Gerichts. Das Letzte und Entscheidende ist das Wort der Gnade, des barmherzigen Verzeihens, der Ermunterung zur Umkehr für die Schuldigen und zum geduldigen Tragen für jene, die sich von der großen Schuld der Volksführer und Verführer nach besten Kräften zu bewahren und das Böse zu hindern suchten. Alles Strafen Gottes in dieser Weltzeit hat Besserung, Läuterung zum Zweck. Erst die jenseitige Strafe wird reine Vergeltung ohne Besserung sein.

Im Angesichte Gottes werden so Ankläger und Angeklagte ohne Gefahr des Irrens in der Frage nach der Kollektivschuld der Wahrheit näher kommen. Unsere Ausführungen dienten nicht dem Zweck, das deutsche Volk einfach zu entlasten. Jeder Deutsche wird sich die Frage vorlegen müssen, wie weit sein Anteil durch Schweigen oder indirekte Mitarbeit bei der Wahl Hitlers, in den ersten Monaten der Herrschaft des Dritten Reiches bis zu seiner endgültigen Befestigung, in der Periode der offenen religiösen Bedrückung, endlich im Krieg zu bemessen ist. Soviel darf allerdings gesagt werden, eine kritiklose Verurteilung des ganzen Volkes kann nicht als gerecht bezeichnet werden. Der echten Entschuldigungsgründe waren doch zu viele und zu ernste. Für eine große Zahl von Menschen war auch das Wagnis eines heldenmütigen Einsatzes nicht Pflicht, ja nicht einmal ratsam. Schließlich konnte im Anfang das schreckliche Ende nicht mit Sicherheit, ja nicht einmal mit besonders großer Wahrscheinlichkeit vorausgesagt werden. Es gab zu viele Unsicherheitsfaktoren. Nicht mit Unrecht hat man darauf hingewiesen, daß doch auch die ausländischen Mächte jahrelang mit der deutschen Regierung Beziehungen unterhielten. Daß jedoch innerhalb des deutschen Volkes nicht nur durch Feigheit und Schwäche, sondern auch durch sträfliche Selbsttäuschung gefehlt wurde, kann nicht geleugnet werden.

Zur Ergänzung können wir auch auf die Worte hinweisen, die der amerikanische Hauptankläger, Robert H. Jackson, am 21. November 1945 in seiner ausführlichen Anklagerede in Nürnberg dem Schuldanteil des deutschen Volkes widmete. Er sagte: „Wir wollen klarstellen, daß wir nicht beabsichtigen, das ganze deutsche Volk zu beschuldigen. Wir wissen, daß die

Nazipartei nicht auf Grund einer Mehrheit der abgegebenen deutschen Stimmen zur Macht kam; wir wissen, daß sie dank eines unseligen Bündnisses zwischen den radikalsten Nazirevolutionären, den hemmungslosesten deutschen Reaktionären und den aggressivsten deutschen Militaristen zur Macht gelangte. Wenn die deutsche Bevölkerung das Naziprogramm willig angenommen hätte, so hätte man in den Anfangstagen der Partei keiner Sturmtruppen bedurft, und so würde man auch keine Konzentrationslager oder die Gestapo benötigt haben, Einrichtungen, die man sofort nach der nationalsozialistischen Machtübernahme einführte."

Auf einen letzten Einwand mag noch geantwortet werden. Man sagt, die Wirkung kann nicht größer sein als die Ursache. Die kleinere Zahl der Verbrecher hätte niemals eine so große Verwüstung anrichten können, wenn nicht das schuldbare Versagen des übrigen Volkes in Schweigen und indirekter Mitarbeit hinzugetreten wäre. Aber es ist gerade die Frage, wieweit ein schuldbares Versagen vorlag. Darüber wird entschieden nach den Grundsätzen der Moral und nach der Würdigung der soziologischen Verhältnisse. Es ist zuerst ein tieferes Mißverständnis aus dem Weg zu räumen, nämlich der Glaube, daß für jede Wirkung in der Geschichte eine voll oder zum Teil verantwortliche Ursache bezeichnet werden kann. Es fehlt das Gefühl für die Tragik, die besonders im Fall der Kollektivschuld zutage tritt. Die Einzelverantwortung ist viel klarer zu übersehen und zu bestimmen. Wo die Masse in Tätigkeit tritt, kommen neue Gesetze der Massenwirkung und Massensuggestion, des Trägheitswiderstands einer Masse und darum auch der Massenverantwortung zur Erscheinung.

Es ist zweifelhaft, ob heute schon Aussicht auf Verständigung über die Kollektivschuld besteht. Dann möge wenigstens die ruhige Besinnung auf die Moralgrundsätze, die Gesetze der Soziologie und eine große Offenheit für die Geschichte und das Sprechen Gottes in dieser Geschichte die Wege ebnen zum Frieden und zur Versöhnung. Denn die Frage nach der Kollektivschuld ist keine rein akademische Angelegenheit; sie ist auch nicht ein rein deutsches Problem, sie ist Teilfrage eines größeren Fragenkomplexes über den Weg der zerrissenen Menschheit zum wahren Völkerfrieden.

Der Wert der Wahrheit und das christliche Ethos

Von Professor Dr. RICHARD EGENTER

Vielleicht ist das die schwerste Aufgabe in der Gegenwart: die vergiftete oder erstickte innere Kultur unseres Volkes wieder aufzubauen. Wer dieser Aufgabe dient, muß wissen, daß er auf lange Frist sich nicht mit Blüten feinsinniger Geistigkeit wird abgeben können, sondern weiten Kreisen Grunderkenntnisse und sittliche Grundhaltung vermitteln muß. Und doch darf man nicht gering von solch primitivem Werk denken. Das klare, einfache Leben zu lehren, ist ein kostbares Geschenk für ein Volk im Chaos.

Vor allem scheint es vordringlich, den Wert der Wahrheit aus den geistigen Trümmern auszugraben und im Bewußtsein des Volkes lebendig zu machen. Wie verschüttet er war, offenbart die offizielle Parole des verflossenen Systems: Wahr ist, was nützt. Primat des Logos oder des Ethos? Das war noch ein echtes und würdiges Problem des deutschen Denkers, und auch wo die falsche Antwort dem Ethos einen Vorrang gab, ging es um geistige Werte und sittliche Normen, an die sich verlierend der Mensch sich selbst zu gewinnen hoffte. Die jüngste deutsche Vergangenheit kannte und anerkannte Logos und Ethos nur als Handlanger der Staatsraison, ja nicht einmal der Raison, sondern der Sucht nach Macht. Wahr ist, was nützt: Primat des autonomen Egoismus, je radikaler, desto bornierter, desto rascher sich selbst zerstörend. So wenig galt die Wahrheit, daß man es nicht für nötig hielt, die Pilatusfrage zu stellen, sondern kurzerhand die Wahrheit durch den Profit definierte und legitimierte. Es mußten gleißnerische Blendfassaden einstürzen, und es muß viel Schutt abgetragen werden, ehe die Wahrheit wieder so zwingend uns beeindruckt, daß ein gediegener sittlicher Neubau möglich wird.

DER WERT DER WAHRHEIT

Man muß die Wahrheit von verschiedenen Blickpunkten aus sehen, um ihrer vollen Motivkraft innezuwerden.

Der fundamentale Nutzwert

Vielleicht öffnet die Umkehrung des Schlagwortes den leichtesten Zugang. Wahr ist, was nützt? Im Gegenteil: Was wahr ist, nützt. Freilich darf sich der Nutzen nicht nach der Alltagspfiffigkeit bestimmen, sondern nach den großen Maßstäben menschlicher Existenz und Kultur.

Nur in der Wahrheit findet der Mensch zu sich (Wahrheit — so nennen wir die Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit dem Wirklichen bzw. deren Inhalt). Wir haben weder uns, noch die Welt geschaffen, sondern finden uns in ihr vor. Schon deshalb geht der Logos dem Ethos und erst recht dem Nutzen voraus, das Erkennen dem schöpferischen Tun und erst recht der gewinnsüchtigen Berechnung. Weil wir wesentlich menschlich nicht durch Instinkt, sondern durch Geist und Gewissen leben, darum schlägt die Wahrheit die Brücke zu uns selbst, so wie wir durch Gottes Weisheit und Willen sind oder sein sollen. Ohne die Wahrheit werden wir nicht „wahre" Menschen.

Freilich, es muß die ganze Wahrheit sein. Lebte das vergangene System von einem Mythos, so der Liberalismus von der Relativierung der Wahrheit. Soweit diese überhaupt noch Wahrheit und nicht auch schon schlechter Mythos ist, ist sie Teilwahrheit, aus dem Zusammenhang gerissen, häretisch. Es ist wichtig, zu sehen, daß die so gewonnene „Weite" des Denkens, die auf klare Grunderkenntnisse und auf Entscheidungen im Letzten verzichtet, keinen

echten Wert bedeutet, den Menschen nicht völlig zu sich selbst und zu den ihn umgebenden und verpflichtenden Ordnungen führt, sondern die Quellen seines Selbst- und Weltverständnisses vernebelt und ihn unsicher (und deshalb fanatisch) macht. Das dem Volke angesichts einer listigen Propaganda zum Bewußtsein zu bringen, wird schwerer sein als der Kampf um die natürlichen Menschenrechte und der Aufweis der sie bedingenden Sachverhalte in der Vergangenheit. Die ganze Wahrheit wird nur da erfaßt, wo die Wirklichkeit in all ihren wesentlichen Beziehungen gesehen wird und wo vor allem diese Wirklichkeit nicht einfach positivistisch hingenommen, sondern nach ihrer ontologischen Wahrheit, ihrer Übereinstimmung mit den schöpferischen Ideen Gottes geprüft und gewertet wird.

Die Wahrheit gibt dem Menschen Würde. Wer Wahrheit erfaßt, ist Geist und hat teil an jenem unvergänglichen bonum commune des Geistes, an jenem ewig schönen Reich aller Wahrheiten, die Menschen fanden oder Gottes Gnade kundtat. In der Verantwortung für diese Wahrheit legt sich auf das Menschenleben die Weihe der Zeugenschaft. Wir sind, um der Wahrheit die Ehre zu geben; das besagt eine Würde, die das Lebensopfer für die Wahrheit geradezu als einen Triumph erleben lassen kann.

„Die Wahrheit wird euch frei machen" (Joh. 8, 32). Nur die Wahrheit erlaubt ein Leben in Ausschöpfung aller menschlichen Möglichkeiten. Den Raum der Schöpfung kann der Mensch nicht erweitern, er kann nur die Möglichkeiten erkennen und nützen, die er ihm bietet. Wo Geistesträgheit oder Irrtum sie verkennt, wird die Welt zum engen Raum, in dem sich die Geister stoßen. Nicht der herrscht am großmächtigsten, der die Menschen schon in seiner Beurteilung vergewaltigt, sondern der sie im Reichtum ihres Wesens und in der kostbaren Einmaligkeit ihrer Individualitäten sieht und achtet, um sie klug so seinen Zwecken dienstbar zu machen. Mag die Wahrheit angesichts einer erträumten Welt zunächst ent-täuschen; indem sie das tut, gibt sie uns den Boden für ein gesundes Leben unter die Füße. Dem gegen die Wahrheit Wertblinden aber winken nur scheinbare Erfolge.

Der schöne Spiegel

Auf der Wahrheit liegt ein Abglanz der Wirklichkeit, die sie uns spiegelt. Weil Gott unendlich gut ist, darum eignet der Theologie, dem wahren Wort von Gott, eine besondere Weihe. Und wer einmal auf dieser Welt den Glanz auch des Geschöpflichen ahnte, jene erhabene Fülle und Schönheit des Kosmos, der muß die Wahrheit lieben, so sehr, daß er in sie versunken, sich vergessen kann und alle gierige Triebhaftigkeit in sich zum Schweigen bringt oder doch zur Ordnung ruft. Es wäre viel gewonnen, wenn breite Schichten unseres Volkes noch einmal die Dichter läsen und liebten, die es die Ehrfurcht vor der Wahrheit als Spiegel des Kosmos lehrten, wie etwa ein Adalbert Stifter.

Wo bis vor kurzem eine billige Demagogie gegen den Intellektualismus wetterte, um sich denkende Menschen vom Halse zu schaffen, muß wieder die Achtung vor den „theoretischen" Berufen wachsen und vor der Theorie im eigenen Beruf. Wer sich um Wahrheit müht, verdient Respekt, gleichgültig, ob diese sich sofort in Alltagsnutzen ausmünzen läßt oder „nur" selig in sich selbst die Welt spiegelt. Kein Volk stand wohl sinnenfroher und schöpferischer auf dieser Erde als die Griechen. Und doch werteten diese das θεωρεῖν (Denken) höher als das künstlerische ποιεῖν (Schaffen) und erst recht als die kluge Technik des πράττειν (Tun). Die Weisen sind nach den Heiligen der kostbarste Besitz eines Volkes. Dabei bieten die sonnenfrohen Griechen dem Volk der Dichter und Denker Gewähr, daß echte Theorie nicht grau ist, sondern in allen Farben des Wirklichen, des Lebens spielt und den ewigen Goldgrund ahnen läßt, der aller Erdenfarbe das heimliche Leuchten gibt.

Der heilige Wert

Deshalb ist die Wahrheit ein erlesener Spiegel, weil sie nicht bloß spiegelt, sondern mehr als das Gespiegelte sichtbar macht. Die Wahrheit ist uns wert als Symbol. Nicht nur sprechen wir erst da von voller Wahrheit, von einem klaren, reinen Spiegel des Wirklichen, wo dieses außer in seiner physischen und psychischen Tatsächlichkeit auch in seiner tieferen Bewandtnis erfaßt wird, in seinem Symbolgehalt, der allem Geschaffenen eignet, der in der jeweils unteren Seinsstufe die höhere und schließlich den Schöpfer ahnen läßt; sondern wir finden in der Tatsache der Wahrheit selber etwas Höheres angedeutet. Sie selbst ist uns Symbol, Gleichnis Gottes, der die Wahrheit ist.

Letztlich hängt der Erfolg, die Wahrheit wieder für das sittliche Leben zur Geltung zu bringen, davon ab, ob das wieder gesehen wird, ob es nicht nur als Glaubensformel gelangweilt bejaht, sondern heiß und lebenshungrig erfaßt wird: daß Gott die Wahrheit ist. Daß Er die Liebe ist, mag dem verzweifelnden Menschen von heute noch mehr bedeuten. Er vergesse nicht: die Gewähr für diesen tröstendsten Herzensbesitz ist Gott als die veritas increata, als die ungeschaffene Wahrheit. Gott ist das absolute Sein, das nicht nur mit seiner exemplarischen Idee übereinstimmt, sondern diese seine Idee selber ist, ohne jeden Schatten einer unbewältigten Materie, ja der Materie überhaupt, wie er sonst jeder Verwirklichung einer platonischen Idee anhaftet. Gott ist seine unendlich „aktuelle" Idee in dreipersönlicher Wirklichkeit.

Gott ist sodann die Urwahrheit für alles Geschaffene. Seine ewigen Gedanken sind die vorbildlichen schöpferischen Ideen für die Welt. Jedes Wesen, Stein und Blume, Tier und Mensch sind in einem letzten ontologischen Sinne nur wahr, so weit und so vollkommen sie Gottes Gedanken verwirklichen. Weil Gott die Urwahrheit ist, darum erscheint alles Außergöttliche sinnerfüllt, vom Logos durchleuchtet — durchleuchtet und zugleich zum Rätsel vertieft; denn die Bezogenheit auf die göttliche Urwahrheit verleiht

jedem Geschaffenen für den Menschengeist eine geheimnisvolle Tiefe. So wird die Wahrheit in sich zum Symbol. Es kündigt sich in ihr die göttliche Wahrheit und die Gottbezogenheit alles Wirklichen an. Jede Wahrheitserkenntnis trägt für den wachen Menschen eine leise religiöse Färbung; sie streift an die Grenzen jenes Bereichs, in dem das Menschen-Ich dem unendlichen Du seines Gottes begegnet.

Die Weihe der Wahrheit als Symbol der veritas increata erscheint dem christlichen Auge noch eindrucksvoller. Wir wissen um den Ursprung des Logos aus der Selbsterkenntnis des Vaters, wissen darum, daß der Logos die Wahrheit des Vaters in göttlich-personaler Würde ist, sein vollkommener, lebendiger Spiegel. Hier ist der Wahrheitsbegriff am reinsten verwirklicht; denn hier waltet die vollkommenste adaequatio intellectus ad personam.

Diese göttliche Wahrheit in Person ist Mensch geworden, und nun steht Christus vor uns und spricht: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh. 14, 6). Alles, was wir an Heilswahrheiten und Heilsratschlüssen Gottes erfahren, ist in dem Brennpunkt Christi zu personaler Wirklichkeit vereint. Für die Wahrheit ist die menschliche Natur Christi geheiligt worden und erhielt den einmaligen Seinsadel der gratia unionis, der Vereinigung mit der Person des Logos, auf daß sich die göttliche Wahrheit in ihr uns ausspreche. Haben wir den Heiland, so haben wir die Wahrheit; leben wir im Herrn, so leben wir wahrhaft; beten wir in Christus, so beten wir den Vater an „im Geist und in der Wahrheit" (Joh. 4, 24). Von nun an ist auch die bescheidenste Wahrheit des profanen Bereiches geweiht zum Symbol der fleischgewordenen Gotteswahrheit.

Geschenk der Offenbarung

In der Ausweglosigkeit unseres von einem Phantom genarrten und nun entsetzlich erwachten Volkes, aber auch in der weithin so wenig zukunftsträchtigen kulturellen Sterilität der übrigen Welt kann der Christ gar nicht eindringlich und dankbar genug bedenken, wieviel die frohe Botschaft als Wegweiser und als Ermunterung für das Menschenleben zu bedeuten hat, wieviel uns in der geoffenbarten Wahrheit geschenkt ist. Es ist auch für den nüchternen Alltag nicht gleichgültig, wenn nun soviel lebenerleuchtendes, lebenförderndes Licht von der Höhe auf die natürliche Wahrheit fällt, auf die Würde der Person etwa und ihre Selbstzwecklichkeit gegenüber dem Staat, auf die trinitarische Symbolhaftigkeit der Welt und insbesondere aller menschlichen Gemeinschaft. Das Menschenleben muß einen reicheren Gehalt aufweisen, wenn es geformt wird, motiviert wird durch den Glauben an den dreipersönlichen Gott, durch das Bewußtsein „Wir sind erlöst", aber auch „Wir sind die Heimatlosen unseres Gottes, jenseits zu Haus" (G. v. Le Fort). Es ist wahrhaftig sittlich bewegend, wenn wir wissen, daß in Jesus Christus einmal ein ganz reiner Mensch liebend über diese Erde schritt, daß er für uns starb und aus eigener Kraft von den Toten erstand, unserer Unsterb-

lichkeitshoffnung zum verklärten, gültigen Siegel; daß wir Menschen aller Staaten und Rassen ein geheimnisvoller Leib des Herrn sind, genährt von neuen sakramentalen Gnadenkräften, gewürdigt des neuen, allein würdigen eucharistischen Gottesdienstes.

Und es ist für unser ethisches Leben ermutigend, daß uns in dieser geoffenbarten Wahrheit die Gnade trifft, daß hier nicht nur logische und psychologische Wirkungen erfolgen, sondern im Vernehmen der Wahrheit unser Sein von der Gnade berührt wird, im Unerlösten der Rechtfertigungsprozeß in Bewegung kommt, im Gerechtfertigten alles noch mehr erhellt und übernatürlich gekräftigt wird, so daß wir immer mehr befähigt werden, in liebebeseeltem, also vollkommenem Glauben Christus zu begegnen. Diese Wahrheit schenkt das Leben; der Teufel aber, der „Vater der Lüge", bringt nach Jesu Wort den Tod (Joh. 8, 44).

Geschenk ist es sodann, daß uns die Glaubenswahrheit als Wahrheit zuteil wurde, gesichert durch die überwältigende Autorität Gottes. Das alles hat so sehr Bestand und Dauer — wir Menschen im Wirbel eines welthistorischen Umbruchs müssen das zu werten wissen! —, daß Paulus schreiben kann: „Sollten auch wir oder ein Engel vom Himmel euch eine andere Heilsbotschaft verkünden wollen, als wir euch verkündet haben, der sei verflucht!" (Gal. 1, 8.)

Und ist es kein „Motiv", daß Christus in der Abschiedsstunde des Gründonnerstags gebetet hat: „Heilige sie in der Wahrheit!" (Joh. 17, 17), daß er in der reinen Glut seines gottmenschlichen Priestertums den Vater anflehte, die Wahrheit möge uns an Gott binden, Gott in uns zum Ausdruck bringen? Ist es kein Beweggrund, wenn diese geoffenbarte Wahrheit uns nicht bloß als unverpflichtendes Almosen in den Schoß geworfen wurde, sondern der erwartungsvolle Blick des Herrn auf uns ruht, ob wir sie auch nach Seinem Willen aufnehmen und „in Liebe Wahrheit tun" (Eph. 4, 15)? Christus fordert eine Gesinnung und Tat, die eine würdige Antwort auf den Wert der Wahrheit darstellt.

DAS WAHRHEITSETHOS DES CHRISTEN

Ein mühsames „Ich will nicht lügen!" wäre zu wenig. Der Wert der Wahrheit fordert die weiter und tiefer ausholende, die frohere Antwort der

Wahrheitsliebe

Es muß wieder so werden, daß uns die Wahrheit als solche, noch ohne Rücksicht auf die vermittelte Erkenntnis, lieb wird, einfach weil sie Wahrheit ist; und zwar so, daß sich dabei das Wesen der Liebe voll verwirklicht. In der Terminologie des heiligen Thomas von Aquin gesprochen: Der Kern unserer Haltung gegenüber der Wahrheit soll die complacentia (das Wohlgefallen) sein: Versunken in den weihevollen Wertgehalt der Wahrheit

erfahren wir die Freude an der Wahrheit; eine selbstlose, reine Freude, daß Wahrheit ist. Wo dieses Erleben echt ist, schreitet es fort zur benevolentia (zum Wohlwollen): Uns freuend nehmen wir zur Wahrheit Stellung in einem bewußten, entschiedenen, zu jeder Konsequenz bereiten Ja: Daß die Wahrheit so sei, wie sie ist, daß sie siege, auch und zuerst gegen ungeordnete Wünsche und die Trägheit des Geistes in der eigenen Person. Mag sein, daß uns, die Zeugen und Opfer eines jahrelangen platten und verlogenen Utilitarismus, solche Gedanken fremdartig anmuten. Sie müssen unser eigen werden; denn hier geht es um eine für das ganze sittliche Leben bedeutsame Grundhaltung.

Der complacentia und benevolentia entwächst das desiderium, das innere Bedürfnis, zur Wahrheit ein persönliches Verhältnis zu gewinnen, um des Werts der Wahrheit willen und weil darin eine Steigerung, ein Reichtum unseres inneren Lebens erfahren wird. So wandelt sich dieses Bedürfnis zum desiderium efficax, zum entschlossenen Wahrheitsstreben, das sich auch unter Opfern durchzusetzen weiß. — Eine psychologische Voraussetzung ist dabei für die im Wechsel weltanschaulicher und politischer Systeme müde und skeptisch gewordene Gegenwart besonders zu betonen: die gesunde, mutige Zuversicht, daß Wahrheit errungen und dem Menschen zum gültigen, von rassischer und sonstiger Bedingtheit unabhängiger Besitze werden kann.

Erst wo diese Grundhaltung zur Wahrheit als solcher im Menschen lebt, wird er dem einzelnen Gegenstand seiner Erkenntnis, dem einzelnen Wahrheitsgehalt ethisch vollgültig begegnen. Hier ist wieder die Liebe oder, nüchterner gesagt, das herzliche Interesse das erste, und zwar als „Vorschuß". Max Scheler hat uns die Bedeutung des augustinischen „Was nicht geliebt wird, wird nicht erkannt" wieder sichtbar gemacht.

Was der billigen Polemik gegen den Intellektualismus einen Vorwand gab: der Irrtum, man komme an die Wahrheit nur mit innerlich unbeteiligter Kühle, mit dürrer Begrifflichkeit heran, wird hier überwunden; erkenntnisbereites Wohlwollen, ja liebende Begeisterung erscheinen geradezu als Erkenntnismittel, vor allem für die Intuition der Hintergründigkeit eines Gegenstandes, einer Person (vgl. den alttestamentlichen Sinn von cognoscere [erkennen] in der Ehe!). Allerdings muß es wahre Liebe zur Sache bzw. zum personalen Kern eines Du sein und keine vernebelnde Sinnesleidenschaft, wobei wir echter, schöner Verliebtheit noch eine positive Würdigung gönnen. Sie ist wie eine Lupe, die zwar vergrößert, aber darum auch verdeutlicht. Gewiß macht auch der Haß scharfsichtig, aber, wie Scheler bemerkt, nur für die Oberfläche.

Und trotz dieser Vor-liebe Objektivität! Diese ist nicht gewährleistet durch Gefühlsarmut, sondern durch Selbstlosigkeit. Man muß sich befreien von gewohnheitsmäßigen Assoziationen, Vorurteilen, verfälschenden Triebwünschen usw., um zu erkennen, wie es wirklich ist oder war. Solch ein Vorschuß an herzlichem Interesse ist nicht nur ein methodischer Kunstgriff, sondern eine sittliche Tat. „Zwischen dem Menschen und der Wahrheit liegt

das Absterben — siehe, darum ist es uns allen mehr oder weniger bange" (Kierkegaard). Während der verborgene Hochmut eines erkenntnistheoretischen Idealismus seine Denkkategorien ordnend-vergewaltigend an ein Material-Chaos heranträgt, während ein grundsätzlicher Optimismus oder Pessimismus in seiner Krampfhaftigkeit eine verfälschende Brille aufsetzt, liebt der wahrhaft Erkennende in schlichter Demut, bis sich ihm das Wirkliche entschleiert. Er weiß, je ärmer an intellektueller Gewalttätigkeit, je liebender empfängnisbereit er dem Gegenstand gegenübertritt, desto schöner wird sich dieser ihm enthüllen. Nicht die Distanz der Teilnahmslosigkeit, sondern der Abstand von Profitgier, die Distanz der Ehrfurcht läßt die ganze Wahrheit zur Geltung kommen. D. v. Hildebrand hat in seinen „Sittlichen Grundhaltungen" die gleiche Wahrheit vom Gegenbild her beleuchtet: Wie die verschiedenen Grade von Verlogenheit mit ihrer Selbstsucht den Menschen immer mehr in eine künstliche Welt abdrängen und die Wirklichkeit verfehlen lassen.

Alle echte Liebe will das Ganze. Für das Wahrheitsethos bedeutet das die Forderung eines radikalen persönlichen Einsatzes im Wahrheitsstreben. Von Objektivität war die Rede. Sie gilt für die Blickrichtung und die sittliche Unvoreingenommenheit; sie besagt aber nicht, wie es schon anklang, die Halbheit des Uninteressierten. Zur größten Objektivität führt nur die Erkenntnisleidenschaft. Kierkegaard ist der Prophet dieses Paradoxon: „Das Höchste der Innerlichkeit in einem existierenden Subjekt ist die Leidenschaft, der Leidenschaft entspricht die Wahrheit als Paradox."

Kierkegaard will, daß man der Wahrheit rücksichtslos die offene Brust biete. Das Wahrheitsethos kümmert sich nicht nur um das logische Anliegen der gewissenhaften adaequatio intellectus ad rem (und ad personam), sondern fordert ebenso scharf, daß sich das Erkennen den Erkennenden angleiche. Das bedeutet: Die Erkenntnis muß die Lebensführung motivieren. Noch einmal habe Kierkegaard das Wort: „Wenn die Rechenaufgabe diese ist: Wo ist am meisten Wahrheit, auf dessen Seite, der allein objektiv den wahren Gott sucht und die approximierende Wahrheit der Gottesvorstellung, oder auf dessen Seite, der unendlich darum bemüht ist, daß er in Wahrheit zu Gott sich verhalte mit der unendlichen Leidenschaft des Drangs: So kann die Antwort nicht zweifelhaft sein.... Wenn einer, der mitten im Christentum lebt, in Gottes Haus hinaufgeht, in des wahren Gottes Haus, mit der wahren Vorstellung von Gott im Wissen und nun betet, aber in Unwahrheit betet; und wenn einer in einem götzendienerischen Lande lebt, aber mit der ganzen Leidenschaft der Unendlichkeit betet, obwohl sein Auge auf einem Götzenbilde ruht, wo ist dann am meisten Wahrheit? Der eine betet in Wahrheit zu Gott, obwohl er einen Götzen anbetet; der andere betet in Unwahrheit zum wahren Gott und betet darum einen Götzen an."

Man darf diese Sätze nicht mit der überheblichen Korrektur abtun, Kierkegaard drückte hier eine Binsenwahrheit mit paradoxen, ja mit falschen Worten aus: Die Gotteserkenntnis des Unfrommen sei wahr und die des Heiden

falsch; aber der Heide sei fromm und der Pharisäer nicht. Kierkegaards Sätze enthalten eine bessere Wahrheit. Es gibt verschiedene Tiefenschichten der Wahrheitsaneignung. Mit Hilfe seiner Sinne und seiner Urteilskraft kann einer zu einem wahren Urteil gekommen sein; aber dieses geht nicht in sein Gemüt, in seinen Seelengrund ein. Aus den davon unberührten Tiefen seines Wesens wächst ein Verhalten heraus, das nicht von dieser Wahrheit geformt wurde, das, um sinnvoll zu sein, das entgegengesetzte Urteil in diesem Seelengrunde voraussetzt. Der Mensch handelt nach einer objektiven Unwahrheit, obwohl er im Oberbewußtsein die Wahrheit erfaßte. Umgekehrt kann ein guter Mensch in seinem dunklen Drange eine Wahrheit ahnen, und sein Gewissen treibt ihn, dementsprechend zu handeln, obwohl ihn seine Sinne und sein oberbewußtes Überlegen zu der entgegengesetzten falschen Feststellung verleiten. Vielleicht ist er sich dabei des Zwiespaltes kaum bewußt. Jedenfalls er tut die Wahrheit, lebt in der Wahrheit, die seine Vernunft zu verfehlen scheint.

Im Religiösen ist das von größter Bedeutung. Wir Christen reden oft so vordergründig von Gott, so wie man etwas Angelesenes wiedergibt. Der feiner empfindende Hörer vermißt die persönlichen Untertöne, die Resonanz des Seelengrundes, er bleibt im Unklaren, wie weit das Gesagte für das Leben des Sprechenden wahr, d. h. lebenformend und verpflichtend ist. So wird er mißtrauisch gegen die Wahrheit im Mißtrauen gegen deren Künder. Der religiös Halbe ist in seinem Die-Wahrheit-Sagen schlimmer als der Schweigende; er versperrt den Zugang zu der Wahrheit, die er — eben nicht bezeugt, sondern nur nennt. Wer nicht irgendwann einmal um die Wahrheit gerungen und gelitten hat, zeugt schwerlich für die Wahrheit, zeugt kaum neues Leben in der Wahrheit. Wahrheit geht nur zu Herzen, wo sich das Herz mit der Wahrheit schenkt. Das aber ist der Mensch dem Wert der Wahrheit schuldig.

Mit dieser Feststellung sind wir bereits hinübergeglitten zum rechten Ethos gegenüber der erkannten, bereits erworbenen Wahrheit.

Wahrhaftigkeit

„Wahr ist, was wahrt, wahr ist, was währt", sagt der Rembrandtdeutsche. Damit ist wohl alles gesagt. Die erkannte Wahrheit verlangt, daß sie in uns währt und daß wir sie andern gegenüber wahren. Auch bei der Wahrhaftigkeit geht es nicht gleich um Lügen oder nicht Lügen, sondern zunächst um ein inneres Verhalten. Die Wahrheit muß in uns währen, und zwar nicht als Fremdkörper, sondern als das uns Maßgebende, Formende, als das, was uns die innere Wahrhaftigkeit und Lauterkeit unseres Lebens gibt. Wer eine Wahrheit erkannte und lebt nicht danach, ist gebrochen und noch tiefer seelischer beschmutzt, als wer einen andern durch eine Notlüge betrügt. Wer aber zu sich „in seinem Herzen die Wahrheit spricht" (Ps. 15, 2), sich von der erkannten Wahrheit in seinem Handeln leiten läßt, „tut" die Wahr-

heit. Nur so wird er wirklich frei und der Wirklichkeit mächtig. Aber das geschieht nur, wenn wie beim Finden der Wahrheit, so auch bei der Antwort auf die gefundene Wahrheit das Herz sich hineingibt, wenn es so ein „Tun der Wahrheit in der Liebe" (Eph. 4, 15) wird. Das ist dann auch die beste Voraussetzung für neues, tieferes Der-Wahrheit-Innewerden. „Die Vögel gesellen sich zu ihresgleichen, und die Wahrheit wendet sich zu denen, die nach ihr handeln" (Sir. 27, 10).

In der Wahrhaftigkeit der eigenen Lebensgestaltung wurzelt die Kraft zur Wahrhaftigkeit unserer Aussage. Gegenüber dem Mitmenschen die Wahrheit wahren, verlangt zunächst, daß man nur da eine Wahrheit weitergibt, wo das angemessen erscheint, wo diese Wahrheit vom andern nach Lage der Umstände ihrer würdig aufgenommen werden kann und nicht „Perlen vor die Schweine geworfen" (Matth. 7, 6) werden. Die Schweigsamkeit ist die schöne, erstgeborene Schwester tapferen Bekennens. Im Schweigen sammelt sich die Kraft, die Wahrheit gewichtig zu sagen, sie nicht nur mitzuteilen, sondern zu bezeugen. Wieviel Schweigen und Hörenkönnen, sagen wir es gleich, wieviel innere Kultur verlangt ein schönes und ernsthaftes Gespräch! Gegenüber dem Geschrei der Propaganda, gegenüber dem ärmlichen Nachplappern marktgängiger Phrasen müssen wir wieder zu diesen stillen Dingen der Kultur und des sittlich geformten Herzens kommen, zum echten Gespräch, zum eigengeprägten, persönlichen Brief. (Wieviel kostbare Wahrheit verrät und schenkt allein schon die Handschrift eines Briefes, ohne die entpersönlichende Zwischenschaltung der Schreibmaschine!)

Wo die Schweigsamkeit nicht bloß als angeborene Verschlossenheit oder erworbene Stumpfheit sich in der Seele findet, sondern der Ehrfurcht vor der Wahrheit entwächst, wird auch die Verschwiegenheit, die Wahrung eines fremden Geheimnisses, einer nicht mitteilungsfähigen Wahrheit ohne Schwierigkeit verwirklicht werden, gleich ob es sich um ein anvertrautes Geheimnis handelt oder um Sachverhalte, die ihrer Natur nach fordern, daß über sie geschwiegen werde.

Nun erst begegnet uns die Pflicht, die man zuweilen allein bedenkt, wenn vom achten Gebot die Rede ist: Daß unsere Aussagen wahr seien (die Aussage unseres Wortes, wie die unseres ganzen Benehmens). Sie ist nur Folgerung aus allem bisher Gesagten. Aber ihre Erfüllung ist fast untragbar schwer, wenn nicht vorher die umfassende Antwort auf den Wert der Wahrheit in der Seele gegeben wird. Wahrhaftig nach außen ist demnach, wer zwar nicht alles sagt, was er weiß, der aber das, was er ausspricht, so sagt, wie er es denkt. Die Gewissenkonflikte, in die politischer, religiöser usw. Terror stürzen kann, haben hier freilich eine umfangreiche Kasuistik nötig gemacht: Wo ein Geheimnis zu wahren ist, aber dies nicht durch bloßes Schweigen geschehen kann, darf die Aussage so geformt werden, daß der sie Hörende nicht notwendig und eindeutig ihren Sinn aufzunehmen braucht. Was eine solche Praxis von der Notlüge scheidet, ist die Wahrheit (wenn auch nicht volle Klarheit) der Aussage, wobei die Ehrfurcht vor der Wahr-

heit und ihre lebenswichtige Funktion für das menschliche Zusammenleben die Anwendung dieser Praxis nur bei entsprechend gewichtigem Grunde erlaubt macht. Gerade hier tut ein sehr zartes Gewissen not. Wer eine zweideutige Rede verwenden muß, soll das Peinliche derselben empfinden, es soll ihn schmerzen, daß hier die wundervolle Brücke des Gedankenaustausches zwischen den Menschen zwar nicht zum Einsturz, wohl aber ins Wanken gebracht wird. Wo der „geheime Vorbehalt" wegen jeder kleinen Verlegenheit oder um jedes billigen Nutzens willen skrupellos angewandt würde, verlöre sich bald die Ehrfurcht vor der Wahrheit, und die Grenze gegen die Notlüge hin würde unkenntlich. Auch schwände immer mehr der Bereich, innerhalb dessen das Bekenntnis der Wahrheit unter Müh und Opfer seine sittliche Schönheit und seine für die Wahrhaftigkeit werbende Kraft zu offenbaren hat. So mancher Blutzeuge Christi hätte mit einer vielleicht noch durchaus erlaubten Zweideutigkeit sein Leben retten können und hat es nicht getan, sondern der Wahrheit und damit dem Gotte, der die Wahrheit ist, die Ehre gegeben. Die Erlaubtheit, eine zweideutige Rede in gewissen Fällen zu gebrauchen, bedeutet nicht die Pflicht dazu. Hier ist für die sittliche Feinsinnigkeit wie für die Großherzigkeit in der Antwort auf den Wert der Wahrheit ein weites Feld der freien Entscheidung gelassen, ein Feld, das auch die erfahrenste und klügste Kasuistik nicht eindeutig begrenzen kann. Letztlich muß auch hier aus einer verantwortungsbewußten inneren Haltung heraus entschieden werden. Die rechte Wahrheit und Klarheit der Aussage wahrt, wer den so dringlichen, den heiligen Wert der Wahrheit erfaßt und achtet. Denn „die Liebe hat Freude an der Wahrheit" (1 Kor. 13, 6).

Rassenwahn und Weltreligion

Von Professor Dr. HERMANN MUCKERMANN

Blendend weiß im Licht einer glühenden Sonne und hochragend wie die Zinnen einer Burg liegt im östlichen Küstenraum des Mittelländischen Meeres die Stadt Jerusalem — wie eine Halbinsel von tiefen, eingerissenen Tälern und Schluchten umgrenzt. Das Kidrontal im Osten, das die Stadt vom Ölberg trennt, und das Hinnomtal im Westen, mit dem gegenüberliegenden Berg des bösen Rates, wo man den Tod Christi beschloß, vereinigen sich im Süden zum sogenannten Feuertal, das dem tiefgelegenen Toten Meer zudrängt.

Die jetzige Altstadt von Jerusalem liegt auf dem Osthügel, an der Stelle des alten Jerusalem, das nicht mehr ist.

In den Tiefen dieses Osthügels findet man ganz unten Steinzeitüberreste aus dem dritten Jahrtausend vor Christus. Darüber lag die Feste Sion der Jebusiter oder der Ureinwohner der Stadt, die, von David um das Jahr 1000 vor Christus erobert, als Davidstadt der Mittelpunkt des Reiches wurde. Davids Sohn Salomon errichtete auf dem Hügelfelsen der Jebusiter

nördlich der Davidstadt den herrlichen Tempel und zwischen Tempel und Davidstadt die königliche Burg.... Früchte, Blumen und spärliche Ölbäume bedecken heute diese versunkene Welt. Sie sind wie der Grabschmuck der Toten der Tiefe....

In voller Übereinstimmung mit der Voraussage des Herrn — kurz vor seinem Leiden — ist das alte Sion untergegangen. Im Jahre 70 hat Titus, der Sohn des Kaisers Vespasian, zur Niederwerfung eines Aufstandes gegen das römische Weltreich die Stadt zerstört, nachdem er sie buchstäblich mit einem Steinwall umgeben hatte. Auch vom Tempel, der zuletzt von Herodes dem Großen wiederaufgebaut worden war, blieb kein Stein auf dem andern, nachdem beim letzten Sturm am 15. August ein römischer Soldat ein Brandscheit in das Obergeschoß geworfen hatte. Und wer von den Belagerten — ihre Zahl wird mit Hunderttausenden angegeben — den Fall der Stadt überlebte, wurde entweder niedergemetzelt oder als Sklave verkauft. Der Hauptführer der Juden mußte im Siegeszug des Titus in Rom einhergehen und am Fuß des Kapitols sein Leben lassen. Der Titusbogen auf dem Forum zu Rom ist bis heute wie ein Grabdenkmal des alten Sion. Und der Name Sion ist schon früh hinübergewandert vom Osthügel zum Westhügel — zum Coenaculum oder Abendmahlssaale, wo der Welterlöser die Apostel zu Priestern geweiht hat, die statt der Brandopfer des Judentums das Kreuzesopfer durch ein reines Speiseopfer vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang auf den Altären der Völker erneuern sollten....

I. DAS RINGEN UM DIE LOSLÖSUNG VOM ALTEN SION.

Wie die Propheten bezeugen, hatte das Volk Israel, das seit seiner Heimkehr aus der Babylonischen Gefangenschaft — etwa 500 vor Christus — wegen der Überzahl der Bevölkerung aus dem Stamme Juda das jüdische Volk heißt, die Aufgabe, nicht nur den Glauben an den einen übersinnlichen Gott zu pflegen. Es sollte zugleich die Hoffnung auf den Welterlöser durch die Jahrtausende tragen. Leider hat sich dieses Volk trotz seiner bewußten Absperrung von der übrigen Menschheit nicht nur immer wieder dem Götzendienst zugewandt, sondern auch die Idee des kommenden Erlösers entstellt. Zur Zeit, als der Erlöser wirklich erschien, war die Zahl jener, die die Voraussage der Propheten in ihrer Reinheit festhielten, am geringsten. Weitaus die meisten erwarteten den Befreier vom Joch der Römer und einen König, der den Glanz der davidisch-salomonischen Zeit erneuern und am Ende die Welt beherrschen sollte. Selbst die Apostel, die doch in der Schule ihres Meisters den Sinn seiner und ihrer eigenen Sendung gelernt haben sollten, stellten am Tage vor der Himmelfahrt an Jesus Christus die Frage: Herr, ob nun wohl die Zeit ist, um das Königreich Israel wieder aufzurichten? Erst nach Herabkunft des Heiligen Geistes am Geburtstag der Kirche haben sie die Idee

des Welterlösers verstanden. Dann war es ihnen klar, daß ihre Sendung als Fortsetzung oder besser Auswirkung der Sendung Christi keine politische sein soll, sondern eine religiöse, daß diese Sendung weiter sich nicht auf das jüdische Volk zu beschränken habe, um es zum Herschervolk der Völker der Erde zu machen, sondern daß sie unter Sprengung der nationalen Enge der Vergangenheit übernational alle Völker, nicht mit Überordnung, sondern mit Einordnung des jüdischen Volkes zu umfangen haben, und daß der Inhalt der Sendung nicht Brandopfer und jüdische Zeremonialspeisegesetze seien, sondern das Kreuzesopfer Christi, das allein die Sünde der Welt hinwegnimmt und eine neue Menschheit aus freien Kindern Gottes formt, die wirklich Ebenbilder Christi sind.

Den ersten Schritt, diese weltweite Umwälzung durchzuführen, unternahm aus der Kraft des Heiligen Geistes Simon Petrus, der erste unter den Aposteln und das erste Oberhaupt der Kirche Christi. Simon Petrus taufte den heidnischen Hauptmann Kornelius aus der römischen Garnison Cäsarea, ohne den Anschluß an das Judentum und die Unterwerfung unter das Gesetz des Moses zu verlangen. Kornelius war ein edler Mann, der Gott ehrlich suchte. Er hatte in einem Gesicht die Weisung erhalten, er solle von einem gewissen Simon mit dem Beinamen Petrus Aufschluß darüber erbitten, was er zu tun habe. Inzwischen hatte auch Petrus ein Gesicht, aus dem er schließen mußte, daß man vor Gott keinen Unterschied der Menschen unter dem Gesichtspunkt des Menschentums machen darf. Denn Gott sieht nicht auf die Person. Vielmehr ist ihm jeder in jedem Volke wohlgefällig, der ihn fürchtet und recht tut. Gern nahm Petrus die Gastfreundschaft des Kornelius in Anspruch, obgleich das jüdische Gesetz ihm vorschrieb, den Umgang mit Heiden zu vermeiden. Dem Kornelius selbst versicherte er, daß jeder, der an Christus glaubt, durch seinen Namen Vergebung der Sünden erlangt. Wie zur Bestätigung der Worte eines Petrus sei, so berichtet die Apostelgeschichte, der Heilige Geist auf alle herabgekommen, auch auf die Heiden — genau wie am Pfingstfest. Da sprach Petrus — den Judenchristen in Jerusalem, die darüber unterrichtet wurden, zum Ärgernis —: Kann man denen das Wasser der Taufe versagen, die gleich uns den Heiligen Geist empfangen haben? Und so ließ er die Heiden kraft seiner Schlüsselgewalt im Namen Jesu Christi taufen — ohne daß sie sich dem Gesetz eines Moses zu unterwerfen hatten.

Der zweite Schritt ging insofern über den ersten hinaus, als er zu einer grundsätzlichen Entscheidung führte, die alle verpflichtete. Der Völkerapostel Paulus hatte von der römischen Großstadt Antiochien aus seine erste Missionsreise zu den Heiden nach Cypern und zum östlichen Teil von Kleinasien vollendet. Barnabas war sein Begleiter gewesen. Nun war er wieder nach Jerusalem zurückgekehrt — vierzehn Jahre nach jenen ersten ausgiebigen Unterredungen mit Simon Petrus, bald nach der göttlichen Berufung zum Völkerapostel in Damaskus. In Jerusalem kam

es unter den Judenchristen zu ernsten Auseinandersetzungen über die Zulassung der Heiden zur Kirche Christi, wenn auch die maßgebenden Apostel sich der Einsicht nicht verschlossen, daß auch einem Paulus in seinem Apostolat unter den Heiden die göttliche Gnade zuteil geworden war. Tatsächlich reichte ihm Jakobus, der Leiter der Kirche von Jerusalem, ebenso wie Simon Petrus und Johannes die Hand. Paulus nannte die drei Apostel die Säulen der Kirche. Allein es gab manche, die die Forderung aufstellten, daß alle getauften Heiden sich dem mosaischen Gesetz zu beugen hätten.

Nach langen Beratungen faßte Simon Petrus das Ergebnis der Besprechungen in feierlicher Weise zusammen, indem er erklärte, zunächst habe Gott selbst auch den Heiden unmittelbar den Heiligen Geist verliehen. Weiter habe Gott unter den Juden und Heiden keinen Unterschied gemacht, indem er durch den Glauben auch die Herzen der Heiden von Sünden befreite. Man solle daher Gott nicht versuchen, indem man die Menschen mit etwas belaste, das Gott nicht auferlege.

Sodann wiesen Paulus und Barnabas auf die Wunder hin, die Gottes Zustimmung zu ihrem Apostolat unter den Heiden bezeugten.

Endlich erhob sich der Verwandte des Herrn, Jakobus, als erster Bischof der Kirche von Jerusalem. Simon, so sagte er, habe den ersten Schritt getan, um aus den Heiden ein Volk für seinen Namen zu gewinnen. Sein Apostolat stimme mit den Worten des Propheten überein. Es stehe geschrieben: Danach will ich wieder aufbauen Davids zerfallene Hütte. . . ., auf daß den Herrn suchen die übrigen Menschen, alle Völker, unter denen mein Name genannt wird. Deshalb, so sagt dieser Apostel, der durch seine Treue zum Gesetz hervorleuchtete, solle man nach seinem Dafürhalten den Heiden, die sich zu Gott bekehren, keine Last auflegen. Aber, so fügt er hinzu, man solle ihnen vorschreiben, sich nicht nur alles Götzendienstes und der Unzucht zu enthalten — das versteht sich ja von selbst —, sondern auch die das Leben belastenden Speisegebote der Juden zu beobachten. Dementsprechend wurden die Heidenchristen in Antiochien unterrichtet.

Damit hat das Apostelkonzil von Jerusalem in der entscheidenden Frage der Zulassung der Heiden zur Religion Jesu Christi grundsätzlich die Freiheit gegeben, aber der Hinweis auf die jüdischen Speisegebote verrät, wie schwer es war, die Überheblichkeit im jüdischen Selbstbewußtsein zu brechen und die völlige Loslösung vom Geist des alten Sion durchzusetzen.

Dieses wird noch klarer, wenn wir einen dritten Schritt im Ringen um die Freiheit der Kinder Gottes ins Auge fassen. Es handelt sich um einen ernsten Zusammenstoß zwischen Petrus und Paulus in Antiochien. Petrus hatte kurz nach dem Konzil mit seinem Begleiter Markus in Antiochien angefangen, ohne jedes Bedenken mit allen Christen in gleicher Weise zu verkehren und auch die Tischgemeinschaft zu pflegen, ohne erst zu

fragen, ob die Tischgenossen aus dem Judentum oder aus dem Heidentum stammten. Plötzlich sieht sich Petrus von argwöhnischen Judenchristen beobachtet, die aus der Umgebung des Apostels Jakobus heimlich nach Antiochien gekommen waren. Um nun nicht die Judenchristen gegen das Evangelium einzunehmen, änderte Petrus sein Verhalten und zog sich von den Heidenchristen zurück. Ebenso handelten die übrigen Judenchristen um Petrus. Selbst Barnabas schloß sich an.

Paulus erkannte sofort die ungeheure Gefahr, die darin lag, daß in einer Frage, von der die Zukunft des Heidenapostolates und damit die Zukunft der Kirche abhing, Grundsätzliches durch eine Art taktischer Klugheit verhüllt wurde. Und das von dem, der doch von Christus als Oberhaupt der Kirche eingesetzt war. „Kephas", so sagte Paulus mit apostolischem Freimut zu Simon Petrus, „wenn du als Jude nach heidnischer Sitte lebst, wie kannst du dann die Heiden zwingen, nach jüdischer Sitte zu leben? Wird doch der Mensch nicht durch die Gesetzeswerke eines Moses gerechtfertigt, sondern durch den Glauben an Jesus Christus." Ich darf doch nicht wieder aufbauen, was ich niedergerissen habe. Und hier folgen die deutlichen Worte: Mit Christus bin ich ans Kreuz geheftet. Ich lebe, ja, aber es lebt nicht mein Ich, sondern Christus lebt in mir. Nicht meine jüdische Abstammung ist entscheidend, sondern Christus in mir. Käme die Rechtfertigung durch das Gesetz eines Moses, dann wäre Christus umsonst gestorben. . . .

Wir wissen nicht, was Petrus geantwortet hat. Im Grunde teilte er ja den Glauben eines Paulus, und es waren ausschließlich taktische Gründe, die ihn zu Handlungen bewegt hatten, die die Pietät eingab, die aber zugleich die innere Überzeugung vorübergehend verhüllten. Nun hat Petrus gewiß wieder die Hülle abgelegt, um ohne Rücksicht auf Menschen so zu handeln, wie es der inneren Überzeugung entspricht. Und das war für das weitere Ringen der jungen Kirche um die völlige Loslösung vom alttestamentlichen Judentum sehr wertvoll.

Allein das Ende dieses entscheidungsschweren Ringens war erst erreicht, als sich die Voraussage des Herrn über den Untergang der Davidstadt und des Tempels erfüllte. Dieser völlige Untergang des alten Sion nahm dem Judenchristentum, das sich noch immer an das Gesetz des Moses zu klammern suchte, den letzten Halt. Zugleich verlor es jede Aussicht, die durch Christus befreite Menschheit mit selbstgeschmiedeten Fesseln aus einer versunkenen Welt zu belasten.

Das alte Sion wanderte von der Davidstadt und vom jüdischen Tempel auf den Osthügel Jerusalems zum neuen Sion auf dem Westhügel hinüber, wo, wie ich eingangs sagte, der Welterlöser die Apostel zu Priestern geweiht hat, die statt der Brandopfer des Judentums durch ein reines Speiseopfer vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang erneuern sollten.

Mit diesem folgenschweren Ereignis, das durch die Schuld des jüdischen Volkes der alttestamentlichen Zeit für so viele in diesem Volke

ein so großes Unheil auslöste, hat Gott für immer jeden Versuch, die übernationale Sendung seines Sohnes in die Enge nationaler Überheblichkeit zu spannen, grundsätzlich und tatsächlich zuschanden gemacht.

Das gilt auch von den machtlüsternen Despoten, die in unserem Zeitalter durch eine Rassenreligion die Versuche der alttestamentlichen Juden erneuern wollten. Die Folgen solcher Versuche sind verheerend, wie gerade die Juden erfahren haben, die um der Gerechtigkeit willen so viele Verfolgungen auf sich nehmen mußten. Und wie die Juden, so mußten auch jene, die im Namen Christi die Grundrechte des Menschentums verteidigten und für die Freiheit der Kinder Gottes kämpften, Unsagbares leiden. Endlich riß der Rassenwahn die ganze Welt in ein Elend, wie es die Geschichte der Menschen bis dahin nicht erlebt hat. Und die Henker waren auserlesene Knechte jenes luziferischen Geistes, der von Anfang an die Menschheit belog, sie brauche nur gottlos zu werden, um Gott gleich zu sein.

II. INNENSCHAU DES NEUEN SION.

Doch nun muß ich mich der Innenschau des neuen Sion zuwenden, in dessen Helle wir als Hausgenossen Gottes wohnen, indem wir zugleich tief beglückt durch unsere eigene Berufung unsere Arme ausstrecken zu jenen, die noch nicht den Weg zum neuen Sion gefunden haben. Aus der Ferne begrüßen wir sie als unsere von Gott berufenen Brüder und Schwestern in Christo, und wir nehmen niemand aus, auch nicht jene, die jüdischer Abstammung sind oder die uns ein Leid angetan haben.

Die Innenschau des neuen Sion enthüllt der heilige Paulus in jenem feierlichen Bekenntnis, das er als Gefangener Christi im weltweiten Rom um das Jahr 63 geschrieben haben dürfte. Der Brief wendet sich nach der Überschrift, die allerdings in den beiden ältesten Handschriften fehlt, an die Heidenchristen zu Ephesus, das damals die Hauptstadt der römischen Provinz Asien war. Es ist durchaus möglich, daß der Brief gleichzeitig an andere Gemeinden der Provinz ging, gleichsam als ein gemeinsames Rundschreiben. Hat doch Paulus einst von Ephesus aus die frohe Botschaft des Evangeliums für alle Bewohner der Provinz verkündet, indem er drei Monate in der Synagoge und dann für zwei Jahre in einem Lehrsaal das Evangelium vom Kreuze Christi für die Hörer der Stadt und Provinz ausdeutete.

In der Zusammenfassung der wichtigsten Gedanken des feierlichen Briefes sind zwei Gesichtspunkte zu unterscheiden. Der eine Gesichtspunkt betrifft die Grundidee, der andere ihre sittliche Auswertung.

Die Darlegung der Grundidee trägt uns in die Tiefe des dreieinigen Gottes — nicht wie einen Dante auf den Flügeln menschlicher Erkenntniskraft, sondern durch Einsichten, die Gott selbst durch die heiligen Bücher vermittelt und die nur er vermitteln kann.

Mit heiliger Ergriffenheit enthüllt Paulus im ersten Teil des Epheserbriefes aus der Versunkenheit der Gefängnisruhe nach soviel Jahren apostolischer Tätigkeit eine alles umfassende Einheitsschau. Gott habe nach ewigem Weltplan die ganze Menschheit, die einmal durch das Wort Wirklichkeit werden sollte, in seinem geliebten Sohn zur gnadenreichen Kindschaft Gottes berufen, damit sie heilig werde. Wir sollen nicht nur Geschöpfe Gottes sein, die in ihrem Werden, Sein und Wirken in Gott ihren Urgrund haben, sondern Kinder Gottes, die in einem neuen Sion Gott ihren Vater nennen und als Ebenbilder Christi Schwestern und Brüder untereinander sind.

Tatsächlich hat die Menschheit in der Fülle der Zeiten durch den Kreuzestod Christi die Wiederherstellung der verlorenen Übernatur und damit die Möglichkeit der völligen Überwindung der Sünde gewonnen, um aus der Kraft eines übergroßen Ausmaßes der Gnade der höchsten Vollkommenheit zuzustreben, wie sie Christus in seinem Erdenleben offenbart und erfüllt hat.

Und um dieses Erlösungswerk zu verwirklichen, hat Christus die Menschheit zu einer neuen Gemeinschaft berufen, die nicht an ein einziges Volk gebunden, vielmehr alle Völker der Erde umgreifen soll und gleichsam der fortlebende Christus ist. Diese Gemeinschaft ist die Kirche, die Paulus den Erscheinungsleib Christi nennt. Und das Haupt dieses Leibes ist Christus selbst, der ja auch zugleich nach dem Willen des Vaters das Haupt der gesamten Schöpfung ist. Alles, so sagt der Apostel, hat Gott unter die Füße seines Sohnes gelegt, und ihn selbst hat er der Kirche zum Haupt über alles gegeben, der Kirche, die sein Leib ist, die Fülle Christi, die mehr und mehr die ganze Menschheit durchdringt, um alle in den Stromkreis der Gnade seines Kreuzestodes zu ziehen.

Wie ein Organismus soll die Kirche wachsen, gleich einem gewaltigen, vielverzweigten Baum, der aus einem schlichten Saatkorn wird. Ich sage, die Kirche soll wachsen, bis sie die Fülle Christi erreicht hat, das heißt bis die Menschen nicht nur Christen heißen, sondern sind.

So werden die Menschen nicht nur Bürger im irdischen Raum sein, den man mit veränderlichen Grenzen durchzieht und in Staaten einteilt, sondern darüber hinaus Bürger eines Gottesreiches, das übernatürlich alle Völker durchdringt und in dem kein Unterschied und erst recht keine Überheblichkeit auf Grundlage von Rasse, Sprache und Geschichte Geltung hat. Christus hat, wie Paulus sagt, die trennende Zwischenwand niedergerissen, indem er durch das Kreuz die Feindschaft getötet hat. Nur der Mensch gilt, dessen Menschentum allen Menschen aller Rassen, aller Sprachen und jedweder Geschichtsformung gemeinsam ist und das von Gott durch Christus zu einer neuen Wesensform göttlicher Kindschaft und göttlicher Schwesterschaft und Bruderschaft veredelt wurde. Den Heiden, die das jüdische Volk im Bewußtsein göttlicher Bevorzugung als Fremde, Hoffnungslose, Gottlose verachtete, ruft Paulus zu: Ihr seid

keine Fremden mehr und Beisassen. Ihr seid vielmehr Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, aufgebaut auf dem Grund der Apostel und Propheten, während Christus Jesus selbst der Eckstein ist. Durch ihn wird das ganze Gebäude zusammengefügt und wächst zu einem heiligen Tempel im Herrn. In ihm werdet auch ihr auferbaut zu einer Wohnstatt Gottes im Geiste.

Die ganze Menschheit wird zu einer neuen Einheit verbunden — zu einer Einheit, die nicht von außen als eine Uniformierung befohlen und erzwungen wird, sondern die auf der Einwohnung Christi in den Seelen beruht. Es bildet sich von innen eine neue Wesenheit heraus: ein Körper und ein Geist. Ist doch nur ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der da ist über alles und durch alles hindurch und in allen. . . .

Wie die letzten Sätze von der Einheit andeuten, darf die Darlegung der Grundidee vom neuen Sion nicht ohne Anwendung auf die sittliche Neugestaltung der Menschheit bleiben, die sich daraus ergibt, daß die Kirche der fortlebende Christus sein soll — ein Organismus, in dem alle Organe in harmonischer Abstufung dem einen Ziel zugewandt sind, durch ihr Zusammenwirken den Typus „Christus" zu formen.

Der erste Gedanke gilt den Aposteln und ihren Nachfolgern, den Bischöfen und allen jenen, die in der Kirche Jesu Christi Heilige heranbilden sollen, damit sie den Leib Christi, wie Paulus sagt, aufbauen, bis er zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes zur vollen Mannesreife, zum Altersmaß für die Fülle Christi gelange. Denn wir sollen nicht mehr unmündige Kinder sein, die sich durch das Trugspiel der Menschen und die Verführungskünste des Irrtums von jeder windigen Lehre hin und her schaukeln und tragen lassen. Vielmehr müssen wir in der Wahrheit verharren und durch die Liebe völlig hineinwachsen in Christus, der das Haupt ist.

Der zweite Gedanke gilt allen ohne Ausnahme, die das Idealbild vom neuen Menschen verwirklichen wollen. Paulus erinnert die Heidenchristen, an die er sich wendet, an die Zeiten, als sie noch keine Christen waren, als vielmehr die Finsternis der Gottlosigkeit sie einhüllte. Sie sollen Kinder des Lichtes werden und den alten Menschen ablegen, der an trügerischen Gelüsten zugrunde geht.

Als Beispiel, das diese Umwandlung in den neuen Menschen erkennen läßt, erwähnt Paulus die Lüge, die er der Wahrheit gegenüberstellt. Wie sehr die Lüge die Einheit zersprengt, die die Wahrheit fügt, zeigt der Hinweis darauf, daß wir untereinander doch die Glieder eines Leibes Christi sind. Für das Gedeihen eines Organismus ist die einheitliche Zielstrebung aller Organe im Dienst des Ganzen entscheidend. Der Organismus geht zugrunde, wenn die Organe sich nicht mehr aufeinander verlassen können. Uns braucht niemand mehr zu belehren, was die im Gewand der Wahrheit verkündete Lüge zum Leitwort erhoben anrichtet. Sie entwertet alle Werte

und zerstört durch Vernichtung von Vertrauen und Zuverlässigkeit jede Volksgemeinschaft bis tief in den natürlichen Treukreis der Familie hinein.

Weiter erinnert der Apostel an die Habsucht, die in gleicher Weise der Idee des Leibes Christi widerstreitet. Welch ein Verhängnis müßte es sein, wenn in einem Organismus auch nur ein einziges Organ auf Kosten des Gesamtorganismus mehr beansprucht, als ihm zusteht. Alle anderen Organe müßten darunter leiden, und das Ende wäre der Tod des Gesamtorganismus. Sehr nüchtern ist die Mahnung des Apostels: Der Dieb stehle nicht mehr! Er arbeite vielmehr, damit er selbst genug habe, um auch dem Notleidenden zu helfen. In der neuen Christuseinheit gilt über die Gerechtigkeit hinaus das Gesetz der Liebe, das uns gebietet, den Nächsten so zu lieben, wie Christus uns geliebt hat.

Endlich weist der Apostel wiederholt auf jene typisch heidnischen Laster hin, die das Triebleben aus der gottgewollten Einheit des Gesamtorganismus, der Familie, des Volkes herausheben und verselbständigen, als ob die Ausschweifung die Erfüllung aller Sehnsucht wäre. Mit stumpfem Geist — das Wort ist von Paulus — neigt sich der Mensch in der Nichtigkeit seiner Sinne — dieses Wort ist wieder von Paulus — zur Erde, um in trügerischer Vergänglichkeit zu versinken und am Ende ein verwundetes, vielleicht zerstörtes Leben zurückzulassen. Diese Laster widersprechen so sehr der Idee, daß der Christ ein Glied des Leibes Christi ist, daß ihr Name im Reiche Christi, wie Paulus ausdrücklich fordert, nicht einmal genannt werden sollte, weder heimlich noch öffentlich.

Der dritte Gedanke betrifft die Umbildung der menschlichen Gesellschaft im Lichte der neuen Idee von der Christusfülle, die alles erfassen soll.

Als Beispiel wählt Paulus die Familie, die bereits in der Naturordnung das Urbild jedweder Gemeinschaft ist. Die Vergleiche sind so erhaben, daß sie alles, was Menschenweisheit darüber zu sagen wüßte, wesentlich überragen. Man spürt die göttliche Eingebung.

Paulus entwickelt die Idee von der Beziehung von Christus und der Kirche. Es ist die gleiche Idee, die der heilige Johannes in seiner Geheimen Offenbarung ausspricht: Die Kirche ist ihm wie eine Braut, die sich schmückt für den Bräutigam. Ihr Gewand ist aus weißer Muschelseide, die man Byssus nennt. Und dieser Byssus ist die Gerechtigkeit der Heiligen.

Keine menschliche Gemeinschaft kann ohne eine wohlbegründete und klar umschriebene Einfügung der Glieder der Gemeinschaft in die Gemeinschaft Bestand haben. Es ist der Autoritätsgedanke, der für jedes Gemeinschaftsleben eine unerschütterliche Grundlage bilden muß. Darum hebt Paulus als ersten Gesichtspunkt hervor, daß Christus das Haupt der Kirche ist. Ebenso soll der Mann das Haupt der Familie sein. Innerhalb der Grenzen der Zuständigkeit, die in der natürlichen Eigenschaft und Eigenart der Geschlechter und überhaupt im Vorrang eines klar ausgesprochenen göttlichen Willens begründet ist, soll das Weib dem Manne und die Kinder beiden wie dem Herrn untertan sein, um so die Einheit der Familie zu sichern. Der Gehor-

sam im Herrn bedeutet, daß der Grund der Einfügung im Göttlichen beruht. Und selbstverständlich verlangt der Autoritätsanspruch des Mannes eine durch Gott selbst und im besonderen durch das Beispiel Christi bestimmte Einstellung und Haltung. Sollte je eine Forderung ausgesprochen werden, die nicht in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen und dem Beispiel Christi als Haupt der Kirche wäre, würde sie der verpflichtenden Kraft entraten. Denken wir an das Wort des zwölfjährigen Jesus im Tempel: Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?

Als zweiten Gesichtspunkt fügt Paulus die Liebe hinzu, die Christus und die Kirche verbindet. Er nennt Christus „salvatorem corporis eius", das heißt den Erlöser, den Behüter seines Leibes, der die Kirche ist. Als Erlöser hat sich Christus in schmerzlichem Leiden und Sterben für seine Kirche geopfert, um sie zu heiligen. Glorreich soll sie dastehen, ohne Flecken, ohne Runzeln, das heißt makellos in ewiger Jugend. Nicht anders sei die Liebe des Mannes zum Weibe. Auch er soll für das Weib ein Erlöser sein, der es behütet in Heiligkeit und jugendlicher Schönheit. Beide, Mann und Weib, sollen sich gegenseitig formen, damit sie heilige Glieder jenes Leibes sind, dessen Haupt Christus ist.

Als dritter Gesichtspunkt ist in den Worten des heiligen Paulus die Fruchtbarkeit der Liebe von Christus und der Kirche enthalten. Es ist von der Taufe die Rede, die aus dem Opfertod Christi ihre Kraft der Befreiung von der Sünde und der Heiligung empfängt. So soll auch der eheliche Bund von Mann und Weib fruchtbar sein, indem nicht nur Kinder der Natur geboren und gestaltet werden, sondern indem überdies diese Kinder der Natur Kinder der Übernatur werden — wiedergeboren aus dem Wasser und dem Heiligen Geist, damit auch sie Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes sind.

Bedarf es noch eines besonderen Hinweises, um den Wert der Anschauungen für die größeren Gemeinschaften der Menschen zu erkennen, die der Urgemeinschaft der Familie nachzubilden sind? Ich erinnere sowohl an staatliche wie auch an kirchliche Gemeinschaften bis hinab zur bürgerlichen Familie der Stadtgemeinde und zur religiösen Familie der Kirchengemeinde. Hier sei nur ein für alle gemeinsamer Gedanke herausgehoben: daß die Gemeinschaften um so vollkommener sein dürften, je mehr die Träger der Autorität auf Erden Christus gleichen, der sich in selbstloser Liebe für seine Kirche dahingab, um ihr zu dienen, und je mehr die Menschen bis in die kleinste Stadt- und Kirchengemeinde hinein sich bemühen, in der Einfügung in den Bannkreis der Autorität und in der selbstlosen Liebe zu den Menschen jene sittliche Vollkommenheit zu erreichen, die Christus als Beispiel vorgelebt hat, als er gehorsam gegenüber den zuständigen Autoritätskreisen auf Erden zugleich seinem himmlischen Vater gegenüber gehorsam war bis zum Tode am Kreuze, um durch seinen sühnenden Liebestod die Menschen zu erlösen und jene Gnadenfülle zu gewinnen, die nicht nur die Sünde überwindet, sondern zugleich Heilige formt...

Das Heil der Zukunft können wir nur erwarten, wenn wir den Rassenwahn völlig zerstören und uns einfügen in die Welt als ein Volk unter den Völkern, berufen wie alle, eine Gemeinschaft von Kindern Gottes zu sein, von Brüdern und Schwestern in Christo, von Menschen, die durch die Gnade des Kreuzes als erbberechtigte Hausgenossen Gottes einmal für die selige Gottesschau bestimmt sind.

Mit Jesus Christus dem Gekreuzigten in der organischen Einheit der Weltkirche verbunden, werden wir durch die Gnade des Kreuzestodes Christi den Fürsten dieser Welt, den Christus also bezeichnet hat, hinauswerfen. Auch über uns vermag er nichts. Im Gegenteil. Die Welt soll erkennen, daß auch wir Gott, unseren Vater, lieben. Denn auch wir erfüllen, was er verlangt.

Wir wissen, wann der Herr diese letzte Absage an den Fürsten dieser Welt aussprach. Es war, als er mit dem Wort: Stehet auf, lasset uns gehen! vom Ölberg her den Bach Kidron überschritt, der ihn von seinem bitteren Leiden und Sterben trennte. Der vom Blut des Erlösers gerötete Morgen einer neuen Zeit brach an. Und aus der Dämmerung stieg wie eine Sonne das neue Sion empor, das alle Völker der Erde durch die eine von Christus geoffenbarte Weltreligion in ein einziges Gottesvolk verwandelt.

Atomkerne und Atomkernprozesse

Von Dr. G. MICZAIKA

Die letzten Wochen des Krieges haben ein naturwissenschaftliches Forschungsgebiet in das Blickfeld der Öffentlichkeit gerückt, das in den zwei Jahrzehnten vor dem Kriege der Physik ein charakteristisches Gepräge verliehen hat, wovon in weiten Kreisen jedoch kaum mehr als die Überschrift „Kernphysik“ oder das Schlagwort der Zukunftsromane „Atomzertrümmerung“ geläufig war.

Seit der ersten Vorführung technisch verwerteter Erkenntnisse kernphysikalischer Forschung in der Atombombe sind Begriffe wie Atomenergie, Kernprozesse, Kettenreaktionen u. a. Gegenstand der täglichen Zeitungslektüre geworden, und die Menschheit lebt in Angst und Sorge vor den grauenhaften destruktiven Kräften, die sich offenbar dahinter zu verbergen scheinen. Die Zeitspanne zwischen wissenschaftlicher Erforschung und ingenieurmäßiger Anwendung ist hier so kurz, daß über den Fachmann hinaus nur wenige Anregung und Gelegenheit gefunden haben, die Grundlagen kennen zu lernen. Dazu kommt allerdings auch noch eine dem Gegenstand anhaftende, durch das relativ Unanschauliche unserer modernen physikalischen Vorstellungen bedingte Schwierigkeit des Verständnisses überhaupt und die zumeist mit Rücksicht auf die bisher erfolgten Anwendungen beobachtete Geheimhaltung aus militärischen und ähnlichen Gründen.

Wir sprechen von Fragen der Atomphysik, ein außerordentlich umfangreiches Gebiet, zu dem schlechterdings alles gehört, was der mikrokosmischen,

atomistischen Betrachtungsweise unterliegt. Den Fragenkomplex, den wir uns vor Augen führen wollen, um etwas über „Atomenergie" zu erfahren, müssen wir daher notgedrungen stark beschränken. Tatsächlich führen wir dabei durchaus keine Neueinteilung der Physik ein, denn in ihrem Sprachgebrauch ist eine solche Zweiteilung in „Atomphysik" und „Kernphysik", die gleichzeitig eine Arbeitsteilung darstellt, schon lange üblich. In diesem Sinne umfaßt die Atomphysik all das, was ohne spezielle Annahmen über die Beschaffenheit der Atomkerne erklärt werden kann. Die Atomphysik der letzten dreißig Jahre hat überzeugend dartun können, daß nahezu alle chemischen und physikalischen Eigenschaften der Materie durch die Elektronenhülle der Atome bedingt werden und deren Aufbau wiederum fast restlos durch die elektrische Ladung des Kerns als einzigen Parameter bestimmt wird. Fast alle chemischen und physikalischen Prozesse — abgesehen von der Radioaktivität als wichtigster Ausnahme — konnten daher auch keinen Aufschluß über den Aufbau der Atomkerne und die Kräfte, die sie zusammenhalten, geben. Das Studium der Kerne, die Bereitstellung der notwendigen experimentellen und theoretischen Forschungsmethoden ist Aufgabe der Kernphysik, die tatsächlich ganz neue Wege gehen mußte, als sie 1912 mit dem Kernmodell von Rutherford ihre Entwicklung begann.

Das Fundament der Kernphysik ist die Annahme, daß die Atomkerne selbst wieder aus einfacheren Elementarbausteinen zusammengesetzt sind, ganz im Gegensatz zur alten, auf Demokrit und Leukipp zurückgehenden Auffassung, daß die Atome etwas unteilbar Letztes der materiellen Welt darstellen. In gewisser Weise ist der englische Arzt Prout ein Vorläufer dieses Gedankens gewesen; er entwickelte bereits 1815 die Vorstellung, daß die Atome der verschiedenen chemischen Elemente schließlich alle auf eine Kombination von Wasserstoffatomen zurückzuführen seien. Anlaß zu dieser Annahme bietet die Ganzzahligkeit der Atomgewichte und -ladungen, bewiesen wird sie bis zu einem gewissen Grad durch den sich unter unseren Augen vollziehenden Zerfall der radioaktiven Elemente oder durch „Zertrümmerung" von Atomen bei künstlich ausgelösten Kernumwandlungen. Die Theorie erklärt die Art und Weise, in der die Kerne aus den Elementarbausteinen zusammengesetzt sind, sie ermittelt die Eigenschaften dieser Bausteine und stellt so den fundamentalsten, an den letzten Grundlagen unseres physikalischen Weltgebäudes im Verein mit dem Experiment arbeitenden Forschungszweig dar.

Die Erforschung der Elektronenhülle des Atoms und aller mit ihr in Zusammenhang stehenden Erscheinungen — der Inhalt der Atomphysik —, wozu u. a. auch die Theorie der Lichtemission und -absorption, die Bildung der Moleküle, Fragen der Elektrizitäts- und Wärmeleitung sowie des Aufbaus der Materie überhaupt gehören, steht selbstverständlich in enger Wechselwirkung mit der Kernphysik. Sie ist ja auch experimentell gewissermaßen der Vorhof, durch den der Kernphysiker hindurch muß, um zum Gegenstand seiner Forschung vorzudringen.

Um eine klare Abgrenzung dieses Gegenstandes, der uns im Folgenden allein beschäftigen wird, festzulegen, wollen wir uns wenigstens eine grobe Vorstellung des Atombaus in die Erinnerung zurückrufen, wobei wir uns nicht allzu betont an das Bohrsche Atommodell, das bekanntlich eine Art stark verkleinertes Abbild des Sonnensystems war, anlehnen wollen. Es ist nach dem heutigen Stand unserer Kenntnis eine zu gewaltsame Analogie, um es noch mit Berechtigung zur Beschreibung der Verhältnisse anwenden zu dürfen.

Das Atom besteht aus einem sehr kleinen Kern (etwa 10^{-12} cm Durchmesser), der in einer relativ weit ausgedehnten Hülle (etwa 10^{-8} cm Durchmesser) eingebettet liegt. Diese Hülle hat für sich genommen keine materielle Substanz, sie ist vielmehr als Aufenthaltsraum der Elektronen des Atoms ausgezeichnet, deren Anzahl durch die Ordnungszahl (1—92) des Elements im Periodischen System der Elemente bestimmt ist. Die verschwindend kleine Ausdehnung des Kerns, der trotzdem weitaus den größten Teil der Gesamtmasse des Atoms enthält, gegenüber den Abmessungen des als „Atom" schlechthin bezeichneten, vom materiell-deskriptiven Standpunkt aus als „leer" zu betrachtenden Gebildes, ist überraschend. Die materielle Leere des Atomraums ist durch Sondierung seines Innern mit Hilfe hindurchgeschleuderter Elektronen oder anderer Teilchen (Neutronen, Protonen usw.) experimentell nachgewiesen worden. Die Elektronen der Hülle sind in freiem Zustand gleichzeitig die Elementarteilchen der Elektrizität.

Die Bewegung der Elektronen um den Kern wird nicht durch die Gesetze der klassischen Newtonschen Mechanik geregelt, die den Elektronen prinzipiell alle räumlich möglichen Bahnen erlauben würde, während in Wirklichkeit nur ganz bestimmte sog. „stationäre" möglich sind, zwischen denen zwar räumlich Platz für weitere Bahnen vorhanden ist, die aber aus quantentheoretischen Überlegungen — aus dem klassischen Vorstellungsbereich sind sie nicht ableitbar — in Übereinstimmung mit der Erfahrung nicht auftreten können. Der Welle-Korpuskel-Dualismus der modernen Physik, der seinen Ausdruck in der Behauptung findet, daß ein atomares Teilchen zwar eine physikalische Realität ist, aber eine solche, die außerhalb des Bereichs der unmittelbaren Wahrnehmbarkeit liegt und daher mit räumlichen und zeitlichen Begriffen nicht mehr anschaulich beschrieben werden kann, sondern je nach dem mit ihm angestellten Experiment unter Verwendung eines Bildes „Welle" oder „Teilchen" als räumlich kontinuierlicher oder diskontinuierlicher Prozeß dargestellt wird. Die Abgrenzung dieser Bilder vermittelt die Heisenbergsche Unbestimmtheitsrelation, die eine Unbestimmtheit oder mangelhafte Bestimmtheit der im Bild vorkommenden Größen postuliert, die aus prinzipiellen Gründen nicht unterschritten werden kann.

Doch wollen wir uns nicht näher mit diesen Fragen beschäftigen, so interessant sie auch sein mögen, sondern uns unserem eigentlichen Thema, den Atomkernen, zuwenden.

Der Ursprung der Kernphysik ruht im Rutherfordschen Atommodell, das allerdings zunächst mit der Annahme einer bestimmten elektrischen Ladung des Kerns auskommt und keiner weiteren, insbesondere über seine innere Struktur, bedarf. Das Studium der Spektren kommt ebenfalls damit aus, wenn man von den durch die Kernmasse bedingten Feinheiten — meist Isotopieeffekte — absieht. Zur Untersuchung des Kerns mußten daher auch ganz spezielle Wege eingeschlagen werden.

Einen gewissermaßen freiwilligen Einblick in das Kerninnere bietet die natürliche Radioaktivität mancher Elemente, die in der spontanen Emission von Teilchen aus dem Kern besteht. Dieses pathologische Betragen beobachtet man vor allem bei den letzten und schwersten Elementen des Periodischen Systems, wovon Uran, Thorium, Radium und Aktinium die bekanntesten sind. Doch gibt es auch Isotope einiger leichter stabiler Elemente, die radioaktiv sind. Unter Isotopen versteht man Atome, genauer gesagt Kerne, die zwar verschiedenes Atomgewicht haben, infolge ihrer untereinander gleichen elektrischen Ladung jedoch alle dasselbe Element darstellen; z. B. gibt es Sauerstoffatome mit den Atomgewichten 15, 16, 17, 18, 19, und andere Elemente haben gelegentlich noch mehr Isotope. Mit Rücksicht auf die Masse allein müßte das Sauerstoffisotop 19 eigentlich Fluor sein (umgekehrt gibt es Fluor-Isotope, die nach dieser Rechnung eigentlich Sauerstoff sein müßten), aber die Kernladung entscheidet für Sauerstoff (bzw. Fluor), was in Übereinstimmung mit dem chemischen Verhalten steht.

Die radioaktive Emission von Kernbestandteilen bedeutet gleichzeitig den Übergang des Kerns aus einem bestimmten energetischen Zustand in einen anderen. Emittiert werden α-Teilchen, das sind Heliumatomkerne mit dem Atomgewicht 4 und der Ladung 2 (abgekürzt $_2^4\mathrm{He}$ geschrieben), positive oder negative β-Teilchen (Positronen oder Elektronen), oft begleitet von der elektromagnetischen γ-Strahlung (äußerst kurzwellige Lichtstrahlung). Die γ-Strahlung tritt nur auf, wenn aus energetischen Gründen ein Ausgleich durch Abgabe von Energie erforderlich ist. Ihre Lichtquanten sind jedoch nicht als Bausteine des Kerns in ihm enthalten, sie entstehen vielmehr erst im Augenblick der Emission. Im Kern ist nur die ihnen äquivalente Energie vorhanden, die sich bei der Entstehung der Lichtquanten aus der potentiellen Energie z. B. eines Coulombfeldes in die Strahlungsenergie des emittierten Quants umwandelt.

Der radioaktive Vorgang stellt — da er Kernladungszahl und Masse ändert — eine Umwandlung des Atomkerns dar; die Atome eines bestimmten Elements verwandeln sich also in die eines oder mehrerer anderer. Durch sukzessive radioaktive Prozesse, sog. Zerfallsreihen, entwickelt sich beispielsweise aus Uran über Radium und verschiedene andere Zwischenelemente Blei und Helium. Die Neigung zum Zerfall ist für die einzelnen Elemente sehr unterschiedlich, so daß ihre Lebensdauer ebenfalls in weiten Grenzen schwankt und oft nur winzige Bruchteile einer Sekunde, in anderen Fällen tausend und mehr Millionen von Jahren beträgt.

Die nächsten großen Schritte in experimenteller Hinsicht sind die ersten künstlichen Kernumwandlungen 1919 durch Rutherford und Chadwick (Stickstoff), die Entdeckung des Neutrons durch Curie, Joliot und Chadwick 1932, Kernumwandlungen durch künstlich beschleunigte Teilchen von Cockeroft und Walton 1932, die etwa gleichzeitig erfolgte Auffindung des schweren Wasserstoffisotops (Deuterium) durch Urey und des positiven Elektrons (Positron) durch Anderson. Schließlich haben Curie und Joliot als erste künstliche Radioaktivität erzeugen können, und Hahn und Meitner lösten durch Neutronenbeschuß von Uran und Thorium künstlich ganze Zerfallsketten aus, wobei sogar neue Elemente, sog. Transurane, jenseits der Grenze des Periodischen Systems, entstanden, die in der Natur nicht vorkommen

Diesen großen experimentellen Erfolgen stehen durchaus gleichwertige theoretische auf quantenmechanischer Grundlage gegenüber. Die Entdeckung des Neutrons erwies sich auch in theoretischer Hinsicht als außerordentlich fruchtbar. Heisenberg hat die Entwicklung 1932 besonders vorangetrieben, indem er die von ihm, Dirac und Schrödinger wenige Jahre vorher entwikkelten quantentheoretischen Vorstellungen auf die Kerne anwandte, nachdem sie schon Gamow, Condon u. a. zur Lösung einiger spezieller Teilfragen erfolgreich herangezogen hatten. Die Kernphysik ist ein ausgezeichnetes Beispiel für planvolles Zusammenarbeiten von Experiment und Theorie, und für die nahe Zukunft haben wir Grund zu allen Hoffnungen auf neue umfassende Erkenntnisse über den Aufbau der Materie, ganz abgesehen von den vorläufig überhaupt noch nicht abzuschätzenden Möglichkeiten, die die Kernphysik uns für Technik, Medizin, Physiologie, Energiewirtschaft, letzten Endes für das menschliche Leben überhaupt zu bieten verspricht. Größte wissenschaftliche Bedeutung hat sie vor allem deshalb, weil sie uns zu der Überzeugung drängt, das Experiment so leiten zu können, daß sie neue wichtige Beiträge zur Vollendung der immer noch nicht ganz abgeschlossenen Quantentheorie zu bringen vermag. Die widerspruchslose Verbindung von Quanten- und Relativitätstheorie ist ein solches Ziel, das nach einer Lösung verlangt, die zu geben die Kernphysik vielleicht imstande ist. Das Problem des Kernbaues ist jedoch kein nur relativistisches, wie man ursprünglich glaubte, obwohl die Bindungsenergie, die die Kernbestandteile zusammenhält, von der Größenordnung der Ruheenergie des Elektrons ist und es heute als sicher gilt, daß im Kern zunächst keine Elektronen enthalten sind, diese vielmehr erst im Augenblick des β-Zerfalls irgendwie entstehen. Damit sind wir bei dem zweiten wichtigen Punkt, an dem die Theorie Erwartungen an die Kernphysik stellt, für die es quantentheoretisch noch keinen befriedigenden Hinweis auf die Lösung gibt. Daß darüber hinaus noch die vorläufig vielleicht etwas vermessene Hoffnung besteht, experimentelle Unterlagen für eine Theorie der Struktur der Elementarteilchen zu erhalten, sei nur angedeutet. Auf die historische Entwicklung näher einzugehen, ist im Rahmen dieses Aufsatzes nicht möglich. Wir müssen uns auf eine knappe Darstellung des experimentell und theoretisch Gesicherten beschränken.

Elektrische Ladung und Masse bestimmen die Struktur des Kerns. Die Kernladungszahl ist immer ein ganzes Vielfaches des elektrischen Elementarquantums, normalerweise ist sie identisch mit der Anzahl der Elektronen in der Hülle. Da deren Ladung das zur Kernladung entgegengesetzte Vorzeichen trägt, ist das Gesamtatom für gewöhnlich nach außen elektrisch neutral.

Die Kernmasse ist immer nahezu ein ganzes Vielfaches der Masse des Wasserstoffkerns. Die praktisch für ein Element im Gebrauch befindlichen chemischen Atomgewichte sind Mittelwerte, die aus den verschiedenen Gewichten der Isotopen, aus denen sich das Element zusammensetzt, resultieren. Chemisch sind die Isotope nicht trennbar, das Mischungsverhältnis der Komponenten ist in der Natur fast immer dasselbe, so daß die praktischen Atomgewichte auch tatsächlich eine allgemeine Bedeutung haben. Diese chemischen Atomgewichte interessieren uns hier jedoch nicht, wir meinen in Zukunft immer das Atomgewicht der reinen isotopen Atome. Diese Kerngewichte sind nicht ganz streng ein ganzzahliges Vielfaches des Protonen-(Wasserstoffkern-)Gewichts. Ein Betrag bis zu etwa einem Prozent fehlt immer gegenüber dem arithmetisch ganzen Vielfachen. Dieser Massendefekt spielt eine außerordentlich wichtige Rolle sowohl für die Theorie als auch in allen Projekten und Spekulationen über die technische Verwendbarkeit der „Atomenergie". Der Massendefekt ist nämlich ein Maß für die Bindungsenergie der Kernbestandteile untereinander. Jede Masse ist äquivalent mit einer bestimmten Energie. Masse ist gewissermaßen nur eine besondere Erscheinungsform der Energie. Damit ein zusammengesetztes Gebilde wie der Atomkern stabil sein kann, muß seine Gesamtenergie kleiner sein als die der Summe der freien Bestandteile entsprechenden Energiebeträge, mit anderen Worten, bei seiner Bildung muß er Energie abgegeben haben, und das beobachten wir dann als Massendefekt. Um einen Kern zum Zerfall zu bringen, muß ihm also Energie zugeführt werden. Diese Energiebeträge liegen in der Größenordnung einiger 10^{-5}erg; um sie kinetisch zu verifizieren, müßte man z. B. ein Elektron mit einer Spannung von etwa 10 Millionen Volt beschleunigen.

Zur Beschreibung eines Kerns gehören weitere Angaben, wie Dreh- und magnetisches Moment, Volumen und Lage energetisch angeregter Zustände, von denen wir nur die beiden letzten kurz betrachten wollen.

Das Volumen ist, wie wir bereits gesehen haben, nur zu einem ganz verschwindend geringen Bruchteil mit Materie angefüllt, das andere ist nur der räumlich zur Geltung kommende Wirkungsquerschnitt der Kernkräfte. Dieser Wirkungsquerschnitt tritt auch bei den experimentellen Untersuchungsmethoden, die meist im Hineinschießen von Partikeln in das Atom- bzw. Kernvolumen bestehen, in Erscheinung. Man versteht darunter den fiktiven Querschnitt, den der Atomkern haben müßte, damit ein hineingeschleudertes Teilchen einen Kernprozeß auslöst. Diese Wirkungsquerschnitte hängen etwas von der Art der hineingeschossenen Teilchen und ihrer Geschwindigkeit ab. Man kann aus ihnen auf einen geometrischen

Kernquerschnitt von etwa 10^{-23} bis 10^{-24} cm schließen, eine wahrhaft außerordentlich winzige Ausdehnung.

Die aus dem Kern gelegentlich spontan oder künstlich angeregte Emission von sehr kurzwelliger elektromagnetischer Wellenstrahlung erweist sich als diskontinuierlich, ihr Spektrum besteht also aus diskreten Linien, und das besagt — genau wie bei der Entstehung der optischen Spektren in der Atomhülle — Existenz bestimmter und allein möglicher Energiezustände ohne kontinuierliche Übergänge im Kerninnern, ihre Energiedifferenz entspricht der Wellenlänge der emittierten γ-Strahlung (die Wellenlänge einer elektromagnetischen Strahlung, etwa des Lichtes, ist um so kürzer, je energiereicher die Quanten sind, die sie bilden). Ihre hohe Frequenz wird sofort verständlich, wenn man bedenkt, daß die Eigenfrequenzen der im Kerninneren schwingenden Ladungsträger infolge ihrer wesentlich stärkeren Bindungsenergie viel höher sind als die der Hüllenelektronen. Auf ähnliche Vorstellungen führen auch gewisse Erscheinungen des radioaktiven α-Zerfalls.

Wir haben bisher keine speziellen Annahmen über die Natur der Kernbausteine gemacht. Bei natürlichen (radioaktiven) und künstlichen Kernumwandlungen treten Protonen (= Wasserstoffkerne), Neutronen, Elektronen und Positronen neben Lichtquanten auf. Neutronen sind Elementarteilchen, die nahezu die gleiche Masse wie die positiven Protonen haben, jedoch keine elektrische Ladung besitzen. Positronen stellen das positive Gegenstück zu den negativen Elektronen dar. Ihre Existenz ist jedoch im freien Zustand auf die Beteiligung an einigen wenigen Prozessen beschränkt. Entdeckt hat sie Anderson 1933 in der Höhenstrahlung, einer aus dem Weltenraum einfallenden, ganz außerordentlich energiereichen Strahlung, die auf ihrem Weg durch die Erdatmosphäre die verschiedensten sekundären Effekte auslöst, darunter auch Atomkerne zum Zerfall bringt. Positronen treten auch als Zerfallsprodukt bei der künstlich angeregten Radioaktivität auf. Schließlich entstehen sie gleichzeitig mit Elektronen („Paarbildung"), wenn γ-Strahlung, deren Energie einen gewissen Mindestbetrag überschreiten muß, in Materie absorbiert wird. Die Energie der immateriellen γ-Strahlung materialisiert sich zum äquivalenten Teil in den Zwilling Elektron-Positron, der überschüssige Energiebetrag erscheint als kinetische Energie der beiden Teilchen. Im Kern sind jedoch nur Protonen und Neutronen fertig gebildet vorhanden. Elektronen und Positronen entstehen erst im Augenblick der Emission, denn bei künstlichen Kernzerlegungen treten immer nur schwere Teilchen auf. Darüber hinaus gibt es eine Reihe von Anhaltspunkten, die alle in die gleiche Richtung deuten. Allein die gleichzeitige Existenz von Elektronen und Positronen in einem so kleinen Raum, wie ihn der Atomkern darstellt, ist unwahrscheinlich, da sie sich sofort in einem der Paarbildung entgegengesetzten Vorgang unter Entstehung von γ-Strahlung vernichten würden. Es sind also keine eigentlichen Kernbausteine, sie entstehen zweifellos erst nach Ablauf der Kernreaktion. Die theoretischen Schwierigkeiten bei der Beschreibung des Vorgangs sind bisher noch nicht restlos überwunden.

Vermutlich kommt dem entstehenden Elektron — ebenso wie der bei dieser Gelegenheit häufig auftretenden γ-Strahlung — die Rolle zu, beim Energieausgleich zwischen den Anfangs- und Endprodukten mitzuwirken.

Die theoretischen Schwierigkeiten des β-Zerfalls sind vor allem energetischer Art. Es scheint Energie spurlos zu verschwinden, was natürlich im Gegensatz zu dem sonst allgemein geltenden Prinzip der Erhaltung der Energie stehen würde. Als Ausweg hat Pauli ein Teilchen eingeführt, das den vermißten Energiebetrag fortträgt. Allerdings ist es bisher noch nie beobachtet worden. Das Teilchen darf, um keine Widersprüche mit anderen experimentellen Feststellungen hervorzurufen, keine elektrische Ladung und keine Masse besitzen, die größer als die Elektronenmasse ist. Auch zu merklicher Wechselwirkung mit Materie darf das „Neutrino" nicht fähig sein, da es sonst kaum der Beobachtung entgangen wäre.

Die Durchführung der Theorie läßt den β-Zerfall annäherungsweise verständlich werden. Dabei wird allerdings zweifelhaft, ob es sich beim Neutrino überhaupt um ein Teilchen handelt, das im Hinblick auf seine Eigentümlichkeiten noch als materiell angesprochen werden darf.

Was hält die Kernbausteine zu einem festen Ganzen zusammen? Sind es die gleichen Kräfte, die Protonen mit Protonen, Neutronen mit Neutronen und Protonen mit Neutronen verbinden, oder beruht die Wechselwirkung auf verschiedenem Ursprung? Wir wissen nicht viel über die Natur dieser Kräfte, obwohl wir uns über ihre Größe zuverlässige Vorstellungen machen können. Vermutlich wird die Festigkeit der Bindung wesentlich durch Kräfte zwischen Proton und Neutron bedingt, während die Kräfte zwischen gleichen Teilchen eine weniger wichtige Rolle spielen. Experimentell äußert sich das dadurch, daß die stärkste Bindung — größte Stabilität — bei Kernen beobachtet wird, deren Protonen- und Neutronenzahl gleich ist.

Man spricht oft von einer „Austauschkraft", die im Kern wirksam ist und die mit einem Ladungsaustausch zwischen Proton und Neutron zusammenhängt. Vermutlich kann sich ein Proton durch Absorption eines Elektrons in ein Neutron und ein Neutron durch Absorption eines Positrons in ein Proton verwandeln. Dadurch ist es z. B. denkbar, daß ein Neutron durch Emission eines Elektrons in ein Proton übergeht und ein anderes benachbartes Proton dieses Elektron sofort absorbiert, wobei es zu einem Neutron wird; oder ein Proton emittiert ein Positron, verwandelt sich also in ein Neutron, und ein anderes Neutron wird durch Aufnahme dieses Positrons zu einem Proton. Neutron und Proton haben also im Endergebnis ihre Plätze getauscht, sonst ist alles unverändert. Dieser Ladungstausch muß mit einer Kraftwirkung verbunden sein, wie es analog bei der Molekülbildung der Fall ist, wo ein periodischer Platzwechsel der Hüllenelektronen die Atome zum Molekül zusammenschließt. Ähnliche Prozesse können sich vielleicht auch zwischen Neutronen und Protonen allein abspielen. Es erscheint also plausibel, Austauschkräfte und zwischen gleichsinnig geladenen Teilchen

elektrostatische Abstoßung als einzig wirksame Kräfte beim Kernaufbau anzunehmen.

In diesem Zusammenhang wird die Frage akut, ob Proton und Neutron nun wirklich die letzten Elementarbausteine des Aufbaues der Materie sind. Vielleicht sind sie nur Erscheinungsformen eines einzigen schweren Urpartikels, die durch die Wechselwirkung mit den leichten Partikeln Elektron und Positron ineinander übergeführt werden können. Wir stehen heute jedoch erst ganz am Anfang einer Theorie der Elementarteilchen und wissen nicht einmal, ob die Quantenmechanik in diesem Gebiet noch Gültigkeit beanspruchen darf.

Künstlich kann man Atomkerne zum Zerfall bringen — grob ausgedrückt, sie zertrümmern —, wenn man schwere Teilchen, z. B. Neutronen oder Protonen, in sie hineinschießt. Im Endeffekt handelt es sich um künstliche Kernumwandlungen, da die Endprodukte wieder Kerne anderer Elemente darstellen: die moderne Verwirklichung des Traumes der alten Alchimisten und Goldmacher! Das Teilchen „Geschoß" verbindet sich dabei mit einem der Trümmerstücke oder fliegt mitunter auch wieder allein bei der Kernexplosion heraus. Wenn der Prozeß in der Aussendung der vom radioaktiven Zerfall her bekannten Teilchen besteht, spricht man von künstlicher Radioaktivität, wobei der Zerfall der bombardierten Kerne durchaus nicht plötzlich zu erfolgen braucht, sondern sich oft über längere Zeit erstreckt, genau wie wir es auch bei den auf natürliche Weise radioaktiven Substanzen kennen. Solche Kernumwandlungen kann man heute in großer Zahl machen, am bekanntesten ist wohl die von Rutherford als erste gefundene, bei der durch Beschuß von Stickstoffatomen mit α-Teilchen Sauerstoff und Wasserstoff entsteht.

In der Natur kennen wir bisher drei Vorgänge, bei denen Kernumwandlungen auftreten: Radioaktivität, Höhenstrahlung und Energieerzeugung in den Sternen. Auf Radioaktivität und Höhenstrahlung sind wir schon einige Male bei unserem Streifzug durch die Kernphysik gestoßen. Der ungeheure Energiebedarf, den die Sterne zur Aufrechterhaltung ihrer Strahlung in den Weltenraum hinaus brauchen, kann nur aus Kernreaktionen stammen, da alle anderen sonst denkbaren Energiequellen nicht imstande sind, die benötigten Mengen über die Lebensdauer der Sterne von etwa 10^{10} bis 10^{11} Jahren hinaus zu liefern. Um eine Vorstellung von diesen Beträgen zu vermitteln, sei bemerkt, daß die Sonne in der Sekunde etwa 10^{26} Kalorien abgibt, das entspricht etwa $5 \cdot 10^{23}$ PS, wovon rund $2 \cdot 10^{14}$ PS die Erde erreichen, der größte Teil also in den Raum verstrahlt wird. Der gesamte technische Energieaufwand der Menschheit für Wirtschaft, Verkehr, Haushalte usw. ist hiergegen ein völlig bedeutungsloser Bruchteil, und dabei ist die Sonne noch ein recht bescheidener Strahler, der von andern Sternen gelegentlich um das Hunderttausendfache übertroffen wird.

Die Energiequelle sind Kernreaktionen, bei denen schwerere Elemente aus Wasserstoff aufgebaut werden und die dem Massendefekt entsprechende

Energie frei wird. Wenn die Sterne ursprünglich aus Wasserstoff allein bestanden haben, kann fast 1% ihrer Gesamtmasse in Strahlungsenergie umgewandelt werden, und das reicht, um sie 10^{11} Jahre leuchten zu lassen. Unter den im Sterninnern herrschenden Bedingungen scheint eine komplizierte Kette von Prozessen den Hauptanteil der Energieerzeugung zu liefern, bei denen außer dem Ausgangsmaterial Wasserstoff auch Stickstoff und Kohlenstoff als Katalysatoren und Zwischenprodukte eine Rolle spielen und als Endprodukt schließlich Helium entsteht.

Stärkstes öffentliches Interesse und größte wirtschaftliche und politische Bedeutung hat die Kernphysik durch die Nutzbarmachung ihrer Entdeckungen für technische, insbesondere auch militärische Zwecke gefunden. Der Grund ist ohne weiteres ersichtlich, wenn man bedenkt, daß sich durch Kernprozesse aus einem Kilogramm Materie etwa 25 Milliarden Kilowattstunden herausholen lassen, während die gleiche Menge etwa als Kohle bei der bisherigen Art der Verwertung nur etwa 9 Kilowattstunden ergibt. Die Möglichkeit, Kernenergie freizumachen, ist schon seit langer Zeit bekannt, bis vor wenigen Jahren mußte jedoch ein Energieaufwand zur Auslösung der Reaktion betrieben werden, der weit höher war als der freigemachte Betrag, eine wirtschaftlich natürlich völlig unrentable Angelegenheit.

Aussicht auf technische Bedeutung bekamen die Kernprozesse erst, als es gelang, sogenannte Kettenreaktionen auszulösen, bei denen nach einem einmal vorgenommenen Anstoß die auslösende Strahlung selbst immer wieder entsteht und den Ablauf der Reaktion weiter aufrechterhält.

Die ersten praktischen Anwendungen sind mit Uran gemacht worden, von dem man mehrere Isotope kennt. Am häufigsten ist das Uran mit dem Atomgewicht 238; nicht ganz 1% einer Uranmenge besteht aber aus einem etwas leichteren Isotop (A = 235), das bei der Atombombe und den mit Atomenergie betriebenen Maschinen die entscheidende Rolle spielt. Schießt man in einen solchen Kern Neutronen, so wird er unter Freimachung einer großen Energiemenge zerspalten, und gleichzeitig werden dabei neue Neutronen ausgelöst, die den Prozeß nun fortsetzen. Eine größere Menge Uran 235 zerspaltet sich in einer heftigen Explosion sogar selbst (Atombombe).

In einem mit Atomenergie betriebenen Motor wird ein Teil der Neutronen nicht zur Aufrechterhaltung des Neutronen liefernden Prozesses verwendet, sondern dient zur Bombardierung von Uran 238, wobei das in der Natur nicht vorkommende künstliche Element 93 (Neptunium) entsteht, das von Hahn und Meitner kurz vor dem Kriege gefunden worden ist und das sich unter Aussendung von Elektronen in ein anderes ebenfalls nicht natürliches Element Plutonium verwandelt. Dabei müssen die schnellen Neutronen der zerfallenden Uran-235-Kerne stark verlangsamt werden, da ihre Eindringfähigkeit in die Uran-238-Kerne bei einer bestimmten niedrigeren

Geschwindigkeit ein Maximum ist. Das Plutonium kann ebenso leicht gespalten werden wie das Uran 235.

Wenn die Energiequelle technisch brauchbar sein soll, muß sie regulierbar sein. Bei einer Atombombe ist es erwünscht, die gesamte potentiell zur Verfügung stehende Energie in einem kurzzeitigen, explosionsartigen Vorgang zur Wirkung zu bringen. Für technische Zwecke, etwa zum Antrieb eines Motors, muß die verfügbare Energie über einen langen Zeitraum gleichmäßig verteilbar sein. Das Problem war vor dem Ende des Krieges sowohl in Deutschland wie auch in Amerika grundsätzlich gelöst.

Die Energie liefernde Maschine besteht im wesentlichen aus einer Anordnung von Stäben aus Uran 238, unter dem ein geringer Prozentsatz Uran 235 enthalten ist. Zwischen ihnen befindet sich Kohlenstoff, der die Aufgabe hat, die emittierten Neutronen zu bremsen, bevor sie in die Uranstäbe zurückkehren, um Plutonium zu erzeugen. Die freiwerdende Energie führt zu einer Erwärmung des Kohlenstoffblocks, in dem die Uranstäbe stecken, so daß man vorbeifließendes Wasser erhitzen kann; Energieerzeugung und damit Temperatur sind von dem Mengenverhältnis von Uran 238 zu Uran 235 abhängig, sie kann leicht durch Beschleunigung der Energieproduktion zur Erzeugung riesiger Dampfdrucke erhöht werden. Die Regulierung der Reaktionsgeschwindigkeit und damit auch der freiwerdenden Energie erfolgt durch Kadmiumstäbe, die mehr oder weniger tief in den Kohlenstoffblock zwischen die Uranstäbe getaucht werden. Kadmium hat die Eigenschaft, Neutronen zu absorbieren und sie so dem Reaktionsprozeß zu entziehen.

Die ersten Atommotoren sind versuchsweise bereits im Betrieb. Sie sind noch recht umfangreiche und schwerfällige Anlagen. Amerikanische Kernphysiker rechnen jedoch damit, wenigstens Schiffe und Lokomotiven in Kürze damit betreiben zu können.

Sowohl die Kernphysik selbst wie auch ihre technischen Anwendungen stehen erst am Beginn der Entwicklung. Es sind Reaktionen denkbar, die noch weit höhere Energiemengen freimachen, als es beim Uran möglich ist. Sie liegen im Bereich der leichten Kerne. Bisher ist nur der erste Schritt in dieser Richtung getan.

Umschau

Alter und neuer Humanismus

Wir schleppen die Last der Gegenwart von einem Tag zum andern und machen uns dabei Gedanken über die Zukunft. Wo finde ich Wohnung und Arbeit, was werden wir essen, was werden wir anziehen, wann erhalten wir Nachricht von unsern Verwandten und Freunden? Für diese und andere Fragen, in denen sich die Lebensnot unserer Tage spiegelt, suchen die meisten Menschen durch ihre Gänge von morgens bis abends eine Lösung. Aber mit den materiellen Zerstörungen hat das Leben auch einen Teil seiner Maßstäbe verloren. Unsere alte Welt wurde weitgehend zerschlagen. Wir halten Ausschau nach neuen Ufern. Neben den Sorgen des Alltags quält uns die Frage: Was ist eigentlich der Mensch — was können und sollen wir tun, um für sein Leben den wahren Sinn zu finden und den irdischen Ordnungen mehr Bestand zu verleihen? Soweit sich das Gespräch der Gegenwart, das nicht erst im letzten Jahr begann, schon in der Literatur abzeichnet, führt die Frage nach dem gültigen Menschenbild und der wahren Bildung des Menschen zu einer neuen Auseinandersetzung mit der bleibenden Idee und den wechselnden Formen des Humanismus. Das Für und Wider der folgenden Stimmen schlägt ein paar Grundtöne an, die zum Thema gehören.

Burckhardt gegen Nietzsche. Die Eigenart der beiden Gestalten und ihre allgemeine Bedeutung hat Alfred von Martin in einer reich belegten und glänzend geschriebenen Untersuchung dargestellt[1]. Die Studie führt über eine vordergründige Betrachtung mancher Gemeinsamkeiten zwischen Nietzsche und Burckhardt überall zu letzten Maßstäben und Haltungen, die sich grundsätzlich ausschließen. In der Deutung der Gegenwart, bei Aussagen über die Zukunft gehen beide zusammen: an die Stelle der gewachsenen und durchgegliederten Gemeinschaft tritt eine haltlose Masse, und die Macht schlägt in Gewalt um. Diese doppelte Revolution von oben und unten bereitet der alten Freiheit ein Ende.

Was geschieht und kommen wird — das Bevorstehen von Weltkriegen, die militaristische Lösung des größten aller Massenprobleme, der Arbeiterfrage, durch den Machtstaat, im ganzen ein bevorstehendes Barbarenzeitalter, das Ende des Rechtsstaats in dem absoluten Despotismus und der maßlosen Gewalttätigkeit der „terribles simplificateurs“ (77) — all das unterschreibt Nietzsche durch seine Forderung nach dem „Übermenschen“, für den der „Wille zur Macht“ die einzige Norm seines Handelns bildet und der „jenseits von Gut und Böse“ steht. Umgekehrt gibt Burckhardt der ganzen modernen Entwicklung ein negatives Vorzeichen und sucht als später Humanist in der Pflege der geistigen Persönlichkeit den Sinn für die ewigen Werte wachzuhalten.

Von diesem Gegensatz her erscheint beiden die Vergangenheit und Zukunft in einem andern Licht. Jeder sucht und findet in der Geschichte die Belege, die sein Menschenbild rechtfertigen sollen. So wird der rote Faden im Ablauf der Geschichte für Burckhardt der Zusammenhang der abendländischen Tradition, für Nietzsche der Durchbruch des Elementaren in der Kette der europäischen Revolutionen. An der Vorliebe des einen für die Griechen und des andern für die Römer kann man ablesen, welches Richtbild beiden für die Zukunft Europas vor Augen steht: hier die humane, dort die imperiale Idee. Burckhardt will den Menschen bilden durch die bleibenden Werte der Kultur aus dem reich gegliederten Kreis der europäischen Völker. Nietzsche dagegen wirbt, mit dem Hinweis auf Napoleon und Rußland, für die europäische Einheit in Politik und Wirtschaft, um den Raum zu gewinnen, den sein Mensch der Herrschaft braucht.

A. v. Martin steht in seinem Buch gegen Nietzsche und bekennt sich zu Burckhardt. Geschrieben aus den Erfahrungen unserer Tage und erschienen während der gefährlichen Jahre der praktischen Nietzsche-Diktatur, lieferte das Werk einen klaren und mutigen Kommentar zur damaligen Lage. Es war der Einspruch des Geistes gegen die Dämonie einer Macht, die zur entfesselten Gewalt strebt und im Nihilismus endet. Aber auch heute, da die Fragen einer neuen Ordnung im Vordergrund stehen, hat der entschiedene Hinweis auf das Ordnungsgesetz der Humanitas nichts von seiner Dringlichkeit verloren. Nur wird man die Wiedergeburt des alten Ethos — „die Idee Europa aber heißt: Freiheit, Maß und Menschlichkeit“ (153) — für die Lösung der beiden modernen Fragen (das Problem der Masse und die Frage der Macht) nachdrücklich auswerten

[1] Nietzsche und Burckhardt. Von Alfred v. Martin. (250 S.) München 1941, Ernst Reinhardt. Geb. M 6.40.

müssen. Der neue Humanismus wird die Erwartungen, die man auf ihn setzt, nur dann erfüllen können, wenn sein ethischer Ansatz nicht in der Erziehung des Menschen und der Gestaltung der geistigen Kulturräume stecken bleibt, sondern ausdrücklich und folgerichtig die konstruktiven Ideen für eine neue Ordnung im Sozialen und Politischen entwickelt. Nicht nur Wissenschaft und Kunst, sondern auch und vor allem Staat und Wirtschaft der abendländischen Völker im europäischen Großraum muß der neue Humanismus unter das alte Gesetz der echten Menschenwürde stellen.

Kritik am Humanismus. Zum Dritten Humanismus von Werner Jaeger hat vom Standpunkt des Nationalsozialismus Hans Drexler einen „kritischen Epilog" geschrieben[2]. Aber manche Gesichtspunkte aus der Streitschrift könnte und sollte jeder Humanismus dann und wann zu einer Gewissenserforschung benutzen, um den Gefahren seiner Eigenart zu entgehen, denen er im Laufe der Geschichte mehr als einmal erlag. Im Gegensatz zur Theorie von der „Bildung des Menschen zu seiner ihm von der Natur objektiv vorgezeichneten Wesensidee" führte die Praxis doch häufig durch einen Geistbegriff, der sowohl zu eng wie zu weit gefaßt wurde, zu einem unvollständigen Menschenbild. Wer von der Wissenschaft oder der Kunst ausgeht, kommt leicht zu einer intellektuell oder ästhetisch verkürzten Bestimmung des menschlichen Geistes. Von diesem Ausgangspunkt führen dann keine Brücken in das wirtschaftliche und politische Leben. Diese Spiritualisierung des Menschen mit der Pflege der vita contemplativa auf Kosten der vita activa wird gestützt durch eine Ausrichtung an der Antike, die von der Deutung der Vergangenheit zu viel erwartet für die Meisterung der Gegenwart und die Gestaltung der Zukunft: gegenüber den Gestalten und Ideen der griechischen und römischen Geschichte kommen die Grundbegriffe der Geschichtlichkeit — die geschichtliche Lage mit ihren Möglichkeiten, Schicksal und Freiheit, Verantwortung und Entscheidung, Kampf und Opfer — nicht gebührend zu ihrem Recht. So muß sich also auch der Humanismus immer vergewissern, ob in sein Bild vom Menschen wirklich der ganze Mensch eingegangen ist.

Menschenbild und Bildung des Menschen. Gegenüber spiritualistischen und auch naturalistischen Einseitigkeiten legt Fritz Blättner für die Bildung des Menschen Richtlinien vor, die sich ständig an das konkrete Menschenbild halten[3]. Sie führen zu Ergebnissen, die nicht nur für die Pädagogik, sondern auch für die Anthropologie aufschlußreich sind. Bildung soll zur Meisterung des Lebens führen. Sie muß den Zusammenhang zwischen Denken und Tun wahren, aber auch der Spannung zwischen Idealismus und Realismus gerecht werden. Diesen Aufgaben ist weder die Rousseaurenaissance mit ihrer Pädagogik der Freiheit noch die Pädagogik des Geistes in der Humboldtrenaissance gewachsen. Gegenüber diesen beiden Formen, die vom einzelnen oder von den allgemeinen Werten ausgehen, vertritt Blättner eine Bildung, in der die Jugend zur Teilnahme an den Aufgaben des Volkes und ihrer Generation erzogen wird. Sein Ordnungsbild umfaßt die Natur als Schauplatz und Untergrund des Lebens, die Gemeinschaften von Familie und Volk, die Aufgabenbereiche in Staat, Wirtschaft und Heer, die Wirklichkeit Gottes jenseits des Irdischen. Ohne eigenes Sachgebiet bleiben in diesem Grundriß Wissenschaft und Kunst, die nur als Mittel der Deutung in Frage kommen, um den Aufbau des Ganzen und die Eigenart seiner Teile zu erhellen. Aber jede Deutung soll der Gestaltung dienen und den jungen Menschen, den werdenden Männern und Frauen helfen, im Dienst an diesen Ordnungen das Leben zu meistern.

Das Ringen um diese Meisterschaft verlangt neben der Ausrüstung mit sachlichem Wissen und fachlichem Können vor allem die Beseelung durch ein beflügelndes Bild des Lebens. Die Wirklichkeit ist ein Gewebe aus Taten und Bildern, sie halten einander wie Zettel und Einschlag. Arbeit, Liebe und Tod — aber auch Staat und Wirtschaft, überhaupt alle Ordnungsformen und Verhaltungsweisen stehen in einem umgreifenden Sinnzusammenhang und gewinnen erst von dieser weltanschaulichen Mitte ihr endgültiges Vorzeichen. Ein Beispiel: „Es ist entscheidend, wie die Liebe gesehen ist: als Eros, als Agape, als irdische oder himmlische Liebe, als höchstes Glück oder als Versuchung des Teufels, ob die Liebenden

[2] Der Dritte Humanismus. Ein kritischer Epilog. Von Hans Drexler. (109 S.) Frankfurt a. M. 1942, Moritz Diesterweg. Geh. M 3.80.

[3] Geist und Tat im Wechsel der Generationen. Kulturphilosophische Untersuchungen über die Bildung. Von Fritz Blättner. (274 S.) Leipzig 1943, Quelle & Meyer. Geh. M 8.40.

sich idealisiert (verbildlicht) finden in Maria und Joseph, in Amor und Psyche, in Romeo und Julia, in Werther und Lotte, in Faust und Gretchen, in Egmont und Klärchen oder in Maria Magdalena und Leonhard. Jedesmal ist ein anderes Bild von der Liebe gezeichnet, jedesmal erhält das Natürliche an ihr einen andern Sinn. ... Vermag aber ein Bild vom Leben die sinnliche Seite der Liebe nicht zu erfassen und als sinnvoll zu deuten, so besteht die Gefahr entweder der Prüderie oder der Bestialität, der Neurose oder der Schamlosigkeit. Die Sinnlichkeit bringt sich als Naturkraft immer zur Geltung, aber sie zerstört das Ethos, das sie nicht in sich aufzunehmen und zu adeln vermochte" (93-94).

Das Bild bringt das persönliche Leben in Kontakt mit einem höheren und allgemeinen Sinnzusammenhang. Im Unterschied zur humanistischen Sinngebung, die das platonische Ideenreich oder das Vorbild der Antike zum Maßstab nimmt, wird hier der Bildung die Aufgabe gestellt, zur Weiterführung der von den Vätern ergriffenen Aufgaben anzuleiten. Der geistige Besitz der älteren Generation geht durch die Arbeit der Erwachsenen als lebendiges Erbe in das Bewußtsein der Jugend über und stellt ihr Leben unter eine verpflichtende Tradition. Dieser echte Zusammenhang zweier Generationen durch Erbe und Tradition liefert jeder Gegenwart die geistigen Grundlagen für die Erschließung der Vergangenheit (das Vertraute hilft, das Fremde, aber irgendwie Verwandte, zu verstehen) und den ständigen Weiterbau in der Abfolge der Geschlechter.

Wie soll man erziehen und regieren? Der erste Aufsatz im ersten Heft der Amerikanischen Rundschau stellt den Humanismus in die Gegenwart und vor die Aufgaben der Menschen und Völker nach dem Kriege, für die eine Lösung gefunden werden muß, wenn die Welt nicht über kurz oder lang in einem neuen und dann wirklich totalen Krieg zur Hölle werden soll. Archibald MacLeish[4] — Dichter und Essayist, 1944 zum Unterstaatssekretär im Außenministerium ernannt — sucht die Lösung der beiden vordringlichen Aufgaben, wie man die Menschen erziehen und die Völker regieren soll, in der Menschenwürde, auf die man im Denken und Handeln zu achten habe. Wer an den Adel des Menschen glaubt und nach dieser Überzeugung vorangeht, gehört zu den Humanisten. Der Humanismus aber steht und fällt heute mit der Entscheidung, ob er sich weiter in der Pflege von Zierat und Schnörkeln verzettelt und so immer mehr der Vereinsamung und Erstarrung verfällt (aristokratische Ausbildung des Geschmacks, Kult der klassischen Vergangenheit, Würdigung der schönen Künste und Wissenschaften, Verehrung des Überragenden und dergl. mehr) — oder aber die Herrschaft des Menschen in Erziehung und Regierung von neuem zur Geltung bringt und so für das grundlos gewordene Leben, das sich an Leidenschaften und Interessen verlor (Macht, Öl, Gold, Geschäft, Nutzen und so fort), im forum humanum die höhere und allgemein verbindliche Autorität findet.

Mit der Forderung nach der Menschwerdung des Menschen und der Geltung des Menschlichen im öffentlichen Leben hat der Verfasser die ausschlaggebenden Punkte entwickelt, die eine innerweltliche Untersuchung zur Lösung der Frage beisteuern kann, unter welchen Voraussetzungen mit einer fruchtbaren Begegnung zwischen Humanismus und Gegenwart gerechnet werden kann. Wenn dann, nur an zwei Stellen, die religiöse Frage berührt wird: „Es ist eine Welt, deren Beherrschung über die Fähigkeit des Menschen hinausgeht — eine Welt, die der Götter oder gottähnlicher Menschen bedarf. Daher sehnen wir uns nach gottähnlichen Menschen oder nach Göttern, an die wir glauben können.... Es ist notwendig, an den Menschen zu glauben, nicht bloß wie die Christen an den Menschen glauben, aus Mitgefühl..., sondern auch wie die Griechen an den Menschen glaubten, aus Stolz" (19; 12) —, so hat dazu W. E. Süßkind im vierten Heft der Amerikanischen Rundschau das treffende Wort geschrieben: „In einem solchen Satz klingt, wenigstens für den deutschen Leser, etwas von der Vergötterung des Irdischen auf, mit der wir so bedenkliche Erfahrungen gemacht haben" (S. 91).

Weltordnung, Europäische Frage und Humanitas. Das Wort an die Jugend über den Frieden, zunächst nur in Abschriften verbreitet, schrieb Ernst Jünger zwischen Winter 1941 und Sommer 1943[5]. Das Geleitwort wurde am 4. April 1945 hinzugefügt. Nach der militärischen

[4] Humanismus und der Glaube an den Menschen. Von Archibald MacLeish. In: Die Amerikanische Rundschau, Erster Jahrgang (1945), Erstes Heft (S. 3—16).

[5] Ernst Jünger, Der Friede. Ein Wort an die Jugend Europas. Ein Wort an die Jugend der Welt.

Entscheidung werden unter den Völkern einstweilen Sieger und Besiegte unterschieden. Aber der Sieg geht auf die Dauer für alle verloren, wenn der Krieg nicht durch den Frieden von allen gewonnen wird. Quer durch alle Völker fiel das kostbare Saatgut der Hingabe und Treue von Menschen, die ihrer Aufgabe schweigend und unermüdlich nachkamen, in den Acker der Zeit. Die Arbeit der Männer und Frauen, der Kampf der Heere, das Leid der Schwachen und Unschuldigen kann und soll für alle Frucht tragen: „Es ist ein großer Schatz von Opfern angesammelt als Grundstock zum neuen Bau der Welt" (12).

Als Folge einer allgemein und konsequent angewandten Technik bilden sich neue geschichtliche Existenzräume mit eigenen Schwerpunkten und Lebensgesetzen, in dem die alten Völker und Staaten als Teile in einem höheren Ganzen stehen. Der weltgeschichtliche Charakter der allgemeinen Entwicklung fordert eine neue Lösung der europäischen Frage: „Europa muß Partner werden der großen Imperien, die auf dem Planeten sich bilden und ihre endgültige Form anstreben" (II 6). Das Doppelgesetz der neuen Ordnung bildet die bleibende geistige Mannigfaltigkeit der abendländischen Völker und Kulturen (Geschichte, Sprache, Rasse, Sitten, Gebräuche, Gesetze, Bildung, Kunst, Religion) in einem politisch und wirtschaftlich einheitlich geführten europäischen Großraum: „Europa kann Vaterland werden, doch bleiben viele Mutterländer" (II 12). Diese Lösung kann nicht durch Gewalt, die immer Unrecht im Gefolge hat, erzwungen werden, sondern wo Not die Einsicht fördert und die Freiheit sich der geschichtlichen Forderung beugt, da finden sich die Menschen auf dem Boden des Rechtes und streben durch ein ehrliches Bündnis nach einem gemeinsamen Zielgut, das jenseits der geistigen und politischen Grenze ihrer bisherigen Existenz liegt.

Ob das Werk gelingt und wohin überhaupt die zweifache, aber gekoppelte Bewegung der planetarischen Entwicklung und imperialer Absichten führt: zu einer neuen Ordnung oder in den Abgrund des Nihilismus — diese Entscheidung liegt in der Hand des Menschen. Nur der im Metaphysischen gesicherte Mensch ist dem Kampf um die neue Ordnung gewachsen. Er muß im Aufblick zu einer Herrschaft, die nicht von dieser Erde ist, die Dämonen in der eigenen Brust bezwungen haben. Die so gewonnene Ordnung wird nur dann Bestand haben, wenn auch in der Öffentlichkeit die Wende zu einer neuen Theologie vollzogen wird (als Kenntnis der tiefsten Gründe und der höchsten Ordnung, nach der die Welt geschaffen ist: II 14) und die Erziehung der Menschen durch die Bindung an die geistige Autorität der erneuerten Kirchen gesichert ist: „Die wahre Besiegung des Nihilismus und damit der Friede wird nur mit Hilfe der Kirchen möglich sein. Genau so wie die Zuverlässigkeit der Menschen im neuen Staat nicht etwa auf seiner Internationalität, sondern auf seiner Nationalität beruht, muß seine Erziehung auf Bekenntnis, nicht aber auf Indifferenz gerichtet sein. Er muß die Heimat kennen, und zwar im Raum wie im Unendlichen, und in der Zeit wie in der Ewigkeit" (II 15).

Humanismus und Christentum. Eine Studie zum Thema Humanismus und Christentum nennt A. v. Martin im Untertitel sein zweites Buch über Burckhardt[6]. Dabei wird wiederum, wie bereits im ersten Werk, die sorgfältige Darstellung des geschichtlichen Materials für die Erhellung der grundsätzlichen Fragen ausgewertet. Um die Ordnung zwischen den „drei weltgeschichtlichen Potenzen" — Welt, Kultur, Religion — zu bestimmen, geht der Humanist Burckhardt von der Kultur aus. Die Kultur im Gegensatz zur Barbarei, Freiheit als Bedingung der Kultur und das Wahre, Gute, Schöne als die bleibenden Werte der Kultur bilden den humanistischen Lebensraum. Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit führen den Menschen aus dem Strom des Geschehens in die Heimat der ewigen Ideen.

Wer die Kultur bejaht, muß die Welt verneinen, in der sich das ganze Streben auf niedere Ziele richtet, der Kampf um Macht und Besitz tobt. Zur Welt gehören Wirtschaft und Staat, soweit in ihnen Machtwille und Gewinnstreben den Ausschlag geben; aber auch der moderne Massenmensch, der mit der Auslieferung an das Materielle den Zusammenhang mit der Kultur verliert, der inneren Aushöhlung und einer allgemeinen Verflachung erliegt.

Die Religion kann, wo sie in ein extremes Verhältnis zu Welt und Kultur gerät, mit der Bejahung des Irdischen bis zur Weltseligkeit gehen oder seine Ablehnung bis zur Kulturfeindlichkeit steigern. Während der Protestantismus beide Formen ausgebildet hat, fühlt sich Burckhardt als Humanist gei-

[6] Die Religion in Jacob Burckhardts Leben und Denken. Eine Studie zum Thema Humanismus und Christentum. Von Alfred v. Martin. (338 S.) München 1942, Ernst Reinhardt. Geb. M 8.50.

stig mit dem Katholizismus verbunden, der nach dem Ausweis der Geschichte weithin Abstand zur Welt mit echter Kulturfreundlichkeit in Einklang bringe.

Wo mit der Kirche die Note der Macht in die Religion kommt, kann der religiöse Anspruch, das ganze Leben ordnen zu müssen, der Gefahr erliegen, das Kulturleben nur mehr als Mittel für seine Zwecke zu benutzen. Verbindet sich außerdem, wie etwa im Staatskirchentum des Protestantismus, die kirchliche mit der staatlichen Macht, dann ist die Freiheit der Kultur von zwei Seiten bedroht. Anderseits gewinnt die Kultur, wenn die Verteilung der Macht auf Kirche und Staat zwei Brennpunkte bildet, wie das im Mittelalter der Fall war.

Die Untersuchung erläutert und belegt diese Grundgesetze auf einem Gang durch die abendländische Geschichte, von der heidnischen Antike über das christliche Mittelalter bis zur protestantischen Neuzeit und dem Revolutionszeitalter der Gegenwart.

Burckhardt war weder ein heidnischer noch ein christlicher Humanist. Aber sein Späthumanismus schlug Brücken zum Christentum, die seit langem zerstört waren. Er hatte ein Auge für den christlichen Beitrag zur wissenschaftlichen, künstlerischen und sittlichen Kultur. Obwohl er den Agnostizismus seiner Studentenjahre auch im Alter wahrscheinlich nicht endgültig überwand und sicher kein Christ war, so erfüllte ihn doch echte Ehrfurcht vor der Religion. Seine positive Haltung gegenüber dem Christentum stammt nicht nur aus der gemeinsamen Abwehr der Verweltlichung und erschöpft sich ebensowenig im Aufweis seiner Bezüge zur Kultur, sondern läßt im Rahmen seiner Fragestellung auch die Eigenart des Christlichen zur Geltung kommen.

Obwohl die Kritik der Zeit bei Burckhardt durchaus zutreffend ist und seine Studien eine wertvolle Vorarbeit für die Begegnung zwischen Humanismus und Christentum liefern, so wird doch die ganze Fragestellung im Hinblick auf die Lage der Gegenwart anders lauten müssen. In der Zange zwischen der „Anarchie der Masse" und der „Despotie der Gewalt" sind uns die ehrwürdigen Werte der Kultur und Religion weder ein Asyl, in das wir flüchten, noch eine Bremse, die den Ablauf des Geschehens nur verzögern, aber nicht mehr aufhalten kann. Humanismus und Christentum müssen sich finden, um die Meisterung der irdischen Ordnungen gemeinsam in Angriff zu nehmen. Aus der Begegnung und Durchdringung der religiösen und sittlichen Grundkräfte wird der echte und einzige Ansatz gewonnen, um die entscheidende Frage der sozialen Ordnung in der wirtschaftlichen und politischen Welt unter das richtende und heilende Gesetz zu stellen, das mit der Treue zur Herrschaft Gottes auch die Würde des Menschen wiederherstellt.

Christentum und Humanismus. Anders als Burckhardt, der vom Humanismus ausgeht und dann die Verbindungslinien zum Christentum zieht, will H. W. Rüssel[7] zeigen, wie das Christliche den Humanismus einschließt. Wenn sich die beiden auch seit langem fremd geworden sind, so ist der Humanismus doch, ob er es sich schon eingesteht oder noch verheimlicht, der verlorene Sohn des Christentums, obwohl ihm aus der theologischen Welt einstweilen mehr die Stimme des älteren Bruders als des Vaters entgegenklingt.

Beginnend mit der inneren Verwandtschaft zwischen dem Christentum und der griechisch-römischen Antike, zeigt dann Rüssel auf seinem Gang durch die Geschichte die fortlaufende Begegnung und ständig wachsende Durchdringung dieser beiden geistigen Welten — unter ständigem Hinweis auf Gegenströmungen, die parallel laufen. Die Kennzeichen für einen christlichen Humanisten sind, wie ein zusammenfassendes Kapitel zeigt, eine irenische Grundhaltung, Vorliebe für Einsamkeit und Besinnung, aufgelockert durch Umgang mit den Freunden; dazu ein ausgeprägter Sinn für Rangordnung, der neben dem Letzten auch allem Irdischen sein Gewicht läßt und durch seine Gelassenheit auch Krisenstunden gewachsen ist.

Wer aber kann sich heute diesen Lebensstil leisten? Es geht doch nicht mehr um irgend welche humanistischen Formen, sondern um die geistige Grundstruktur des Menschen und seiner Ordnungen überhaupt. Darum schreibt Rüssel mit Recht: „Soll der christliche Humanismus mehr sein als ein literarischer Humanismus, als der feingeistige Protest erlesener Geister gegen eine ungeistige Zeit, so muß er ein lebendiger Humanismus sein. Er muß die Wendung zum Menschen vollziehen, zum Menschen unserer Zeit und unserer Situation" (180—181). Die alte Welt liegt in Trümmern und macht die Unzulänglichkeit des Menschenbildes offenbar, das ihr zugrunde lag. Inmitten einer tragischen Welt muß die Herrschaft des

[7] Gestalt eines christlichen Humanismus. Von H. W. Rüssel. (194 S.) Amsterdam 1940, Pantheon Akademische Verlagsgesellschaft.

Logos von neuem aufgerichtet werden. Der ganze Umbruch unserer Tage verlangt eine innere Wandlung, um zu einer neuen Ordnung zu gelangen.

Der christliche Humanist geht aus von der Teilhabe des Menschen an Gott. Durch seine Vernunft und den freien Willen steht der Mensch zu Gott im Verhältnis der Analogie: er ist Person, wie auch Gott Person ist. Menschwerdung und Erlösung erheben das Bild und die Kreatur Gottes zur Würde eines Kindes und Sohnes Gottes. Aus dieser außerweltlichen Würde und Weihe stammt die Sendung in die Welt und der Auftrag an den Menschen, nach dem Richtmaß der humanitas aus dem Chaos einen neuen Kosmos zu gestalten: „Es gibt eine ‚unzeitgemäße' Mission des Humanismus, die dann gilt, wenn infolge revolutionärer Vorgänge das Bild des Menschen ins Schwanken gerät und ein neues Bild vom Menschen im Entstehen begriffen ist. Wir können nicht warten, bis eine neue philosophische Anthropologie uns vollendet vorgelegt wird, sondern wir sind gerufen, gegenwärtig an jenem Umschmelzungsprozeß mitzuwirken, in ihm das Banner des ewigen Humanismus hochzuhalten" (190).

Das Für und Wider der Stimmen zur Frage nach einer Renaissance des Humanismus in der Gegenwart wird durch alle Unterschiede und Gegensätze zusammengehalten durch das gemeinsame Ringen um eine Wiedergeburt des Menschen. Um sein irdisches Dasein, das in allen Fugen kracht oder in Fetzen zerrissen wurde, soll sich von neuem die Klammer einer festen Ordnung legen. Es geht heute nicht mehr um den Humanismus, sondern es kommt uns auf den Menschen an. Nur soweit der alte Humanismus durch seine ewige Idee und aus dem Erbe der Vergangenheit einen Beitrag liefert zur Lösung der Aufgaben, die uns gestellt sind — unter den sachlichen Ordnungen der Vorrang des Sozialen in Wirtschaft und Politik, für die persönlichen Entscheidungen die Treue des einzelnen gegenüber seinem Gewissen, in der weltanschaulichen Frage das christliche Vorzeichen —, wird der neue Humanismus eine Zukunft haben.

Paul Bolkovac S. J.

Parapsychologie u. reale Außenwelt

Die Fortschritte der modernen Naturwissenschaften, wie sie durch die Stichworte „Relativitätstheorie" und „Quantenmechanik" gekennzeichnet sind, haben uns gezwungen, unsere gewohnten Vorstellungen über die Außenwelt in mancher Hinsicht umzugestalten. Wir wissen jetzt, daß der Rauminhalt eines Körpers ein anderer ist im Zustand der Bewegung als im Zustand der Ruhe. Wir wissen jetzt, daß im atomaren Geschehen die Energie nicht stetig, sondern nur in kleinsten, festbestimmten Quanten abgegeben und aufgenommen wird. So ungewohnt für unsere auf makroskopische Verhältnisse eingestellte Vorstellungskraft das auch ist, wir beginnen, uns die Vorstellungen der Physiker zu assimilieren.

Schwieriger wird diese Arbeit, wenn wir hören, daß das Licht beim einen Experiment Eigenschaften offenbart, die wir nur als Welle, beim anderen aber solche, die wir nur als Korpuskel interpretieren können. Denn Welle und Korpuskel scheinen einander auszuschließen. Eine andere Schwierigkeit macht uns die „Heisenbergsche Unbestimmtheitsrelation", nach der es unmöglich ist, Ort und Impuls eines kleinsten Teilchens zugleich festzustellen, wobei von manchen Physikern mit Nachdruck betont wird, daß diese Unmöglichkeit keineswegs auf Rechnung unseres begrenzten und selbst in die atomaren Vorgänge verflochtenen Beobachtungsvermögens gehe, sondern in einer objektiven Unbestimmtheit ihren Grund habe[1].

In die Reihe dieser unsere Vorstellungswelt revolutionierenden Untersuchungen stellt der Physiker P. Jordan[2] auch die Forschungen der Parapsychologie, insbesondere die Phänomene der Telepathie und des Hellsehens. Es ist noch nicht lange her, seit die Parapsychologie „hoffähig", d. h. in der offiziellen Universitätswissenschaft anerkannt worden ist. Daß sie sich diese Anerkennung erkämpfen mußte, ist nicht zu verwundern. Schränkt die Parapsychologie doch ein bisher allgemein anerkanntes Prinzip der naturwissenschaftlichen Methode auf bemerkenswerte Weise ein, nämlich die Forderung, daß ein wissenschaftlich zu prüfender Naturvorgang grundsätzlich jedem zur Beobachtung offenstehen bzw. im Experiment beliebig wiederholbar sein müsse. Davon kann nun in der Parapsychologie keine Rede sein, da zumindest ein Teil ihrer Phänomene nur einem beschränkten Personenkreis, den sogenannten Medien, unmittelbar

[1] Vgl. dagegen Nikolaus Junk: Das Kausalgesetz und die moderne Atomphysik, in dieser Zeitschrift 137 (1940) 295-301.

[2] P. Jordan: Positivistische Bemerkungen über die parapsychischen Erscheinungen, in: Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete 9 (1936) 3-17.

zugänglich ist, so daß sich bei ihrer wissenschaftlichen Feststellung naturwissenschaftliche bzw. psychologische und historische Methoden kreuzen müssen. Das bisher gesammelte Tatsachenmaterial ist jedoch so reichlich und die methodische Art, wie es gewonnen wurde, so einwandfrei[3], daß die anfängliche Kritik davor verstummen mußte. Die Parapsychologie eröffnet uns in der Tat den Zugang zu einer neuen Seite der Wirklichkeit.

Die neuen Tatsachen stellen uns Probleme der verschiedensten Art. Naturwissenschaftlich-physikalische, psychologische, erkenntnistheoretische und metaphysische Fragen knüpfen hier einen schwer zu entwirrenden Knoten.

Jordan sieht die parapsychischen Phänomene vor allem im Zusammenhang seiner sogenannten Zwischenstufentheorie und auf dem Hintergrund des Positivismus. Im Sinne des Positivismus sind eigentlicher und im Prinzip alleiniger Gegenstand wissenschaftlicher Aussagen und Fragen die unmittelbaren Erlebnisinhalte. Aufgabe der Wissenschaft ist es, diese festzustellen und nach den darin enthaltenen Beziehungen und Regelmäßigkeiten zu beschreiben. Was darüber an Aussagen, Fragen oder Verneinungen hinausgeht, ist kraft definitorischer Festsetzung sinnlos.

Es leuchtet ein, daß bei dieser Auffassung die Unterscheidung von objektiven, auf die reale Außenwelt gerichteten, und subjektiven, zentral ausgelösten Vorstellungen zu einem schwierigen und vordringlichen Problem wird. Die Frage, die hier entsteht, ist nicht die einer anderen „Erklärung" dieser beiden Erlebnisklassen, denn „Erklärungen" verbietet sich der Positivismus, sondern das ihres Unterschiedes überhaupt. Dieser Unterschied ist nach Jordan nicht so unüberbrückbar, wie man gemeinhin annimmt. Schon die Quantenphysik hat ihn erschüttert. Denn sie zeigt, daß es im quantenphysikalischen Geschehen keine klare Trennung mehr gibt zwischen dem beobachteten Gegenstand und den durch die Beobachtung in ihm hervorgebrachten Änderungen. Die vollkommene Trennung der „objektiven" und „subjektiven" Erlebnisse ist aber der Grund für die Annahme einer realen Außenwelt, und mit ihrer Hinfälligkeit gerät auch dieser Glaube ins Wanken. Ist dieser Glaube einmal erschüttert, so liegt die Vermutung nahe, daß sich der Unterschied zwischen Sinneswahrnehmungen, denen in einer gewissen „Übersetzung" sogenannte reale Tatsachen entsprechen, und Sinnestäuschungen, die nur für ein einzelnes Individuum Bedeutung haben, durch eine lückenlose Folge von Zwischenstufen überbrücken läßt (Zwischenstufentheorie).

Beispiele solcher Zwischenstufen wären Massenhalluzinationen. Eine breitere empirische Grundlage bieten die parapsychischen Phänomene, darunter die für die Diskussion der Zwischenstufen besonders geeigneten Tatsachen der Telepathie und des Hellsehens. Bei der Telepathie handelt es sich um die Übertragung von Vorstellungen, Empfindungen, Bewegungsimpulsen usw., wobei die Funktionsweise der Übertragung der Kontrolle des Bewußtseins entzogen ist. Als Hellsehen bezeichnet man die Wahrnehmung (nicht bloß Sehen) objektiver Tatbestände ohne die normale Sinnesvermittlung durch Innenschau.

Der Übertragungsmechanismus scheint Jordan von geringer Bedeutung zu sein, da sich Fälle unmittelbarer Wechselwirkung zwischen dem Unbewußten zweier Personen finden (Hyperästhesie), wie auch telepathischer Kontakt unabhängig von der räumlichen Entfernung (z. B. über 800 km). In die Nähe telepathischer Erscheinungen gehört nach Jordan auch die Suggestion, da sie, obwohl zum Teil im Oberbewußtsein verlaufend, ihre Wirkung doch vor allem der unbewußten Übertragung verdankt. Es sind somit drei, voneinander nicht wesentlich verschiedene, Vorstellungsklassen zu unterscheiden, bei denen nur das Gelingen der Übertragung in aufsteigender Reihe seltener wird: gewöhnliche Suggestion, Nah-Telepathie, Fern-Telepathie.

Während nun nach Jordan die telepathischen Erscheinungen sich in den Rahmen der gewöhnlichen Auffassung von Innen- und Außenwelt nicht einordnen lassen, gelingt das auf Grund der Zwischenstufentheorie. Die Gesamtheit der Sinneswahrnehmungen eines Individuums heiße sein Bewußtseinsraum. Die Bewußtseinsräume verschiedener Individuen stehen zueinander in einem gesetzmäßigen Übersetzungsverhältnis, das man am einfachsten dadurch darstellt, daß man eine gemeinsame „objektive" Außenwelt konstruiert. Diese gedankliche Hilfskonstruktion dient also nur zur umfassenden Beschreibung der Äquivalenz verschiedener Bewußtseinsräume. Sie hat deshalb einen so hohen Grad der Eindeutigkeit, weil sie sich

[3] Vgl. F. Moser: Der Okkultismus 1935, 2 Bde., sowie dazu die Besprechung von Karl Frank in dieser Zeitschr. 130 (1936) 429 bis 430.

auf die Erlebnisäquivalenz zahlreicher Personen stützt. Sinnenwahrnehmungen, so können wir definieren, sind sozial bedeutsame, Sinnestäuschungen nur privat bedeutsame Sinneserlebnisse.

Analog zu dieser Auffassung können nun auch die parapsychischen Erscheinungen eingeordnet werden. Die Inhalte des Unbewußten eines Individuums lassen sich zu einem Raum des Unbewußten zusammenfassen. Auch Räume des Unbewußten, die verschiedenen Individuen zugeordnet sind, weisen gewisse Äquivalenzen auf, wenn auch nur unter wenigen Personen und schwächer ausgeprägt. Analog zur physikalischen Welt läßt sich auf Grund dieser begrenzten Äquivalenzen eine „Realwelt des Unbewußten" konstruieren, die als Erweiterung der physikalischen Welt betrachtet werden kann. Diese Konstruktion erlaubt es, Dinge aus der Welt des Unbewußten für einen bestimmten Personenkreis unabhängig von dem einzelnen Individuum zu definieren.

Unvorbereitete Leser werden über die Deutung, die Jordan den parapsychischen Erscheinungen gibt, überrascht und vielleicht enttäuscht sein. Um eine Deutung handelt es sich, da Tatsachen gerade durch die Stelle, die sie in einem Ganzen einnehmen, ihren Sinn erhalten. Zunächst aber wollen wir unser Augenmerk auf die wissenschaftliche Methode dieser Einordnung richten. Gerade Positivisten treten gerne mit dem Anspruch strengster Wissenschaftlichkeit auf. Um so mehr überrascht es, wenn bloß subjektiv begründete Analogien und uneinsichtige Voraussetzungen hier eine so entscheidende Rolle spielen.

Jordan beginnt seine Überlegungen mit dem Problem der Objektivierung. Nach der Quantenphysik soll eine klare Trennung objektiver Tatsachen und subjektiver Erlebnisse nicht mehr möglich und damit der „Glaube" an die reale Außenwelt erschüttert sein. Es ist hier zunächst daran zu erinnern, daß „Objektivierung" ein Zweifaches bedeuten kann: erstens, daß das erkennende Subjekt sich einen Erkenntnisinhalt gegenüberstellt, und zweitens, daß dieser „Gegenstand" vom Subjekt vollständig losgelöst, als Ding an sich, betrachtet wird. Die Objektivierung im ersten Sinn ist auch der Sinneserkenntnis möglich, die Objektivierung im zweiten Sinn nur der Reflexion des Verstandes. Als Körperwesen sind wir so sehr in den Raum-Zeit-Zusammenhang der Dinge verflochten, daß sich die bloße Sinneserkenntnis darüber nicht erheben kann. Wir nehmen die Dinge wahr, sofern sie auf uns wirken. Die objektive Außenwelt ragt in unsere subjektive Innenwelt herein. Die Sinne, die nicht bloß die äußeren Sinnesorgane, sondern auch das Gehirn und die Sinnesvermögen der Seele umfassen, sind die Einfallstore der Außenwelt. Die Quantenphysik hat das aufs neue gezeigt. Bekannt war es schon seit Aristoteles. Ist darum der „Glaube" an die Realität der Außenwelt erschüttert? Ebensowenig wie die Realität der Innenwelt. Oder folgt daraus die Gleichartigkeit der Innen- und Außenwelt, die wesentliche Angleichung der einen an die andere? Ebensowenig wie eine Türe das Freie zum Wohnraum oder den Wohnraum zum Freien macht. Eines allerdings ist klar: die subjektive und objektive Welt müssen trotz und in ihrer Verschiedenheit eine tiefgehende Verwandtschaft besitzen: ein Gedanke, den die scholastische Philosophie mit dem Begriff der Analogie des Seins ausdrückt.

Jordan hat seine Untersuchung der parapsychischen Phänomene unternommen, um die klaffende Lücke zwischen Sinneswahrnehmungen und bloßen Sinnestäuschungen zu schließen. Ist ihm das gelungen? Hat sich eine lückenlose Folge von Zwischenstufen nachweisen lassen? Sinneserlebnisse, die allen — die vielen — die wenigen — die nur einem Subjekt zugänglich sind, bilden allerdings eine geordnete Reihe. Aber ist diese Reihe lückenlos? Ist der Abstand zwischen der ersten Art von Sinneserlebnissen, an denen ungezählte Millionen teilnehmen, zu den anderen, an denen wenige oder höchstfalls Tausende teilnehmen, nicht immer noch unüberbrückt und wohl auch unüberbrückbar? Und weiter: entspricht die zahlenmäßige Anordnung auch dem Grad der angenommenen „Objektivität"? Das ist offenbar nicht der Fall. Denn die Massenhalluzination steht in der wissenschaftlichen Schätzung gewiß hinter den parapsychischen Fällen, der Zahl der teilnehmenden Personen nach aber vor ihnen.

Die Sinneswahrnehmungen sollen sozial bedeutsam, die Sinnestäuschungen nur privat bedeutsam sein. Ist nicht oft das Umgekehrte der Fall? Die Sinnestäuschung eines Feldherrn kann z. B. sozial sehr bedeutsam, die Sinneswahrnehmung eines sich kratzenden Kuhhirten sozial vollkommen unbedeutsam sein. Ich weiß wohl, daß Jordan eine andere soziale Bedeutsamkeit meint, aber er möge sie angeben. Er wird sehen, daß sich dies nur durch die Beziehung auf eine gegebene Außenwelt machen läßt. Die gemeinsame Möglichkeit, gewisse Sinneserlebnisse zu haben, tut es nicht. Denn diese

Möglichkeit ist in der Tat nicht gemeinsam ohne objektive Voraussetzungen. Napoleon konnten nur seine Zeitgenossen wahrnehmen. Wir können es nicht.

Alle Auseinandersetzung mit Jordan geht schließlich auf jenes Prinzip zurück, das seine Auffassung von der unseren grundsätzlich scheidet, das Prinzip des Positivismus: Aussagen, Verneinungen und Fragestellungen sind sinnlos, sofern sie etwas anderes enthalten als bejahte, verneinte oder erfragte Beziehungen und Regelmäßigkeiten im Beobachtungsmaterial.

Dieser Grundsatz verbietet im Namen der Wissenschaft jede Frage, Aussage oder Verneinung, die über das Beobachtungsmaterial hinausgeht, und erklärt sie als sinnlos. Wenn man Jordan entgegenhalten wollte, dieser Grundsatz gehe doch selbst über das von ihm zugestandene Gebiet hinaus, er sei weder eine Sinnesgegebenheit, noch eine Beziehung im Beobachtungsmaterial, so würde er darauf antworten, der Satz sei keine Aussage, er enthalte nur eine definitorische Festlegung. Diese definitorische Festlegung hat jedoch die Wirkung, daß von nun an „wissenschaftlich" und „sinnvoll" nur noch im positivistischen Sinne gebraucht werden dürfen. Diese Definition legt fest, daß Wissenschaft = Positivismus sei. Mit welchem Recht? Etwa mit dem Recht des Definitors? Dann steht es jedem zu, auch entgegengesetzt zu definieren. — Aber vielleicht lassen sich auf positivistischem Wege Ergebnisse erzielen, die anders nicht gewonnen werden können? Es ist nicht möglich, uns hier auf eine ausführliche Kritik des Positivismus einzulassen, aber die Ergebnisse, die er in unserer Frage zeitigte, scheinen uns wenig einladend zu sein. Eines allerdings sei zugegeben: man kann sich, um die immanente Erforschung des Beobachtungsmaterials zu intensivieren, freiwillig auf die positivistische Methode beschränken. Sie jedoch zur Norm der Wissenschaftlichkeit überhaupt zu erheben, käme einer Haltung bedenklich nahe, die man sonst als Arroganz bezeichnet.

Jordan begründet die Anwendung seiner Zwischenstufentheorie mit der Unmöglichkeit, die parapsychischen Erscheinungen in den Rahmen der gewöhnlichen Auffassung von Innen- und Außenwelt einzuordnen. Wir haben gesehen, inwiefern die Objektivierung der Sinne zwar geringeren Grades ist, aber die prinzipielle Scheidung von Innen- und Außenwelt keineswegs aufhebt. Die parapsychischen Phänomene lassen sich sehr wohl in ein Weltbild einordnen, das an der realen Außenwelt festhält, ohne daß man dabei genötigt ist, die Tatsache der Massenäquivalenz als „wunderbar" zu bezeichnen. Für eine solche Auffassung besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen außen- und innenbedingten Sinneserlebnissen. Zu den außenbedingten Sinneserlebnissen gehören nicht nur die gewöhnlichen Sinneswahrnehmungen, sondern auch die Fremdsuggestion sowie die erwiesenen Fälle von Nah- und Fern-Telepathie und des Hellsehens. Obwohl die Telepathie und das Hellsehen nur von bestimmten, besonders qualifizierten Personen erlebt werden können, läßt sich ihre objektive Geltung von jeder beliebigen Person nachprüfen. Ihre Erlebnisse haben also kein eindeutig von der gewöhnlichen Welt des Realen verschiedenes Korrelat. Diese Auffassung wird durch ein anderes Phänomen der Parapsychologie bestätigt, das Jordan unberücksichtigt ließ: die sogenannten Materialisationen. Diese können zwar nur durch die Medien bewirkt, aber auch von anderen Personen wahrgenommen und photographiert werden.

Jordan spricht es nicht aus, läßt es aber durchblicken, daß er das Wunder unter die Massenhalluzinationen „einordnet". Damit man jedoch von Massenhalluzination sprechen könne, muß ein ersichtlicher, subjektiver und gemeinsamer Grund des Halluzinierens vorhanden sein. In subjektiv voneinander unabhängigen Fällen, die übereinstimmende Aussagen ergeben, Halluzinationen zu sehen, ist ein Mißbrauch dieses Wortes. Voneinander unabhängige, aber dennoch übereinstimmende Aussagen vieler Zeugen können ihren Grund nur im objektiven Sachverhalt haben, gleichviel ob dieser den Naturgesetzen entspricht oder nicht.

Noch einmal müssen wir auf die Frage nach der Realität der Außenwelt zurückkommen. Jordan hat sie nicht geleugnet. Eine solche Leugnung verbietet ihm das positivistische Prinzip ebenso wie ihre Behauptung. Aber er hat angefochten, daß sich die Realität der Außenwelt aus unseren Sinneserlebnissen erweisen lasse. Entweder, so führt er an anderer Stelle aus[4], setzt man die Scheidung in subjektive Innen- und objektive Außenwelt voraus und benutzt sie, um die subjektiven von den objektiven Erlebnissen zu unterscheiden, oder man geht von zwei gegebenen Klassen von Erlebnissen aus, von denen die eine allen gemeinsam ist, die andere nicht, und „erklärt" die eine durch das Vorhandensein einer objektiven Außenwelt, was

[4] P. Jordan: Über den positivistischen Begriff der Wirklichkeit, in: Die Naturwissenschaften 22 (1934) 485-490.

eben ein nach positivistischen Grundsätzen unstatthaftes Verfahren ist. Dazu kommt, daß sich diese beiden Klassen von Erlebnissen psychologisch nicht wesentlich unterscheiden (wie die Fälle der vollständigen Halluzination zeigen).

In der Tat geht eine kritische Überlegung der Realität der Außenwelt von den zwei Klassen der Erlebnisse aus. Es ist auch zuzugeben, daß gewisse, als subjektiv bezeichnete Erlebnisse den objektiven an Deutlichkeit, Klarheit und Unvermeidbarkeit nicht nachstehen. Der Einwand übersieht jedoch, daß die meisten der als subjektiv bezeichneten Erlebnisse diese Eigenschaften nicht besitzen. Für gewöhnlich unterscheiden wir die beiden Klassen sehr deutlich. Vorstellungen der Einbildungskraft können wir nach Belieben hervorrufen, Sinneswahrnehmungen nicht. Sinneswahrnehmungen drängen sich mir unter gegebenen Verhältnissen auf (z. B. das Licht bei geöffneten Augen), ohne daß mein Wunsch oder Wille sie hintanhalten kann. Ja Sinneswahrnehmungen können sich mir sogar auch dann aufdrängen, wenn ich psychisch in keiner Weise auf sie eingestellt bin (z. B., wenn ich aus Unachtsamkeit dem heißen Ofen zu nahe komme), während eine solche Einstellung bei der Halluzination immer Voraussetzung ist.

Wären wir bloße Sinneswesen, so hätten wir keine Veranlassung, diesen Unterschieden der beiden Klassen von Sinneserlebnissen nachzuspüren. Da wir aber auch Verstandeswesen sind, suchen wir zunächst instinktiv und dann auch wissenschaftlich dafür einen zureichenden Grund. Wir können ihn weder innerhalb der Sinneserlebnisse und ihrer Beziehungen, noch allein auf seiten des erkennenden Subjekts finden. Wir sind also genötigt, darüber hinaus einen Grund zu suchen und anzunehmen: die Realität der Außenwelt, die allein die Gemeinsamkeit der Erlebnisse und ihre Unvermeidbarkeit verständlich macht. Auch für uns handelt es sich nur darum, die Tatsachen „einzuordnen", allerdings in einen größeren und umfassenderen Zusammenhang als bloß der Sinneserlebnisse. Schon unser Denkakt, mit dem wir die Beziehungen der Sinneserlebnisse erfassen, ist weder ein Sinneserlebnis noch eine Beziehung zwischen Sinneserlebnissen. Er vermag diesen ganzen Komplex zu überschreiten. Auch der Positivist überschreitet ihn, indem er den Grundsatz des Positivismus aufstellt. Ja der Verstand muß in jeder seiner Handlungen über diesen, wie über jeden anderen, Bereich hinauslangen, indem er jede seiner Aussagen und Verneinungen in einen letzten und absoluten Raum, den Raum des Seins, stellt.

Die parapsychischen Phänomene schließen von sich aus die Realität der Außenwelt nicht aus, da sie sich zwanglos in die realistische Auffassung einordnen lassen. Die positivistische Deutung dieser Erscheinungen aber, wie sie P. Jordan gab, beruht nicht nur auf einer uneinsichtigen, willkürlichen und in sich widerspruchsvollen Hypothese (Voraus-Setzung), sondern tut auch den Phänomenen selbst Gewalt an, indem sie manche Tatsachen (wie die Materialisationen und die Verifizierbarkeit der Telepathie und des Hellsehens) unberücksichtigt läßt, andere hingegen (wie die Massenhalluzination) an falscher Stelle und gegen den Sinn der geforderten Zwischenstufentheorie einordnet.

Wenn wir uns hier gezwungen sahen, gegen Jordans Theorie Stellung zu nehmen, so tun wir das gegen den Positivisten und Philosophen, nicht gegen die wirklich achtunggebietende Leistung des Physikers.

Walter Brugger S. J.

Besprechungen

DAS CHRISTLICHE DEUTSCHLAND 1933 BIS 1945. Dokumente und Zeugnisse. Katholische Reihe. Freiburg i. Br. 1945/6, Herder.

Heft 4. Der Eid des Hippokrates. Die Grundgesetze der ärztlichen Ethik. Von Dr. med. Franz Büchner, Universitätsprofessor und Direktor des Pathologischen Instituts in Freiburg i. Br. (31 S.)

Als jahrhundertealte Grundgesetze der ärztlichen Ethik in Deutschland schwer umkämpft wurden, sprach Professor Büchner in Freiburg über den Eid des Hippokrates. Das Schwergewicht der Ausführungen lag in der Begründung des Satzes: „Ich werde niemandem ein tödlich wirkendes Gift verabreichen, auch auf Verlangen nicht; ich werde auch keinen solch verwerflichen Rat erteilen." Eine kurze, aber treffende Psychologie des Arztes und seines Patienten, vorgetrieben bis in den sittlich-religiösen Kern, erhärtet von neuem die alte Forderung, daß auch in Grenzfällen die Ehrfurcht vor dem Leben das letzte Wort zu sprechen hat. Die Schrift zeigt, wie ein mutiger und kluger Mann auch während der

Tyrannis sich zum Sprecher des bedrohten und vergewaltigten Gewissens machen konnte.

P. Bolkovac S. J.

Heft 5. Das christliche Menschenbild und die Weltanschauungen der Neuzeit. Von Max Müller. (63 S.)

Das Heft enthält zwei Vorträge, die 1939 in der katholischen Studentenseelsorge in Freiburg i. Br. gehalten worden sind. Der erste, Weltanschauung und Menschenbild, untersucht zunächst den Einfluß, den die Weltanschauung als Einstellung und Struktur des Erkennens auf das einzelne Erkennen und die Haltung ausübt. Das Christentum ist keine Weltanschauung in diesem Sinn, sondern verträgt sich mit einer Mehrzahl verschiedener Weltanschauungen. Wohl aber schließt es gewisse Arten aus. Um christlich sein zu können, muß eine Weltanschauung die Gesamtwirklichkeit des Menschen anerkennen. Der Mensch darf weder als bloßes Leib-Seele-Wesen aufgefaßt werden; dies verschließt ihn in seiner Endlichkeit und zersplittert die Universalität in eine Vielzahl von Rassen, die sich nicht mehr verstehen. Nicht weniger aber verschwindet die Transzendenz des Menschen nach oben in einer Weltanschauung, die im Menschen nur den Geist sieht und ihm eine falsche Unendlichkeit zuschreibt. — Der zweite Vortrag, Christliches und modernes Menschenbild, zeigt, wie das Menschenbild des hl. Thomas diesen Bedingungen gerecht wird, und untersucht dann in knappen Strichen, wie die modernen philosophischen Systeme sich zu ihnen stellen. Das Ganze klingt aus in drei Grundsätzen, deren Aufstellung damals nicht geringen Mut erforderte, deren allgemeine Befolgung die Welt von unsagbarem Unheil bewahrt hätte. Ein kleines Bedenken regt sich bezüglich der Begründung der Liebe, wie sie M. kurz entwickelt; die Feindesliebe scheint da grundsätzlich auf die Christen eingeschränkt, während sie doch dem Willen und Beispiel Christi gemäß sich auch auf die Verfolger des Christentums ausdehnen soll. Wir würden den Grund der Feindesliebe darin erblicken, daß die Liebe reinste mögliche Initiative ist, die sich ihr Gesetz nicht reaktiv von fremder Haltung vorschreiben läßt, sondern von dem Werte der Person und dem strömenden Reichtum des eigenen Herzens, so wie der himmlische Vater seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse.

A. Brunner S. J.

Heft 6. Das bionome Geschichtsbild. Von Philipp Dessauer. (51 S.)

Hier werden die geistigen und seelischen Grundlagen des bionomen Geschichtsbildes untersucht, das den Menschen nur nach dem rassischen Wert und der Einordnungsfähigkeit in das Kollektiv einschätzt und ihn zu diesem „Ideal" emporzuzüchten unternimmt. Es zeigt sich, daß die Grundlagen einer solchen Einstellung zwiespältig sind. Der Züchtungsgedanke setzt die mechanistische Auffassung des Lebens voraus, die Überzeugung, daß man durch geeignete Mittel und Eingriffe das Leben in seiner Entwicklung beherrschen und lenken kann. Dabei verschiebt sich aber unter der Hand die Wertung: das eben noch beherrschte Leben wird zum absoluten Wert, dem Geist, Freiheit und Persönlichkeit unbedenklich geopfert werden. Widerspruchsvoll ist auch die Rückwirkung auf den Züchter und sein Unternehmen. Dieses kann nur geplant werden am Ende einer liberalen Periode, die in absoluter Freiheit sich über alle sittlichen Gesetze hinwegsetzen zu können wähnt. Das Unternehmen selbst strebt einer immer größeren Ausschaltung jeglicher Freiheit zu, einer Bevölkerung, die aus lauter Nummern besteht und jeder geistigen Initiative unfähig geworden ist. Damit erweist sich das Unterfangen als zum Scheitern verurteilt; denn eine solche Züchtung müßte sich über eine große Anzahl von Geschlechtern ausdehnen, um biologisch etwas zu erreichen, also über diese ungeheuren Zeiträume den gleichen Züchtungswillen gegen alles festhalten. Dagegen treten die sittlich verheerenden Folgen rasch ein, bevor der Versuch die Zeit gehabt hat, rassisch auch nur das geringste zu ändern. Der Gedanke enthüllt sich so als ein teuflischer Trug, dessen Verführung nur der Glaube widerstehen kann. — Der gedankenreiche und mutige Vortrag wurde im Juli 1943 gehalten.

A. Brunner S. J.

ZEUGNISSE DER BEKENNENDEN KIRCHE. Herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. jur. Erik Wolf. I. Wir aber sind nicht von denen, die da weichen (Hebr. 10, 39). Der Kampf um die Kirche. 8° (98 S.) 1946. Herstellung und Vertrieb im Verlag Herder, Freiburg.

Die Schrift ist das erste Heft der Evangelischen Reihe in der Sammlung „Das christliche Deutschland 1933 bis 1945". Die Veröffentlichung dieser Reihe ist durch einen Verlag evangelischer Richtung (Furche-Verlag, Tübingen) vorgesehen. Aus technischen Gründen übernahm der Verlag Herder die Ausgabe dieses Heftes.

Der Anbruch des Dritten Reiches war auch für die evangelische Kirche Deutschlands der Beginn eines schweren Kampfes, dessen Fronten in dieser Zeitschrift (Bd. 127, 1934, S. 307-322) eingehend geschildert wurden. Aber anders als in der katholischen Kirche, ging es nicht nur um die Abwehr der von Staat und Partei ausgehenden Bedrückung, sondern auch um eine Neubesinnung in den evangelisch-kirchlichen Kreisen über Wesen und Aufgabe der Kirche, namentlich über Sinn und Verpflichtung des Bekenntnisses. Die vorliegende Schrift bietet eine Reihe von Dokumenten, die als Zeugnisse der Bekennenden Kirche (d. h. des positivgläubigen Protestantismus) deren Stellungnahme sowohl gegen die Deutschen Christen als auch gegen das Eindringen des nationalsozialistischen „Gedankengutes" (Rassekult, Führerprinzip, Staatsallmacht usw.) in die Kirche in teils bisher nur hektographierten Berichten wiedergeben. Die einzelnen Zeugnisse rufen dem Wissenden die Entwicklungsstufen des evangelischen Kirchenkampfes in Erinnerung, lassen aber in ihrer nüchternen Sachlichkeit kaum erkennen, unter welchen inneren Schwierigkeiten und äußeren Bedrohungen sie jeweils zustande kamen. Deshalb rufen die Dokumente — zumal bei der Vergeßlichkeit des heutigen Menschen — zur Ergänzung nach einer zusammenhängenden Geschichte der kirchenpolitischen Verhältnisse im Dritten Reich. Dann werden sich auch manche Wiederholungen erübrigen, die in einer Dokumentensammlung unvermeidlich sind.

Der Abwehrkampf führte naturgemäß zu einer Selbstdarstellung der Bekenntnisse, die auch für das Gespräch zwischen den getrennten Kirchen von Bedeutung ist. So seien hier aus der Kundgebung der Jungreformatorischen Bewegung aus dem Jahre 1933 die Worte über die Reinheit der Lehre als zentrales Anliegen der Kirche festgehalten (Seite 14): „Die Lehre der Kirche beansprucht unbedingte Autorität; eine Kirche, die das Wort ‚Irrlehre' gegenüber Verfälschungen ihres Glaubens nicht mehr auszusprechen wagt, hat den Anspruch, Trägerin der Wahrheit zu sein, preisgegeben." Das ist der dogmatische Standpunkt auch der katholischen Kirche, und gegenüber diesem Anspruch, der aus der Beugung unter die eine Wahrheit folgt, ist der Vorwurf der Überheblichkeit oder Unduldsamkeit nicht berechtigt.

M. Pribilla S. J.

DAS VERHÄNGNIS DER GEWALT. Aufstieg und Zusammenbruch des Dritten Reiches. Von Otto H. Vollnhals. 8° (157 S.) Wiesbaden 1946, Limes-Verlag.

Die Schrift will nicht eine genaue, durch Einzelheiten belegte Geschichte des Dritten Reiches bieten, sondern die Tragödie der Irrungen bloßlegen, die seinen Aufstieg und Zerfall erklären. Es war der maßlose, unbeherrschte Wille zur Macht, der Deutschland ins Verderben riß. Zur Begründung oder Veranschaulichung dieser These werden die Voraussetzungen in der Vergangenheit, die „Machtergreifung", das Führerprinzip und die Kriegspolitik näher geschildert. Beigefügt ist eine treffliche Abrechnung mit der „Apologie" des Krieges und ein warnendes Wort an die Jugend vor falschen Idealen. Der Zweck der Schrift ist es, „die vergangenen Schrecken nochmal deutlich zu machen und besonders die Verirrten zu überzeugen, daß sie sich von dieser Zone, die zwölf Jahre umspannte, abwenden müssen, um unsere Genesung herbeizuführen. Sie müssen dieses ihnen einst glückgepriesene Land meiden wie ein verpestetes Land, sie müssen wissen, daß es keine Grenzübergänge mehr geben darf, um auch nur einen Schritt wieder hinüberzusetzen, auch wenn manche Enttäuschungen der Übergangszeit sie dazu in Versuchung führt" (S. 7). Besonnenes Urteil, edle, menschenfreundliche Gesinnung und klare Sprache zeichnen die Darstellung aus, die wohl geeignet ist, die noch in nationalsozialistischen Gedankengängen verstrickten Geister wenigstens zur Selbstbesinnung zu veranlassen.

M. Pribilla S. J.

Zeugen des Wortes

Zielsetzung der Sammlung: vor den Menschen unserer Zeit Zeugnis abzulegen von dem Worte, von dem der heilige Johannes sagt, daß es war im Anfange bei Gott und daß dieses Wort Licht und Leben sei.

Es sind zunächst folgende Neuauflagen in Herstellung:

Charles de Condren

Geistliche Briefe. Übertragen und eingeleitet von Dr. Berta Kiesler

Fénelon

Briefe an einen Stiftshauptmann. Eingeleitet von Carl Muth. Übertragen von Robert Scherer

Freiherr Friedrich von Hügel

Briefe an seine Nichte. Übertragen und eingeleitet von Karlheinz Schmidthüs

Kardinal Newman

Der Traum des Gerontius. Herausgegeben und eingeleitet von Theodor Haecker

Jean Pierre de Caussade

Ewigkeit und Augenblick. Von der Hingabe an die göttliche Vorsehung. Ausgewählt und übertragen von Wolfgang Rüttenauer. Eingeleitet von Romano Guardini

Alphonse Gratry

Von Gottes Worten und der Sprache der Menschen. Herausgegeben von Karlheinz Schmidthüs

Vinzenz von Paul

Gespräche über das Leben und die Tugenden der ersten Barmherzigen Schwestern. Herausgegeben von Karlheinz Schmidthüs

Neue Bände sind in Vorbereitung

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

Verlag Karl ALBER · Freiburg im Breisgau

An Neuerscheinungen liegen vor oder stehen vor der Auslieferung:

Alfred Döblin

Der unsterbliche Mensch. Ein Religionsgespräch. 280 Seiten. In Halbleinen gebunden. 6.80 RM.

Alfred Döblin

Der Oberst und der Dichter oder Das menschliche Herz. 196 Seiten. In Pappe gebunden

Rudolf Timmermans

Die Tänzerin. Erzählung. 64 Seiten. In Pappe gebunden

Franz Büchner

Gedenkrede auf Ludwig Aschoff. 32 Seiten. Kartoniert 2.– RM.

Franz Büchner

An die Studenten. Ansprache des Prorektors bei der Jahresfeier der Universität Freiburg i. Br. am 1. Juni 1946. 16 Seiten. Geheftet etwa 1.– RM.

Walter Bargatzky

Schöpferischer Friede. 60 Seiten. Kartoniert 2.80 RM.

In der Herstellung befindet sich:

Charles Baudelaire, **Ausgewählte Gedichte.** (Zweisprachig.) Deutsche Übersetzung von Wilhelm Hausenstein. Mit Wiedergabe von Bildnissen des Dichters und Abbildungen einiger Zeichnungen seiner Feder, sowie einem biographischen Versuch des Übersetzers. Etwa 228 Seiten.

Hat das Christentum versagt?

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Jedesmal, wenn der Mensch im Bereich der christlichen Kultur vor den Trümmern einer Katastrophe steht, die wie ein Wirbelwind verheerend über die Länder und Herzen hinwegfegte, stellt er zu sich selber kommend die Frage: Wie war so etwas möglich? Wie konnten Menschen, die sich Christen nennen, so etwas tun? Hat das Christentum in den fast zweitausend Jahren, seitdem das Abendland sich zu ihm bekennt, die Herzen so wenig verändert, daß Verbrechen und Greuel, wie sie das alte Heidentum kaum gekannt hat, heute möglich sind? Ist das Christentum wirklich die Kraft, die es zu sein vorgibt, eine Kraft, die die Menschen zum Guten umwandelt? Oder hat es nicht vielmehr sein Unvermögen bewiesen, hat es nicht versagt? So fragte man nach dem letzten Kriege, so fragt man auch nach dem Schrecknis des eben zu Ende gegangenen und beim Anblick des nicht enden wollenden Elends, das er nach sich zieht und das sich zu einem großen Teil auch jetzt vermeiden ließe, wenn die Welt wirklich christlich wäre.

Nun ist damit ja eine erste Antwort auf unsere Frage schon angedeutet: die Welt ist eben nicht christlich; was an Greueln verübt wurde und wird, das geschieht im Namen von Lehren und Mächten, die dem Christentum den Kampf angesagt haben und die seine Bekenner verfolgten und verfolgen bis aufs Blut. Man könnte auch hinweisen auf die große Schar derer, die in Gefängnissen und Konzentrationslagern für ihren christlichen Glauben Unsagbares gelitten haben, auf die große Zahl der Märtyrer, die die Kirche in diesen neuen Verfolgungen aufzuweisen hat. Es ist gewiß ein tröstlicher Gedanke, daß auch unser Geschlecht fähig war, Blutzeugen zu stellen; und daß das Glorreiche, das vergangenen Jahrhunderten oder fernen Missionsländern vorbehalten schien, sich sozusagen vor unsern Augen ereignet hat und daß vielleicht einer von denen, die wir heute als Märtyrer verehren, ein Bekannter oder Freund von uns war, vielleicht gar mit uns jahrelang am gleichen Tisch gegessen hat.

Diese Antworten haben gewiß ihren Wert. Ganz hat also das Christentum nicht versagt; es hat so vielen die Kraft gegeben, das Knie nicht vor Baal zu beugen und Not und Mißhandlung nicht bloß zu ertragen, sondern in Liebe zu überwinden. Wer Menschen begegnet ist, welche die Hölle des Konzentrationslagers hinter sich haben und die von jener Zeit der Schrecken ohne jeden Haß, ohne Wunsch nach Rache sprechen können, der wird dies Erlebnis nie mehr vergessen können. Und muß nicht jeder Vernünftige sich sagen, daß hier allein der Weg und die Kraft ist, den Haß und das Übel, das ihm entspringt, aus der Welt zu schaffen? Wenn Haß immer neu mit Haß, Gewalt mit Gewalt beantwortet wird, dann wird die Kette

des Elends und Unrechts nie abreißen und der Abgrund, in den wir zu stürzen drohen, nur immer weiter aufgerissen werden. Wären wir alle Christen, ganze Christen, wie es die waren oder geworden sind, die durch dieses Feuer der Läuterung hindurchgegangen sind und die Probe als echtes Gold bestanden haben, dann wären die Folgen des Ungeheuren, das hinter uns liegt, bald verheilt, ja dann hätte es zu solchen Greueln überhaupt nie kommen können.

Aber das ist ja gerade die schmerzvolle Frage, der eigentliche Sinn des Vorwurfs, daß das Christentum versagt habe: warum sind der echten Christen nach zweitausend Jahren noch so wenige, warum sind sie so selten, daß man sie in der Menge übersieht? Wie kommt es, daß das Christentum die Welt und die Herzen so wenig gewandelt hat? daß seine Forderungen auch heute noch so weithin Forderung und so wenig Wirklichkeit sind? Wenn das Christentum die göttliche Macht wäre, die es zu sein behauptet, müßte nach neunzehn Jahrhunderten das christliche Erbe nicht stark genug sein, Krieg und Verfolgung und Konzentrationslager unmöglich zu machen? Daß es dies nicht vermocht, darin eben sieht man das Versagen des Christentums.

Dieser Zweifel oder Vorwurf setzt aber doch wohl voraus, daß das Christentum den Anspruch erhoben hat und erhebt, diese Dinge aus der Welt zu schaffen und die Erde langsam in ein Paradies zu verwandeln. In Wirklichkeit ist das gar nicht der Fall; im Gegenteil, mag es uns noch so sehr überraschen oder gar zum Ärgernis werden, das Christentum hat stets damit gerechnet, daß solche Greuel immer wieder vorkommen werden bis ans Ende der Zeiten. An allen Stellen, wo im Neuen Testament von der Zukunft des Reiches Gottes gesprochen wird: in den Reden Christi vom Ende und vom Gericht, die ja doch das Geschick seiner Kirche für alle Zeiten und zu allen Zeiten ankünden und nicht bloß für den fernen Endpunkt der Geschichte, in der Offenbarung, deren Gesichte von erschreckenden Katastrophen nicht nur für die letzten Geschlechter geschrieben sind, sondern auch für uns gelten und das Geschehen unserer Zeit wie aller Zeiten in seinem innersten Wesen enthüllen — immer ist ja letzte Zeit und immer ergeht das Gericht —, da ist nicht die Rede von einem Zustand, in dem alle Mächte des Bösen zum Schweigen gekommen sind, sondern von Krieg, Verfolgung, Mord an den Heiligen und an den Verkündern des Wortes Christi. „Denn es wird sich Volk wider Volk und Reich wider Reich erheben, und wird Hungersnöte geben und Erdbeben von Ort zu Ort“ (Mt. 24, 7). „Sie werden euch den Gerichtshöfen ausliefern... Der Bruder wird den Bruder zum Tode überliefern und der Vater das Kind; Kinder werden gegen ihre Eltern aufstehen und sie töten. Ihr werdet von allen gehaßt sein um meines Namens willen.“ (Mk. 13, 9 12.) Das ist das Bild der christlichen Welt, der christlichen Jahrhunderte, das Unser Herr uns vor Augen stellt. Wenn es auch unseren Erwartungen nicht entspricht, so müssen wir doch zugestehen, daß es sich mit nur zu großer Genauigkeit bewährt hat. An seinen eigenen Ansprüchen ge-

messen hat also das Christentum nicht versagt, weil es niemals eine Welt ohne Krieg und Greuel versprochen hat. Ja wir müssen zugeben, daß ihm offenbar endelet̨zt nie sehr viel an einer solchen Welt gelegen hat und daß sein innerstes Anliegen nie die Schaffung einer solchen Welt ist und sein kann.

Macht diese Antwort aber, statt die Sache des Christentums zu verteidigen, sie nicht eher schlechter? Wenn das Christentum nicht bloß aus einem zufälligen Grunde versagt hat, den man mit einigem Bemühen und gutem Willen beseitigen könnte, sondern wenn es wesentlich das Grauenhafte nicht aus der Welt zu schaffen vermag, welchen Wert hat es dann noch? Wäre es nicht besser, sich einer andern Religion zuzuwenden, die alle unbestreitbaren Werte des Christentums in sich aufnimmt, die aber fähig ist, die Welt endgültig von den Plagen und Geißeln zu befreien, die sie bis jetzt immer wieder heimgesucht haben?

Es ist nun freilich nicht so, als ob das Christentum nicht wünschte, daß die Menschheit aufhörte, sich gegenseitig das Schlimmste anzutun, das sich nur ausdenken läßt. Im Gegenteil, es ruft immer wieder zum entschiedensten geistigen Kampf auf gegen alle Bedrückung und Ausbeutung; und das meiste, was in dieser Hinsicht in der Geschichte erreicht wurde, ist christlichen Gedanken und Kräften entsprungen. Nur gibt es sich nicht der eitlen Hoffnung hin, daß dieses Urlaster der Menschheit einmal endgültig ausgerottet werden könnte. Die Ursache dieser entscheidenden Erkenntnis ist auch der Grund, warum es so etwas wie ein christliches Erbe im eigentlichen Sinn, im Sinn, wie es die erwähnte Frage meint, überhaupt nicht geben kann. Christus hat gesagt: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde!“ (Lk. 12, 32.) Klein wird aber die Herde seiner Bekenner, der ganzen Christen, zu jeder Zeit bis ans Ende bleiben. Wäre sie größer, umfaßte sie die Mehrzahl der Menschen, so wäre allerdings das Leben auf Erden wesentlich anders als jetzt, dann wäre die Erde schon ein Paradies.

Was uns in dieser Frage des christlichen Erbes täuscht, das ist die in unserer Zeit geläufige Idee des Fortschritts. Wir sehen, wie die äußeren Kulturgüter sich anhäufen, wie die Technik jedes Jahr vervollkommnet wird, und zwar dadurch, daß eine Verbesserung sich auf dem bisher Erreichten aufbaut, und so immer weiter ohne Ende. So leben wir tatsächlich vom Erbe der vergangenen Jahrhunderte, und die kommenden Zeiten werden es noch besser haben, werden schneller und bequemer reisen können, werden in einem bisher ungekannten Ausmaß die Kräfte der Natur für sich arbeiten lassen, so daß vielleicht in einem Jahrhundert der Ärmste großartiger leben wird als heute ein amerikanischer Millionär. Hier geht wirklich ein Erbe von Kenntnissen und Fertigkeiten von Geschlecht zu Geschlecht; jedes trägt sein Teil dazu bei, um dieses Kapital zu vermehren, so daß es dauernd anwächst und über alles Vorstellbare hinaus zunehmen kann. Unter diesem Eindruck stehen wir alle. Wer heute die ersten Kraftwagen oder Flugmaschinen sieht, wie armselig kommt ihm da vor, was man vor noch nicht

so vielen Jahren als eine außerordentliche Errungenschaft angestaunt hat! Und so denken wir nun überall, auf allen Gebieten, in der Linie des Fortschritts als einer Aufhäufung und Weitergabe von Errungenschaften von Geschlecht zu Geschlecht. In diesem Sinn verstehen wir auch das christliche Erbe — und verwundern und empören uns, weil es nicht da ist.

Wir übersehen dabei, daß der Fortschritt eingeschränkt ist auf ein kleines Gebiet, eben auf das der materiellen Technik. Ist es nicht sonderbar, daß wir auch heute noch das Parthenon und griechische Statuen bewundern? Wir müßten doch längst darüber hinaus sein, wie ja auch kein Techniker mehr sich bilden geht an den Wagen von 1900 und niemand Flugzeuge von 1912 bestaunt, es sei denn wegen der fast kindlichen Unbeholfenheit ihres Baues! Und lassen wir uns nicht auch heute noch von der Musik eines Mozart und eines Beethoven bezaubern? Kommen uns die Gedichte Goethes nicht auch heute noch unerreicht und unerreichbar vor, obschon wir seitdem mehr als ein Jahrhundert vorangeschritten sind? Und Rembrandt, ist er vielleicht veraltet, weil er seine Bilder im 17. Jahrhundert gemalt hat? Und so mit aller Kunst. Es gibt also ein Gebiet, auf dem die Errungenschaften eines Geschlechtes nicht so weitergegeben werden, daß, wie in der Technik, das folgende auf der Höhe beginnt, wo das frühere aufgehört hat. Und neben der Kunst steht die Philosophie; auch da sind wir nicht über Plato und Aristoteles, über Kant und Hegel so hinausgekommen, daß wir ihre Schriften in ein Museum bringen könnten wie die ersten Lokomotiven, um uns höchstens daran bewußt zu werden, wie herrlich weit wir es schon gebracht haben. Auch heute noch haben uns Plato und Aristoteles etwas zu sagen; sie sind so wenig überholt wie die großen Künstler. Diese Tatsache dürfte uns doch nachdenklich machen. Und sie dürfte uns auch dazu veranlassen, uns einmal zu fragen, was ein Erbe überhaupt ist und was es sein kann.

Wir besitzen in Kunst und Philosophie das Erbe vergangener Jahrhunderte, und wir sind dadurch unstreitig reicher geworden. Aber was sich angehäuft, was sich vermehrt hat, das sind eben die Werke. Was sich nicht vermehrt, sondern was bald größer, bald geringer wird, ganz unabhängig von allen Werken, das ist das Können. In Kunst und Philosophie ist dieses Können eine Begnadung, eine Gabe, die keiner sich nimmt, sondern die man besitzt oder nicht besitzt, und die man nicht weitergibt. Stelle den Stümper vor die schönsten Gemälde, die es auf der Welt gibt, erkläre ihm die Maltechnik der großen Meister, und er wird eine Stümperei liefern. Und welche Philosophen müßten wir sein, wenn die unzähligen Studenten so vieler Geschlechter, die sich seit der Antike immer wieder mit heißem Bemühen über die Schriften des Aristoteles gebeugt haben, uns je einen Zuwachs an philosophischem Können gebracht hätten.

Woran liegt es nun, daß es ein technisches Erbe der ganzen Vergangenheit gibt, ein solches Erbe aber in Kunst und Philosophie, und wir vermuten auch auf dem Gebiete, um das es in all diesen scheinbaren Abschweifun-

gen doch eigentlich geht, einen ganz andern Sinn hat? Ist etwa im Technischen das Können größer geworden? Ja und nein! In einem Sinne ja; denn wir bringen Besseres fertig, einzig aus dem Grunde, weil wir im Jahre 1946 leben statt im Jahre 1900. In einem andern und hier entscheidenden Sinne, nein. Oder ist das Können des heutigen technischen Arbeiters etwa größer als das des vorgeschichtlichen Handwerkers aus dem Neolithikum, der die wunderbaren Steinmesser herzustellen wußte? Oder auch nur seines Vorgängers von 1900? Im Sinne des persönlichen Könnens, der persönlichen Fertigkeit sicher nicht. Diese kann eben niemand seinen Erben vermachen oder seinem Lehrling überlassen. Doch im Technischen besteht die Möglichkeit, die Formen der herzustellenden Dinge immer wieder zu vereinfachen, so daß sie bei gleicher Fertigkeit des Herstellers doch vollkommener sind. An diesen Werkzeugsformen vollzieht sich der Fortschritt. Mit einem Können, das dem des erwähnten vorgeschichtlichen Menschen vielleicht unterlegen ist, arbeitet der heutige Techniker an der Erstellung von Formen, die zusammengesetzt eine Flugmaschine ergeben. Formen von Stoffdingen sind aber fest; an ihnen kann man überlegen, ausprobieren und sie so anpassen und angepaßt zu größerer Vervollkommnung weitergeben. Darin liegt die Möglichkeit stetigen Fortschritts begründet. Und darum auch seine Einschränkung auf das Reich der Technik, des äußeren Besitzes. Rembrandt konnte seinem Sohn Titus seine Gemälde, soweit er noch solche besaß, als Besitz, als Geldwert vermachen, Goethe dem seinen die Erträge seiner Veröffentlichungen; aber weder konnte der eine ihm seine geniale Fähigkeit zu malen hinterlassen noch der andere sein überragendes Können als Dichter und Denker. Und damit kommen wir zu dem wichtigen Schluß: nur was sich von uns ablösen läßt, das Ergebnis unseres Könnens, kann man kommenden Geschlechtern weitergeben, nicht aber das Können selbst. Hier bildet sich kein Erbe. Dort, wo es nun vor allem auf das Ergebnis ankommt, wie im Technischen, in der Naturwissenschaft als Organisation, da gibt es Fortschritt; dort aber, wo das persönliche Können wesentlich ist, besteht ein solcher nicht. Dasselbe kann man auch so ausdrücken: je äußerlicher etwas dem Menschen ist, um so leichter ist ein Fortschritt möglich; je näher etwas aber dem Persönlichen steht, um so unübertragbarer ist es, um so mehr muß jeder mit dem Eigenen von vorne anfangen. Nun ist es so, daß auf dem äußerlichsten Gebiete, in der technischen Kultur, vor allem das Werk zählt, das Können aber nur als Quelle des Werks. Auf den anderen Gebieten nimmt die Bedeutung des Könnens immer mehr zu, ohne daß das Werk schon völlig dahinter zurücktritt; so in der Kunst, in den Organisationen des sozialen und staatlichen Lebens. Auf diesen Gebieten ist der Fortschritt nicht mehr geradlinig und stellt sich auch nicht gleichsam mechanisch ein; immerhin kann hier der Spätere doch besser gestellt sein, auch für die Ausbildung seines Könnens, als seine Vorgänger. Schließlich können wir uns sogar vorstellen, daß auf einem Gebiete einzig das Können rechnet und das Werk nur noch als Leib, als Ausdruck und Bewährung des Könnens:

losgelöst von ihm und von ihm entleert, ist es aber wertlos, ein Leichnam ohne Leben. Und wir verstehen auch, daß ein Gebiet um so lebenswichtiger und um so schicksalhafter sein muß, je mehr auf ihm das Können den Vorrang hat vor dem fertigen, vom Können nunmehr abgetrennten Werk.

Dieses Gebiet, auf dem das äußere Werk für sich allein nichts zählt, kennen wir aber; es ist das allerpersönlichste, weil es auf ihm um das Heil oder Unheil der Person als solcher geht, das Gebiet der Religion. Niemand hat dies stärker ausgedrückt als der Apostel Paulus, wenn er schreibt: „Wenn ich in Sprachen der Menschen und Engel redete, aber die Liebe nicht habe, so bin ich wie ein tönendes Erz und eine klingende Schelle. Und wenn ich prophetische Gabe hätte und alle Geheimnisse wüßte und alle übernatürliche Kenntnis, und wenn ich den Glauben hätte, um Berge zu versetzen, aber die Liebe nicht habe, so bin ich nichts. Und wenn ich stückweise all mein Vermögen verschenkte und meinen Leib hergäbe zum Verbrennen, aber die Liebe nicht habe, so nützt dies nichts." (1 Kor. 13, 1—4.) Alle Werke auf diesem Gebiet sind wertlos, wenn nicht der innere Geist sie beseelt. Man kann sogar sein Leben aus vielerlei Gründen hingeben, auch aus dem verwerflichen Grunde, um sich feige der Verantwortung zu entziehen.

Nun haben wir aber bereits erkannt, daß sich das Können als solches auf keinem Gebiet weitergeben läßt, sondern höchstens Techniken dieses Könnens, die es ausbilden und verfeinern, vorausgesetzt, daß es als Anlage vorhanden ist. Ferner verstehen wir auch, daß dieses Können jeweils persönlichste Angelegenheit eines jeden ist, darin ihn niemand ersetzen kann. Wohl kann ein Klavierkünstler das Ergebnis seines Konzerts einem anderen zuwenden, aber sein Spiel, seine Kunst, kann nur er selber ausüben. Und selbst auf körperlichem Gebiet ist es nicht anders. Ein Athlet kann wohl eine Schaustellung zugunsten der Armen geben. Aber das, was die Übung an körperlicher Kraft und Geschmeidigkeit, an Können erreicht hat, kommt nur ihm zugute und läßt sich von ihm nicht trennen. Das muß um so mehr der Fall sein, je unbedingter das Können, der persönliche Einsatz zählt und nicht eine davon loslösbare Leistung, je mehr also die Ausübung selbst Leistung und Werk ist.

Wenn dem aber so ist, so verstehen wir, daß es auf religiösem Gebiete und vor allem für die persönlichste aller Religionen, für das Christentum, so etwas wie ein Erbe in dem eingangs besprochenen Sinne nicht gibt. Wohl stellt uns das Christentum einen Schatz an Lehren, Einrichtungen und Gnadenmitteln zur Verfügung, die uns zu der vollendetsten Heiligkeit und Gutheit emporführen wollen. Aber sie tun dies nicht mechanisch, sondern ein jeder muß sich durch persönlichen Einsatz dieses Erbe aneignen; sonst besteht es für ihn nicht. Wie sonst im Leben fängt hier jeder von vorn an und muß für sich die Aufgaben bewältigen, die das menschliche Dasein, das Menschsein einem jeden stellt. Jeder wird nach der Lehre der Kirche mit der Erbsünde geboren; jeder tritt ins Dasein als ein selbstsüchtiger

Mensch. Und jeder hat die gleiche Aufgabe, diese Selbstsucht zu überwinden, durch echte Liebe, durch Hingabe an Gott und die Menschen ein wahrer, vollendeter Mensch und Christ zu werden. Beispiele, Gnadenmittel, Ermunterungen, Fürbitte der Heiligen und der Mitchristen stehen ihm zur Verfügung. Aber sich innerlich verwandeln, das kann nur er; das kann ihm niemand abnehmen, auch Gott selber nicht, da er ein Geschöpf, das er als Person ins Dasein gerufen, nicht als Sache behandeln kann, will er sich nicht mit sich selbst in Widerspruch setzen. Mit einer Sache macht man, was man will, ohne sie zu fragen, und sie muß es geschehen lassen. Mit einer Person ist es nicht so: sie ist frei, oder sie ist nicht Person; selbst ihr Geschehenlassen ist ein freies Geschehenlassen.

So ist es also mit dem Christentum wie mit der persönlichen Erfahrung, die jeder selbst machen muß und die sich nicht ansammelt von Geschlecht zu Gechlecht. In dem, was eigentliche Lebenserfahrung ist, sind wir ja nicht besser gestellt als unsere Vorfahren, und sie waren es nicht besser als wir. Gäbe es da eine Übertragung und Weitergabe, so müßten wir ja an Lebensweisheit so hoch über ihnen stehen wie unsere allerletzten Flugzeugmodelle über ihren so armseligen Verkehrsmitteln. Den Kampf um seine Heiligung und Vollendung muß jeder aufs neue aufnehmen und selber führen bis an sein Lebensende; und er wird an diesem Ende genau das sein, was er mit Gottes Gnade aus sich gemacht hat. Helfen können ihm andere nur insoweit, als er durch eigenen Einsatz sich geholfen haben will. So kämpft jeder Mensch Geschlecht um Geschlecht den gleichen Kampf — oder weicht ihm feige aus. Darum fängt hier jede Zeit und jeder Mensch genau an jenem Punkte an, wo auch die Vorfahren einzusetzen hatten. Hier auf dem persönlichsten Gebiete muß ein jeder mit Gottes Hilfe selbst anfassen; hier wird ihm nichts geschenkt, hier kann ihn niemand vertreten. Und es ist gut so. Nur so kann einmal in der Ewigkeit jeder ganz er selbst sein, im Guten oder im Bösen; jeder nur das, was er und niemand sonst aus ihm gemacht hat. Er kann niemand die Schuld geben, wenn er versagte; denn alle äußeren Bedingungen und Verhältnisse und Begegnungen haben für ihn den Sinn, den er selber ihnen gibt. Und wenn Person Selbstsein ist, unvertretbares Selbstsein, und wenn das Heil die Vollendung und Beseligung der Person ist, so kann es nicht anders sein und darf es nicht anders sein. Jeder ist seines Glückes Schmied, dieses alte Sprichwort gilt von äußeren Gütern und Stellungen nur in einem sehr beschränkten, viel zu beschränkten Maße. Es gilt aber streng und unabdinglich für das eigentliche, tiefe und wesentliche Glück, das Heil in der Vollendung der religiös-sittlichen Persönlichkeit. Und auf diese kommt es schließlich doch allein an, weil alles andere vergeht und nur gemeint ist als Mittel, Gelegenheit und Prüfung für die eine wesentliche Aufgabe, das Heil. Ist es nicht bei so vielen sozialen Ungerechtigkeiten und auch unvermeidlichen Unterschieden ein Trost — der natürlich die Bemühungen zu gerechtem, christlichem Ausgleich auch in den Gütern dieser Erde keineswegs lähmen soll, weil dieser Ausgleich ja gerade ein Prüfstein

der Liebe ist —, daß in der wesentlichen Aufgabe alle gleichgestellt sind? Wer fünf Talente erhalten hat, soll fünf weitere gewinnen, und wer zwei, zwei; und wem nur eines beschieden war, soll auch dies eine nicht vergraben, sondern ein weiteres erarbeiten. Aber alle werden eingehen in die Freude ihres Herrn. Darum kann auch, dies nur nebenbei, die Unterdrückung des sogenannten „lebensunwerten" Lebens vom Christentum immer nur als ein Verbrechen bezeichnet werden; denn wenn eine Person einmal ins Dasein getreten ist, so besteht zwischen ihr und Gott die Frage ihres ewigen Wertes. In dieses Geheimnis hat kein Mensch das Recht sich einzudrängen, auch dann nicht, wenn irdische Werte nicht mehr zu erwarten sind, und wir selbst nicht mehr verstehen, wie die große und letzte Entscheidung noch möglich sein soll.

Wenn nun alles so auf den persönlichen Einsatz eines jeden gestellt ist, ist es dann nicht sinnlos, so wird man fragen, das Leben verchristlichen zu wollen? Kann es christliche Einrichtungen geben, und ist das Bemühen, christlichen Auffassungen auch im öffentlichen Leben Geltung zu verschaffen, einfach widersinnig, weil dem Wesen des Christlichen zuwider? Es stellt sich hier die schwere Frage nach der Möglichkeit christlicher Kultur, christlicher Politik, christlicher Kunst. Ist nicht dies alles mit den obigen Ausführungen verworfen? Keineswegs; nur ihr echter Sinn ist damit aufgedeckt, ihre Grenzen und ihre Bedingungen. Doch soll hier nicht in die Einzelheiten eingegangen, sondern nur die große grundsätzliche Linie herausgearbeitet werden.

Es ist kein Zweifel, daß sich jede innere Gesinnung und Haltung einen äußeren Ausdruck verschafft. Und dauernde und allgemeine Haltungen verkörpern sich in Institutionen, die ihrerseits wieder auf die innere Haltung zurückwirken, sie erhaltend und verstärkend. So werden auch christliche Haltungen und Einstellungen sich in solchen sozialen und äußeren Gebilden einen Leib suchen; sonst wären sie entweder nicht menschlich oder nicht echt. Es muß auch vor dem Irrtum gewarnt werden, der zu einem falschen Verständnis der bisherigen Überlegungen führen würde, nämlich die Person mit dem Individuum zu verwechseln. Das Individuum ist nur eine Seite der Person, die soziale, gemeinschaftsbildende Seite ist nicht minder wesentlich für sie. Ebenso ist die Person nicht auf das Innere beschränkt, sondern steht beherrschend über dem Unterschied zwischen Innen und Außen. Also wird das Persönliche immer sowohl innere Haltung wie äußere Gestaltung umfassen. Für das Christliche ist, wie wir wissen, die Form der Kirche wesentlich und von ihm unabtrennbar. Jedoch kann sich das Christentum, eben als unmittelbar und wesentlich den Personenkern betreffend, nicht versagen, auch die übrigen Bezirke, Politik, Wirtschaft, Kunst, mit seinem Geiste zu durchsetzen, ohne ihre wesentliche Struktur anzutasten und ohne sie ersetzen zu wollen.

Jedoch besteht in diesen Organisationen wieder ein Unterschied, der dem früher festgestellten gleichläuft. Wie wir erkennen mußten, daß die ver-

schiedenen Gebiete ein verschiedenes Verhältnis von Können und Werk bedingen, so ist auch das Verhältnis zwischen Organisation und Haltung entsprechend verschieden. Als äußere Organisation unterliegen diese Einrichtungen in einem gewissen Grade der Technisierung und damit den Bedingungen eines echten Fortschritts. Aber je näher die Organisationen dem Personkern stehen, um so weniger sind sie von der geistigen Haltung loszulösen. Die rein technisch-wirtschaftliche Organisation ist von der innern Einstellung weitgehend unabhängig. Sie stehen in hohem Maße gleichsam in sich. Gehäuse, die eigene Festigkeit besitzen. Darum sind auch auf diesem Gebiete wirkliche und bedeutende Fortschritte erzielt worden. Aber je mehr wir zum andern Pol, den religiösen Vereinigungen, herübergehen, um so inniger durchdringt die innere Haltung die äußere Einrichtung und gibt ihr Wert und Leben. Schon auf politischem Gebiete zeigt uns die Geschichte, daß die beste Verfassung wertlos wird und unfähig, das Gesamtwohl zu sichern, sobald der Gemeinsinn der Bürger anfängt zu erschlaffen. Auf religiösem Gebiete vollends wird die äußere Organisation nicht nur wertlos, sondern eine Gefahr, sobald der innere Geist aus ihr entwichen ist. Während auf wirtschaftlichem Gebiet die äußere Leistung ihren vollen Wert unabhängig von der Gesinnung besitzt, die sie hervorgebracht hat, ist sie auf religiösem nichts ohne sie, ist sie von religiösem Wert nur als Offenbarung und Verkörperung dieser Gesinnung. Das ist auch der Wahrheitskern in Luthers Kampf gegen die Werke. Eine Religion ohne Werke wäre nicht dem Menschen gemäß oder wäre unecht. Aber richtig ist, daß das Werk als äußeres Geschehen nichts ist, sondern nur als Leib einer Gesinnung. Daraus ergibt sich aber, daß auch alle äußeren Organisationen nur so stark wirksam sind, als der innere Geist sie durchformt und belebt, und daß sie diesem gegenüber ein geringeres Gewicht haben als eben im Wirtschaftsleben. Ohne den innern Geist können sie nur als Leichname weiter bestehen und sind wie der Leichnam der Zersetzung ausgeliefert.

Es ist somit leicht einzusehen, daß auf religiösem Gebiet der Geist entscheidend ist für den Wert der Organisation und daß ihre technische Vollendung von geringem Gewicht ist. Unterliegt aber der Geist nicht dem Gesetze des Fortschritts, so auch nicht die entsprechenden Organisationen, oder nur in äußeren und unwesentlichen Belangen. Worauf es ankommt, ist die Glut des Herzens und der Aufschwung des Willens, die Hingabe der Liebe und die Bereitschaft zum Opfer. Immer wieder müssen diese von neuem anfangen, die Kultur in allen ihren Gebieten zu verchristlichen und das Gute in ihr zur Geltung zu bringen. Immer wieder müssen wir uns bemühen, Politik, Kunst und Wirtschaft den christlichen Grundsätzen gemäß neu zu gestalten, so sehr diese Gebiete innerhalb der von diesen Grundsätzen gelassenen Weite ihr Eigenrecht und ihre Eigenbewegung behalten. Sowie aber der Eifer erlahmt und die Glut erkaltet, sinkt von selbst die Kultur zurück in den Sumpf der Selbstsucht. Es bedarf dauernder Anstrengung, die keinen Augenblick nachlassen darf, soll menschliche Kultur nicht

zurückfallen in Unmenschlichkeit. Daß keine äußeren Errungenschaften sie vor diesem Absturz bewahren können, daß alle christliche Vergangenheit nicht zählt, wenn die Gegenwart unchristlich ist, das ist die Lehre, die die grauenvollen Taten der letzten Jahre uns eingehämmert haben. Wir hatten wohl gemeint, daß solche Untaten nur bei Barbaren und in früheren rohen, ungebildeten Jahrhunderten denkbar seien. Nun wissen wir zu unserer Beschämung, daß der Barbar in uns allen lebt, daß edle Menschlichkeit immer bedroht ist und kein Zustand werden kann, der sich von selbst versteht, und daß nur ein echtes Christentum uns davor bewahren kann, die gleichen Greuel zu wiederholen. Gewiß schreckt eine gute äußere Organisation viele von der Befriedigung ihrer Gelüste ab; das ist ihr hoher sozialer und kultureller Wert. Aber religiös sind die Gelüste schon schuldbar; man lese nur die Bergpredigt, um das zu verstehen. Und nehmen die Gelüste überhand, ohne von einer echten Religion immer wieder bezähmt zu werden, so bricht eines Tages die äußere Organisation zusammen und verwandelt sich in ein Werkzeug des Verbrechens.

Wir werden uns also nicht mehr wundern, wenn wir von einem christlichen Erbe in der Welt so wenig merken, und nicht glauben, das Christentum habe versagt, weil es ein solches nicht gebildet hat. Es hätte damit etwas Wesenswidriges getan. Für unser Heil und das Heil unserer Zeit sind wir verwiesen an Gottes Gnade und an unsere Aneignung der christlichen Werte, nicht hingegen auf ein Kapital aus der Vergangenheit, das unsere gegenwärtigen Anstrengungen überflüssig machte und das Ringen um das Heil maschinell vereinfachte. Wie der, der seine Reisen im modernsten und bequemsten Flugzeug zurücklegt, doch dabei tief unglücklich sein kann, und wie ein armer Mensch, der wie der Arme von Assisi auf nackten Füßen geht, die höchste Freude in seinem Herzen tragen kann, so ist auch die religiöse Höhe einer Zeit und eines Menschen von der äußeren technischen Kultur unabhängig, und Gott sei Dank, daß es so ist. Denn so streiten und laufen alle Geschlechter im entscheidenden Kampf unter den gleichen Bedingungen, und nur das entscheidet, was mit Gottes Gnade jeder aus sich und dadurch aus seiner Zeit macht. Für einen jeden ist aber diese Wahrheit ein Aufruf zu ernstestem Streben. Es kommt auf dich, auf mich, auf einen jeden an.

Das Christentum versagt also zu jeder Zeit, weil die Christen versagen, weil die Christen nicht ganze Christen sind. Und es wird um so mehr versagen, je mehr wir uns träge und opferscheu auf ein christliches Erbe verlassen, statt uns selber einzusetzen. So kann der Vorwurf, das Christentum habe versagt, auch eine Ausrede werden, ja ein Vorwand, hinter dem wir unser eigenes Versagen zu verstecken suchen. Wir sehen wohl die Mächte des Bösen in den erschreckenden Greueln, die wir mit erleben mußten; wir verurteilen streng Selbstsucht, Eigennutz, Lüge und Grausamkeit in den andern. Aber wir bedenken nicht, daß dies alles auch in uns wirksam ist. Wir wollen nicht sehen, daß jene Mächte, die Tyrannei, Krieg, Konzentrationslager und alle übrigen Verbrechen heraufgeführt haben, genau die gleichen

sind, die sich im Leben der einzelnen, der Familien und Gemeinden äußern in Hartherzigkeit, Rücksichtslosigkeit, grenzenloser Habgier und unbeherrschter Vergnügungssucht. Wir wollen es nicht wahr haben, daß wir diese Mächte in der ganzen Welt verstärken jedesmal, wenn wir ihnen nachgeben. So sind wir alle an den großen Untaten mit schuld, und zwar in dem Maße, als unser Christentum lau, feige, äußerlich und unentschieden war. Von dieser Mitschuld könnte sich nur der ausnehmen, der vor Gott sagen dürfte, daß er ganz und in allem Christ ist, daß in ihm kein ungetaufter Gedanke und kein ungetauftes Begehren mehr lebt. Wer außer Ihm, der am Kreuze die Schuld unser aller auf sich genommen hat, der sich der Gemeinsamkeit menschlichen Schicksals nicht entzogen hat, wer von uns wagte dies zu behaupten? Aber wie uns das Beispiel unseres Herrn zeigt, wird gerade der Schuldlose gerne und willig seinen Teil an den Folgen des Bösen auf sich nehmen, und zwar in dem Maße, als er schuldlos ist. Das ist das Wunder der Liebe, das durch das Christentum in die Welt gekommen ist, der Sieg, durch den es das Böse überwindet. Nur die Liebe kann den Haß und das Unrecht auffangen und sie innerlich vernichten. Aber diese Liebe ist nicht marktschreierisch, sondern wirkt, wie Gott selber, in der Stille. Sie sucht keine Anerkennung von den Menschen und braucht sie nicht, weil sie sich selbst belohnt genug fühlt durch ihr Dasein und durch das tiefe, wortlose Einverständnis mit dem Geheimnisvollen, der die Liebe ist. Nur wenn es etwas Größeres, Reineres und Mächtigeres geben könnte als diese weltüberwindende Liebe, könnte das Christentum ersetzt werden und zu einer überholten Stufe der Entwicklung herabsinken. Nur wenn ein Geschlecht seine Verchristlichung bis zum Letzten vollbracht hätte und dann doch noch Krieg und Haß und Ausbeutung in der Welt wären, nur dann könnte mit Recht von einem Versagen des Christentums gesprochen werden. Bis dahin wollen wir aber lieber reden von einem Versagen der Christen, von unserem Versagen, und uns bemühen, in unserem Leben die Kraft des Christentums besser zu bewähren.

Zur Geschichte und Bedeutung der Konkordate

Von WILHELM BERTRAMS S. J.

Bei der Neuordnung der deutschen Verhältnisse spielt auch das Verhältnis von Staat und Kirche eine große Rolle. Wieder erhebt sich die Frage, ob zwischen den beiden höchsten Gewalten ein vertragsmäßiger Zustand oder ein unverbindliches Nebeneinander bestehen soll. Zur Klärung dieser Frage wird es beitragen, wenn wir in einem Überblick Geschichte und Bedeutung der Konkordate herausstellen[1].

[1] Vergl. dazu: W. Bertrams S. J., Der neuzeitliche Staatsgedanke und die Konkordate des ausgehenden Mittelalters. Rom 1942.

I.

Die Zeit der Konkordate beginnt mit dem Aufkommen des neuzeitlichen Staatsgedankens. Gewiß kennt auch das Mittelalter Konkordate. Aber das mittelalterliche Konkordat ist kein Vertrag zwischen Staat und Kirche als zwischen zwei getrennten Gemeinschaften mit eigenem Ziel und selbständigem Wirkbereich. Wohl hat das Christentum die antike Gesellschaftslehre, die alle Lebensbereiche dem Staat unterordnet, dadurch aufgelöst, daß es neben den Staat die religiöse Gemeinschaft der Kirche stellt. Aber so entstehen nicht zwei voneinander völlig unabhängige Gemeinschaften. Das Mittelalter sieht die ganze Menschheit als eine große Einheit, eine große Gemeinschaft. Alles Leben innerhalb dieser Gemeinschaft ist hingeordnet auf das letzte, jenseitige Ziel des Menschen. Wenn deshalb auch in dieser großen Menschheitsgemeinschaft zwei gegenständlich unterschiedene Wirkbereiche existieren, der geistliche und der weltliche, dann ist das nur möglich, weil beide Sphären schließlich doch in einer höheren Einheit zusammenfließen, in der göttlichen Weltordnung, wie sie Natur und Offenbarung kundtun.

Die Einheit dieser beiden Sphären ist aber keine bloß ideale; sie ist in den konkreten irdischen Verhältnissen zu verwirklichen; auch rechtlich bilden sie eine Einheit. Ohne die Eigenständigkeit des staatlichen Wirkbereiches zu leugnen, ist das Mittelalter doch überzeugt, daß in der großen Gemeinschaft der ganzen Menschheit auch eine höchste, allumfassende Gewalt sein muß. Und da es keine irdischen Lebensbereiche gibt, die nicht in Beziehung stehen zum übernatürlichen Ziel des Menschen, um dessentwillen die Kirche gestiftet ward, untersteht der geistlichen Gewalt, dem Papsttum, auch die weltliche Gewalt. Ob nach der Auffassung des Mittelalters diese geistliche Gewalt direkten oder nur indirekten Einfluß in der weltlichen Sphäre hat, mag hier dahingestellt bleiben; bedeutsam in diesem Zusammenhang ist es jedoch, daß eine rechtliche Abhängigkeit der weltlichen Gewalt von der geistlichen allgemein anerkannt ist. Gewiß wird gegen Ende des Mittelalters auch die rechtliche Abhängigkeit der geistlichen Gewalt von der weltlichen publizistisch vertreten; aber diese Auffassung hat das eigentlich mittelalterliche Denken nicht bestimmen können und noch weniger das öffentliche Leben; im übrigen ist sie der Vorbote einer neuen Zeit.

Zudem steht auch diese Anschauung durchaus auf dem Boden der Einheitsauffassung des Mittelalters; die Hinordnung des gesamten öffentlichen Lebens auf das jenseitige Ziel des Menschen leugnet sie nicht. So bleibt auch hier eine höchste, allumfassende Gewalt; nur wird diese Kaiser und Reich, nicht Papst und Kirche zugeschrieben. Überhaupt sind alle Kämpfe zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, an denen es auch im Mittelalter wahrlich nicht gefehlt hat, im Grunde nur ein Kampf um die Zuständigkeit innerhalb der großen christlichen Gemeinschaft aller Menschen und Völker; die objektive, gottgegebene Ordnung selbst wird nicht angetastet. Deshalb

haben diese Kämpfe zum Partner vor allem Papst und Kaiser als die höchsten Autoritäten in Kirche und Reich, d. h. den beiden Formen, in denen sich die große Einheit der Menschheit in der konkreten Wirklichkeit darstellt; denn nicht nur die Kirche, auch das Reich ist seiner Idee nach universal: der Kaiser bestimmt das Vorgehen der Fürsten in den gemeinsamen Aufgaben der christlichen Völkergemeinschaft. So geht es in diesen Kämpfen um den Vorrang von Sacerdotium oder Imperium innerhalb der christlichen Gemeinschaft, nicht aber um Kämpfe zwischen Kirche und Staat als voneinander unabhängigen Gemeinschaften, wenn es sich nicht einfach gar um die Usurpation geistlicher Gewalt seitens der weltlichen Fürsten handelt, deren rein faktischer Charakter nicht einmal verschleiert wird.

In den mittelalterlichen Konkordaten geht es demnach um die Abgrenzung von Rechten und Pflichten innerhalb der einen, allumfassenden christlichen Gemeinschaft. Sie setzen die Bedingungen der Investitur fest, da die Bischöfe oft zugleich weltliche Herrscher sind. Sie enthalten das Versprechen des Kaisers, die Kirche zu schützen und ihre Freiheiten zu achten. Sie gewähren den Fürsten nach Übergriffen Absolution und erweisen damit diese Übergriffe als Unrecht, als Verstoß gegen die gottgegebene Rechtsordnung. Das mittelalterliche Konkordat regelt also immer nur die eine oder andere Frage der Beziehungen zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt. Die rechtliche Natur der Beziehungen zwischen den beiden Gewalten ist vom Konkordat völlig unabhängig; sie ist in der objektiven Ordnung selbst gegeben und bedarf der rechtlichen Begründung nicht.

Diese objektive, universale Ordnung unterliegt von der Höhe des Mittelalters an mit dem Fortschreiten der Zeit einem stetig zunehmenden Auflösungsprozeß. Die theoretisch-spekulative Zusammenfassung der mittelalterlichen Weltanschauung, wie sie der Hochscholastik gelungen ist, erleidet im Nominalismus den ersten Einbruch. Beruht die mittelalterliche Weltauffassung gerade auf metaphysischen Prinzipien und auf der Harmonie von Glaube und Wissen, so bedeutet die nominalistische Leugnung objektiver Allgemeinbegriffe die Unmöglichkeit einer Metaphysik und die Relativierung aller Erkenntnis, die Offenbarung nicht ausgenommen, so daß keine Brücke mehr führt von der natürlichen zur übernatürlichen Erkenntnis, Glaube und Wissen getrennt nebeneinander stehen. Die Wiederentdekkung der antiken Philosophie und damit der aristotelischen Staatslehre rückt den natürlichen Ursprung des Staates und dessen Charakter als vollkommener Gesellschaft so sehr ins Blickfeld, daß der Blick für die große Gemeinschaft der Menschheit, die doch wesentlich auch übernatürliche Elemente enthält, verdeckt wird; aus der relativen Eigenständigkeit des natürlichen, staatlichen Wirkbereiches wird mehr und mehr eine absolute. In die gleiche Richtung weist nach dem Wiederaufleben des römischen Rechtes die spätmittelalterliche Rechtswissenschaft, deren Vertreter vor allem die Glossatoren des Corpus Iuris Civilis sind. Der altrömische Begriff der sich selbst genügenden öffentlichen Gewalt, die eigentlich den Staat aus-

macht, Quelle aller Rechte ist und das gesamte öffentliche Leben umfaßt, wird scharf herausgestellt. Selbst die im Spätmittelalter aufkommende Kanonistik hat auf ihre Weise diese Auffassungen gefördert. Ihr ist es gelungen, die erste ausgebildete Theorie von der Natur der moralischen Person zu schaffen. Diese ihre Soziallehre steht natürlich stark unter dem Einfluß der sozialen Struktur der Kirche, deren gesamtes Leben als Leben einer spezifisch übernatürlichen Gemeinschaft einheitlichen Charakter trägt und in der hierarchischen Leitung ein Wesenselement hat. Da nun die junge Kanonistik nicht genügend beachtet, daß diese Eigenart des kirchlichen Lebens in seinem übernatürlichen Charakter begründet ist, bildet sie eine Theorie der Natur der moralischen Person schlechthin aus, die spezifisch kirchliche Elemente als allgemein gültig setzt. M. a. W., die soziale Struktur der Kirche wird als Struktur jeder öffentlichen Gesellschaft aufgefaßt. So erklärt es sich, daß bei der Übertragung dieser Theorie in die weltliche Rechtswissenschaft dann auch im Staate das ganze öffentliche Leben als einheitlich strukturiert betrachtet wird, als Anteil am Leben des Staates, so daß auch unter dieser Rücksicht der Staat allein Träger alles öffentlichen Lebens ist und alle sozialen Bildungen im Staate seiner Gewalt unterworfen sind.

Damit sind von der Theorie alle Elemente bereitgestellt, die die völlige Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Einzelstaates begründen; die natürlich-übernatürlich begründete Universalgemeinschaft entbehrt ihrer gedanklichen Grundlage.

Tatsächlich geht gleichzeitig mit diesem wissenschaftlichen Auflösungsprozeß der mittelalterlichen Gesellschaftsauffassung auch eine stetig fortschreitende Auflösung der mittelalterlichen Gemeinschaft selbst vor sich. Entscheidend trägt dazu vor allem das Entstehen der nationalen territorialen Staaten bei. Sie beruhen zumeist auf dem Königtum, das danach strebt, zum alleinigen Träger der öffentlichen Gewalt zu werden. Dieses Ziel sucht es zu erreichen nach innen durch Zurückdrängen der feudalen Gewalten, nach außen durch Ablehnung jedweder Abhängigkeit vom Kaiser. M. a. W., die neu entstehenden nationalen Staaten beanspruchen für sich die Staatsgewalt im Sinne des alten römischen Rechtes; der Territorialherr schreibt sich in seinen Landen die gleiche Gewalt zu, wie sie dem Kaiser im Reich zusteht. Damit ist natürlich die mittelalterliche Völkergemeinschaft zu Ende; die Einheit der Völker gilt nicht mehr als verpflichtende Idee.

Auch das Reich selbst unterliegt diesem Auflösungsprozeß. In den neu entstehenden Stadtstaaten und vor allem in den territorialen Fürstentümern herrscht das gleiche Streben nach der selbständigen, unabhängigen öffentlichen Gewalt wie in den nicht direkt zum Reich gehörenden nationalen Staaten. Aus dem Herrschaftsverband des Reiches wird ein Bundesstaat und schließlich ein bloßer Friedensbund — das Ende des mittelalterlichen Reiches.

Es entsteht also — innerhalb und außerhalb des Reiches — der Begriff der Landeshoheit, der Souveränität: die Staatsgewalt als unabhängige und höchste Gewalt erkennt keine Bindung durch andere Mächte an. Jede rechtliche Bindung beruht auf Selbstbeschränkung. Innerhalb des eigenen Territoriums aber kann sie den eigenen Willen allen verpflichtend auferlegen. Der so in der geschichtlichen Entwicklung sich bildende Souveränitätsbegriff neigt also zur Schrankenlosigkeit, zur Absolutsetzung des Staates[2].

Von hier aus versteht es sich ohne weiteres, daß der Auflösungsprozeß der mittelalterlichen Gemeinschaft auch die Einheit von Kirche und Staat ergreift. Für das Werden des Souveränitätsbegriffes ist der Kampf der Fürsten gegen jegliche Abhängigkeit vom Papsttum sogar ein entscheidender Faktor. Die kirchlichen Zustände des Spätmittelalters aber erleichtern den Fürsten diesen Kampf; sie geben ihnen den Vorwand, sich der päpstlichen Autorität zu entziehen und in das kirchliche Leben selbst einzugreifen. Die päpstlichen Reservationen der Kirchenstellen, die gerichtlichen Appellationen nach Rom, die finanziellen Leistungen an die Kurie sind zwar als berechtigt und notwendig stets anerkannt worden; die Zentralisation der kirchlichen Verwaltung als solche wird nicht als Mißstand empfunden. Aber die konkrete Zentralisation der kirchlichen Verwaltung des Spätmittelalters hat zu eigentlichen Mißständen geführt, die dem kirchlichen Leben und dem Ansehen des Papsttums sehr geschadet haben. Die Fürsten sichern sich einen weitgehenden Einfluß auf die Verwaltung der Kirche des eigenen Landes, indem sie zunächst scheinbar nur kirchliche Übergriffe und Mißstände beseitigen, bald aber den tatsächlichen Einfluß als zu Recht bestehend auffassen.

So geht gleichzeitig mit dem Auflösungsprozeß der objektiven Ordnungen des Mittelalters die Auflösung der mittelalterlichen Gemeinschaft vor sich. Das Ergebnis dieses Auflösungsprozesses ist die moderne Staatsauffassung: Der Staat ist ursprünglicher Herrschaftsverband, seine Gewalt ist nicht von einer ihm äußeren Institution abgeleitet. Das Allgemeinwohl, wie es der Staat zu verwirklichen hat, besagt die ausschließlich natürliche, diesseitige Vollkommenheit des Staatsganzen, es kann durch keine ihm äußere Norm eingeschränkt werden; es ist ein in sich stehendes absolutes Prinzip. Ja, ausschließlich der Staat hat das Allgemeinwohl zu verwirklichen; d. h. der Staat beaufsichtigt und leitet jeden Zweig des öffentlichen Lebens. Deshalb können niedere Gemeinschaften innerhalb des Staates nur als staatlich privilegierte Körperschaften bestehen; auch sie müssen zum staatlichen Allgemeingut beitragen.

So steht also der neuzeitliche Staat neben der Kirche. Er ist nicht nur unabhängig von der Kirche, sondern betrachtet vielmehr die Kirche als sich

---

[2] Demnach ist der geschichtlich gewordene moderne Souveränitätsbegriff vom Wesensbegriff der Souveränität zu unterscheiden. Souveränität besagt an sich nur höchste und unabhängige soziale Gewalt in der ihr eigenen Ordnung. Damit ist von selbst eine auch rechtliche Begrenzung gegeben.

untergeordnet. Nicht der Staat hat der Kirche, sondern diese hat dem Staat zu dienen. Die große gesellschaftliche Bedeutung der Kirche soll dem Staate zugute kommen. Deshalb will der Staat einen entscheidenden Einfluß haben auf die Besetzung der Kirchenstellen, auf die kirchliche Rechtsprechung, wenn und soweit er diese überhaupt zuläßt, auf das Kirchengut, das er als der Kirche nur geliehen ansieht, und schließlich auf das gesamte öffentliche Leben und die Verwaltung der Kirche. Der Herrschaftsanspruch des Staates macht auch vor der Kirche nicht halt.

Natürlich ist diese Staatsauffassung am Ende des Mittelalters noch nicht überall mit gleicher Stärke wirksam, auch nicht gegenüber der Kirche. Aber es ist die Auffassung, die den neuzeitlichen Staat bestimmt und die er überall zu verwirklichen strebt, und zwar um so entschiedener, je mehr die Zeit voranschreitet. Doch schon am Ende des Mittelalters sind die Kräfte, die das geistige Leben der folgenden Jahrhunderte bestimmen, endgültig herausgetreten aus jener objektiven Ordnung, die das öffentliche Leben des Mittelalters getragen hat. Nicht nur jene Elemente, die als zeitbedingt auf absolute Geltung keinen Anspruch machen können, sind aufgegeben, auch die wirklich objektiven — objektiv im Sinne der christlichen Offenbarung und des Naturrechts —, in sich zu allen Zeiten vorgegebenen Elemente werden als solche nicht mehr anerkannt.

Die Einstellung des Staates zur Kirche ist deshalb von nun an einzig bestimmt von der tatsächlichen Bedeutung der Kirche innerhalb der menschlichen Gesellschaft. Diese ihre tatsächliche Stellung ist der Grund für die Anerkennung der Kirche seitens des Staates und einziger Maßstab für den Umfang dieser Anerkennung. Obwohl es sich also nicht mehr um die Anerkennung rechtlicher Grenzen der staatlichen Gewalt gegenüber der Kirche handelt, so kommen doch die Grundsätze, die gemäß der neuen Staasauffassung das Verhältnis des Staates zur Kirche bestimmen, nur selten kompromißlos zur Anwendung. M. a. W., es kommt nicht einfach zur staatlichen Herrschaft in der Kirche, zur Knechtschaft der Kirche.

Dazu trägt freilich noch eine weitere Erkenntnis bei, deren Fehlen das vormittelalterliche und auch noch das frühmittealterliche Staatskirchentum erklärt: die Erkenntnis, daß das religiöse Leben des Menschen und auch das religiöse Leben der Gemeinschaft eigenständig ist, unabhängig vom Staate. Diese Eigenständigkeit der religiösen Sphäre hat das Altertum nicht gekannt; das Christentum hat sie in die Welt gebracht; es hat sie im Mittelalter so sehr verwirklicht, daß der religiösen Gemeinschaft, der Kirche, ein Vorrang vor dem Staat zukommt. Diesen Vorrang leugnet die Neuzeit, ihn leugnet auch die moderne Staatsauffassung. Aber die Überzeugung von der Eigenständigkeit der religiösen Sphäre ist doch nun so tief begründet, so allgemein anerkannt, daß sie nicht einfach als nicht bestehend betrachtet werden kann; der Staat muß dieser Überzeugung Rechnung tragen. Gerade im Namen dieser Eigenständigkeit der religiösen Werte wird man später — nachdem allerdings die Religion als Privatsache des einzelnen aufgefaßt wird — eine

Trennung von Kirche und Staat fordern, die weder religions- noch kirchenfeindlich ist, sondern nur den kirchlichen und den staatlichen Wirkbereich voneinander unabhängig sehen will.

So stehen also in der neuzeitlichen Gesellschaft nebeneinander die staatliche Herrschaft, die allein sich rechtliche Natur zuspricht, und die tatsächliche Macht der Kirche. Es handelt sich nicht mehr um das Verhältnis von Sacerdotium und Imperium innerhalb der einen Menschheitsgemeinschaft, sondern um das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt als solcher, jene zuständig für die Gesamtheit der irdischen Dinge, diese beschränkt auf das religiöse Gebiet. So entstehen denn jetzt Beziehungen zwischen Kirche und Staat als zwischen zwei getrennten Gemeinschaften mit getrenntem Wirkbereich. Diese Beziehungen aber sind weithin bestimmt durch den Kampf zwischen der neuzeitlichen Staatsauffassung und der tatsächlichen Macht der Kirche. Dem Staat geht es darum, den Einfluß der Kirche auf das öffentliche Leben wenn nicht zu brechen, so doch entscheidend mitzubestimmen. Der Kirche geht es darum, ihre rechtliche Selbständigkeit, die nicht mehr einfach als gottgegeben, vorgegeben hingenommen wird, vom Staate doch anerkannt zu sehen. Darauf muß die Kirche Wert legen, ist sie doch ihrer Natur nach auf die Öffentlichkeit eingestellt; sie kann ihre Aufgaben nur in öffentlichem Gemeinschaftsleben erfüllen. Fehlt diese Anerkennung seitens des Staates, dann fehlt — im besten Falle — der Kirche jede öffentlich-rechtliche Stellung; sie steht mit jedem Privatverein auf gleicher Stufe, wenn es nicht gar zu einer eigentlichen Beeinträchtigung und Hemmung des kirchlichen Lebens kommt.

Staat und Kirche haben also auch in der Neuzeit ein Interesse daran, es nicht zu einem beziehungslosen Nebeneinander zweier Gemeinschaften, zweier Gewalten kommen zu lassen, die einander ignorieren. Die Beziehungen, die so entstehen, bestimmen sich aber nicht mehr von einer objektiven, über beiden stehenden Rechtsordnung her; sie finden vielmehr nun ihre Begründung durch Übereinkommen im Einzelfall. Die Tatsache dieser Übereinkommen ist als solche schon eine Anerkennung der überstaatlichen Kirche als Rechtssubjekt; denn Vertragspartner ist immer der Hl. Stuhl. Anderseits trägt aber damit auch die Kirche der Stellung des Staates in der neuzeitlichen Gesellschaft Rechnung. Bei aller Grundsatztreue kennt die Praxis des kirchlichen Lebens keine Enge und Starrheit. Die Kirche läßt sich in ihrem Vorgehen von der Sorge für das kirchliche Leben in den einzelnen Ländern leiten; sie besteht nicht auf der Ausübung aller ihrer Rechte, wenn dies in den tatsächlichen Verhältnissen nicht zum Segen des kirchlichen Lebens gereichen kann. Damit das kirchliche Leben nicht Hemmungen und Einschränkungen verfalle, gestattet sie dem Staate weithin Einfluß innerhalb ihres eigenen Gewaltbereiches.

So beruhen die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in der neuzeitlichen Gesellschaft vornehmlich auf dem Konkordat. Das Konkordat gelangt jetzt erst zu seiner eigentlichen Bedeutung. Die Gesamtheit der Beziehungen

zwischen der Kirche und dem einzelnen Staat wird im Konkordat geregelt. Das Kirchenrecht wird so weit vom Staate anerkannt, als es im Konkordat vereinbart ist; ja das Konkordat ist von seiten des Staates der Ausdruck für das Streben nach einem Sonderrecht für das betreffende Land. Für die Kirche ist das Konkordat das Mittel, um das kirchliche Leben im modernen Staat zu sichern; es gibt diesem einen mehr oder weniger großen Einfluß auf das kirchliche Leben, um jenes Ziel zu erreichen. Vom Ende des Mittelalters an offenbart das Konkordat die Tatsache, daß die Beziehungen zwischen Kirche und Staat nun auf einem Kompromiß beruhen, der beiden Seiten durch die tatsächlichen Gegebenheiten der neuen Auffassungen und der örtlichen und zeitlichen Verhältnisse diktiert wird. Über Kompromißlösungen sind die Beziehungen von Kirche und Staat in der Neuzeit nicht hinausgekommen.

II.

Was wir aber hier vor allem herausstellen möchten, ist die Tatsache, daß vom Beginn der neuzeitlichen Staatsauffassung an — die schon in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters wirksam ist — durch alle Jahrhunderte hindurch bis in unsere Zeit Staat und Kirche im Konkordat ihre gegenseitigen Rechte und Pflichten festgelegt haben. Überall, wo die Kirche im Volk — und sei es auch nur in einer starken Minderheit — verwurzelt ist, haben immer wieder beide Seiten die Notwendigkeit erkannt, sich im Konkordat zu einigen[3]. Als erste sind da die Konstanzer Konkordate (1418) zu nennen, die Konkordatsbullen des Konzils von Konstanz für die deutsche Nation, d. h. die Länder diesseits der Alpen (Deutschland, Ungarn, Polen, Dänemark, Schweden, Norwegen), für die romanische Nation (Frankreich, Italien, Spanien) und für die englische Nation. Diese Bulle Martins V. sind in der 43. allgemeinen Sitzung des Konzils verlesen worden; die entsprechenden Nationen — die Prälaten sind oft zugleich weltliche Herren, die übrigen Fürsten sind durch ihre Gesandten vertreten — stimmen ihnen zu. Inhaltlich stellten diese Konkordatsbullen Reformvorschriften auf für jene Punkte, in denen auf dem Konzil volle Einmütigkeit nicht besteht. Mit den allgemeinen Dekreten, die sich inhaltlich auf solche Punkte beziehen, in denen alle einig sind, bilden die Konkordate das Reformwerk des Konstanzer Konzils.

Die Fürstenkonkordate (1447) und das Wiener Konkordat (1448) beenden die Periode der Neutralität der deutschen Fürsten in dem Kampf zwischen dem Papst und dem schismatischen Basler Konzil. Die Fürstenkonkordate sind vier Urkunden Eugens IV., die der Papst den Fürsten in Anerkennung ihrer Obedienzleistung gewährt. Das Wiener Konkordat ist ein in Wien vom Kardinallegaten Nikolaus' V. und vom deutschen König Friedrich III. unter-

[3] Im folgenden soll keine vollständige Aufzählung der Konkordate gegeben werden. Es soll nur gezeigt werden, daß die Notwendigkeit, Konkordate zu schließen, sich immer wieder aufdrängt.

zeichneter Vertrag, dem fast alle deutschen Fürsten auch persönlich zustimmen. Bis zur Säkularisation im Jahre 1803 ist es in Kraft geblieben.

Auch das Indult für Savoyen (1452) ist eine päpstliche Anerkennung für die Rückkehr des Herzogs Ludwig von Savoyen — des Sohnes Amadeus' VIII., der sich als Papst des Basler Schismas Felix V. nennt — zur Obedienz Nikolaus' V. Es ist jahrhundertelang in Kraft geblieben.

Das Konkordat Leos X. mit Franz I. von Frankreich (1516) bedeutet von seiten Frankreichs den Verzicht auf die gallikanischen Freiheiten, wie sie sanktioniert worden waren in der Pragmatischen Sanktion von Bourges (1438), die zugleich eine etwas modifizierte Annahme der Basler Dekrete darstellt. Auch hier also ist das Konkordat die päpstliche Anerkennung für die Rückkehr zur Einheit der Kirche. Es ist in Kraft geblieben bis zur Großen Revolution.

In all diesen Konkordaten schon dieser Periode geht es dem Staat darum, Einfluß auf die Mittel der äußeren Macht der Kirche zu gewinnen. Der Staat bekommt einen Einfluß auf die Besetzung der Kirchenstellen, der in Savoyen und namentlich in Frankreich sehr weitreichend ist. Die päpstliche Gerichtsbarkeit wird eingeschränkt, ebenso die finanziellen Leistungen an die Kurie. Die Verwaltung der Kirche in den einzelnen Ländern verselbständigt sich sehr; eine jede Landeskirche schließt sich weithin nach außen ab. Die Anerkennung der Einheit der Kirche wird zum politischen Mittel, d. h. die Fürsten anerkennen die päpstliche Primatialgewalt und erhalten dafür praktisch Anteil an der Leitung der Kirche in ihren Landen. Und nicht nur in ihren Landen, sondern Einfluß auch auf die päpstliche Kurie! In den Konkordaten finden sich Bestimmungen über die Ernennung der Kardinäle und die Besetzung der Ämter der Kurie, ja über die Beteiligung der Kardinäle an der päpstlichen Verwaltung, die den Fürsten in etwa eine Teilnahme an der Regierung der Gesamtkirche sichern. Der geistige Einfluß der Kirche, wie er von ihrer Tätigkeit auf dem Gebiete der Erziehung und des Unterrichtes, der Volksbildung, der sozialen Fürsorge usw. ausgeht, ist in seiner Bedeutung für das öffentliche Leben noch nicht erkannt; davon handeln die Konkordate dieser Periode kaum.

Dem neuzeitlichen Staat ist die Kirche also auch schon in dieser Periode, der Zeit der sich bildenden Nationalstaaten, weithin entgegengekommen. Diese Haltung hat sich nicht geändert. Im Gegenteil, in der zweiten großen Konkordatsära, im 18. Jahrhundert, in der sich die Kirche dem aufgeklärten, absolutistischen Staat gegenübersieht, gehen die Zugeständnisse — die sich im übrigen auf die gleichen Dinge beziehen wie im 15. und im 16. Jahrhundert — noch weiter. Gerade in dieser Zeit sind Thron und Altar eng verbunden. Hingewiesen sei hier nur auf das Konkordat Benedikts XIV. mit Ferdinand VI. von Spanien (1753) — wohl der Höhepunkt der Konkordate dieser Periode —, das der Krone den Universalpatronat über alle Kanonikate und Benefizien gibt; der Patronat auf die Bischofssitze wird als längst zu Recht bestehend ausdrücklich bestätigt. Der päpstlichen Besetzung

bleiben nur wenige Kirchenstellen vorbehalten. Es ist in Kraft geblieben bis zum Jahre 1833. Gewiß ist bei solchen weitgehenden Zugeständnissen nicht zu übersehen, daß sie der Krone, der Dynastie gelten, in deren Treue und Hingabe an die Kirche eine genügende Sicherheit gegeben scheint, daß das Wohl der Kirche gewahrt bleibt. Immer wieder ist von den Päpsten darauf hingewiesen worden, daß sie den Fürsten soviel überlassen in Anbetracht ihrer Verdienste um die Kirche. Dabei bleibt freilich bestehen, daß von seiten des Staates die Forderungen nach dem Einfluß in der Kirche aus grundsätzlichen Erwägungen heraus gestellt werden, eben aus ihrer neuzeitlichen Staatsauffassung heraus. Das Konkordat Benedikts XIV. mit Spanien hat schon bei seinem Abschluß viel Kritik ausgelöst. Der Papst wies demgegenüber darauf hin, daß er soviel gewährt habe, um den vollständigen Bruch mit Spanien zu vermeiden, das sonst wohl zu einer einseitigen staatlichen Regelung der strittigen Frage des Universalpatronats geschritten wäre. Tiefer blickende Kenner der wirklichen Lage haben damals schon anerkannt, daß diese Gefahr bestand, und daß der Papst recht tat, sie mit den in der Tat sehr weitgehenden Zugeständnissen zu überwinden.

Nach der Französischen Revolution sieht sich die Kirche dem liberalen Staat in der Form der konstitutionellen Monarchie oder Republik gegenüber. Der moderne Staatsgedanke hat sich voll entfaltet; der Staat als solcher ist laizistisch geworden. Gerade deshalb ist der liberale Staat des 19. Jahrhunderts — trotz seiner Betonung weltanschaulicher Toleranz und Indifferenz — gegenüber dem geistigen und übernatürlichen Einfluß der Kirche nicht indifferent. Daher auch jetzt wieder das Streben, diesen Einfluß der Kirche nicht selbständig sich auswirken zu lassen, sondern ihn mitzubestimmen. Die Kirche aber zeigt gerade in dieser Periode, daß für sie der Grundsatz gilt: Salus animarum suprema lex. Auf die möglichst reibungslose Entwicklung des kirchlichen Lebens unter den obwaltenden Umständen kommt es ihr an; dieses Ziel — also ein religiöses, ganz ihrer Natur und Aufgabe entsprechendes Ziel — bestimmt ihr Vorgehen. Um jenes Zieles willen schließt die Kirche auch jetzt wieder Konkordate ab, trotz aller Opfer, die diese für sie bedeuten.

So kommt die Kirche auch dem liberalen Staat weit entgegen. Schon die Tatsache, daß sie — wie die Dinge lagen — ein Konkordat mit der Französischen Republik abschließt, ist sehr vielsagend. Gegen das Konkordat Pius' VII. mit Napoleon Bonaparte, dem Ersten Konsul der Französischen Republik, ist Ludwig XVIII., der sich selbst für den legitimen Herrscher Frankreichs hält. Aber auch eine große Anzahl französischer Bischöfe ist dagegen, nicht nur deshalb, weil sie auf ihre Bischofssitze verzichten sollen, sondern weil ihnen eine Einigung der Kirche mit der aus der Revolution hervorgegangenen Republik unmöglich scheint. Bei dieser Lage der Dinge ist tatsächlich für die Republik schon der Abschluß eines Konkordates an sich ein großer politischer Erfolg. Auch für die südamerikanischen Staaten sind die Verhandlungen mit der Kurie in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahr-

hunderts — die freilich erst um die Mitte des Jahrhunderts zu eigentlichen Konkordaten führen — weithin von dem Verlangen bestimmt, durch politische Erfolge die eigene Unabhängigkeit zu stärken. Die bloße Tatsache, daß der spanische König seine Patronatsrechte in den bis dahin zu seiner Krone gehörenden Kolonien nicht mehr ausüben kann, ist ein solcher Erfolg.

Inhaltlich enthalten die Konkordate auch dieser Periode, denen fast allen das Napoleonische zugrunde liegt, vor allem wieder Bestimmungen über die Besetzung der Kirchenstellen. Dort, wo die Konkordate nicht frühere Abmachungen als Vorgänger haben, gehen die Zugeständnisse nicht so weit wie vordem gegenüber den Dynastien; immerhin erhält der Staat fast überall so viel Einfluß, daß ihm unerwünschte Kandidaten nicht zu den Kirchenstellen, namentlich nicht zu den Bischofssitzen, gelangen. Überdies wird den neuernannten Bischöfen fast überall der staatliche Treueid auferlegt. Vielfach werden auch die Diözesangrenzen den staatlichen Wünschen angepaßt. Eine wichtige Rolle spielt in dieser Zeit — nach der Säkularisation — auch die Kondonation für die der Kirche genommenen Güter; die finanziellen Lasten, die der Staat dafür auf sich nimmt, sind verhältnismäßig gering. Die kirchliche Gerichtsbarkeit unterliegt weiteren Einschränkungen. Für die Ausbildung des Klerus werden staatliche Wünsche berücksichtigt.

Eine eigentliche Konkordatsära ist auch die Zeit zwischen den beiden Weltkriegen gewesen. Der Einladung Benedikts XV. im Konsistorium vom 21. November 1921, den neuen Verhältnissen entsprechende neue Vereinbarungen mit dem Hl. Stuhl zu treffen, haben viele Staaten entsprochen. Vielfach handelt es sich um die neu entstandenen Nationalstaaten, was schon dadurch zum Ausdruck kommt, daß die Bedingung der Staatsangehörigkeit zu dem betreffenden Lande für die Bischöfe, Kanoniker, Pfarrer, Ordensobere fast überall stark unterstrichen ist; im übrigen ist der staatliche Einfluß auf die Besetzung der Kirchenstellen auf die Geltendmachung von politischen Bedenken gegen die Kandidaten beschränkt, die dann nach ihrer Ernennung gewöhnlich den staatlichen Treueid zu leisten haben. Auch für die Studienanstalten der Theologen — sowohl was die Ernennung der Professoren, als auch was Lehrplan und Unterricht (Landessprache, Geschichte des Landes u. ä.) angeht — interessiert sich der Staat sehr. In die gleiche Richtung weisen die Bestimmungen über die Diözesangrenzen; ebensowenig wie der Staat es gerne sieht, daß seine Gebietsteile von ausländischen Bischöfen abhängen, wünscht er, daß seinen Bischöfen ausländische Gebietsteile unterstellt sind. Nicht zu vergessen sind hier schließlich auch noch die Gebete für Volk und Regierung.

Verglichen mit den früheren Konkordaten handeln diese nun auch von vielen anderen Dingen, die vormals nicht berührt wurden. Der Staat hat seinen Wirkbereich sehr weit ausgedehnt; überall ist die Tendenz zum totalen Staat wirksam. Die kirchliche Gerichtsbarkeit tritt noch weiter zurück; die Kirchengüter sind steuerpflichtig; kirchliche Institute sind in ihrer Rechtsfähigkeit den allgemeinen Gesetzen unterworfen; der Klerus wird wenig-

stens im Kriege zum Militär-Sanitätsdienst herangezogen; die Zivilehe geht der kirchlichen Eheschließung voraus; dem Klerus wird politische Betätigung untersagt usw. Vor allem aber geht es dem Staate nun um den Einfluß in der Schule. Von den Seminarien ist schon die Rede gewesen. Im übrigen will der Staat die Staatsschule. Kirchliche Privatschulen sind den staatlichen Gesetzen und der staatlichen Schulaufsicht unterworfen.

So hat es sich bis in unsere Zeit gezeigt, daß die Kirche dem Staat weit entgegenkommt. Gewiß entspricht die Stellung, die ihr auf Grund des Konkordates zukommt, gewöhnlich nicht den Forderungen, die sie auf Grund ihrer göttlichen Stiftung und Sendung stellen könnte. Aber die moderne Gesellschaft ist als Ganzes nicht mehr christlich. Auch in den „katholischen Ländern" sind große Massen nicht mehr innerlich bei der Kirche, und so gibt es kaum noch ein Land, dessen öffentliches Leben ganz von katholischen Grundsätzen bestimmt ist. Damit ist gegeben, daß die Kirche ihre rechtliche Vorrangstellung zurücktreten läßt und auf der Grundlage rechtlicher Gleichheit mit dem Staate gemeinsame Interessen ordnet. Wohl ist der Preis, den die Kirche zahlt, oft recht hoch. Aber, solange nicht unaufgebbare Grundsätze in Frage stehen, hält sie geordnete rechtliche Beziehungen zum Staate für so wichtig, daß diese selbst große Opfer rechtfertigen. Doch auch dem Staate erscheint ein rechtlich begründeter Einfluß auf das kirchliche Leben so wichtig, daß er ihn einem beziehungslosen Nebeneinander vorzieht.

III.

Immerhin ist das nicht mehr überall der Fall. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß in der Linie der neuzeitlichen Staatsauffassung, im Grundsatz des Laizismus, auch die Trennung von Kirche und Staat liegt. In einer Reihe von Ländern ist sie durchgeführt. Die Kirche kann ihr Eigenleben führen, hat aber keine öffentlich-rechtliche Stellung im Staate. Ihre rechtliche Stellung im Staate ist die der übrigen Vereine, wenn nicht besondere Normen für Religionsgesellschaften bestehen, die aber auch über den Rahmen des Privatrechtes nicht hinausgehen.

Als klassisches Land der Trennung von Kirche und Staat gelten die Vereinigten Staaten von Nordamerika. Tatsächlich erfreut sich dort die Kirche großer Freiheit; ohne staatlichen Einfluß kann sie ihre Angelegenheiten ordnen. Gesetzgebung, Rechtsprechung, Verwaltung des Staates, überhaupt das öffentliche Leben, sind vom Geiste der Hochachtung und Wertschätzung der Religion und des Christentums im allgemeinen bestimmt. Gerade in Amerika aber wird die Trennung, und zwar diese Art der Trennung, durch die geschichtliche Entwicklung verständlich. Die geschichtlichen Voraussetzungen sind hier andere als in den „Konkordatsländern". Die ersten Kolonisten suchten in der Neuen Welt eine Zufluchtsstätte vor dem staatlichen Religionszwang, wie er in England und Holland damals herrschte. Das hat zwar nicht verhindert, daß in den ersten nordamerikanischen Staaten das Bekenntnis der Gründer zur Staatsreligion wird, daß es also wieder eine Staatskirche

gibt, deren Berechtigung die Auswanderer in der Heimat bestritten hatten. Aber dieser Zustand läßt sich eben doch nicht lange aufrecht erhalten. Die neuen Staaten sind während der Zeit ihrer Entwicklung auf Zuzug aus der Alten Welt angewiesen. Die Einwanderung großer Massen, die das Bekenntnis der Staatskirche nicht teilen, zwingt zu einer Stellungnahme, die allen Bekenntnissen gerecht zu werden versucht. Vor allem die Gründung der Union ist auf der Grundlage eines Staatskirchentums unmöglich. Deshalb läßt der Staat den Kirchen ihre Freiheit; er verweigert ihnen freilich auch jede öffentlich-rechtliche Stellung, Bevorzugung und Hilfe. Es hat also in Nordamerika die Verbindung zwischen Staat und Kirche eine verhältnismäßig nur so kurze Zeit bestanden, daß sie für die staatliche Entwicklung ohne große Bedeutung gewesen ist; zumal die heutige Union hält sich von Anfang an von aller Verbindung mit einer Kirche frei.

Der katholischen Kirche in Amerika aber gibt die Einführung der Trennung von Kirche und Staat die Freiheit. Das Staatskirchentum, soweit es vorher in den einzelnen Staaten bestanden hat, bedeutet fast überall ein Verbot der katholischen Religion oder doch Benachteiligung und Zurücksetzung der Katholiken. Die Trennung von Kirche und Staat gibt so der Kirche Gelegenheit, ungestört sich zu entfalten; die Katholiken erleiden um ihres Bekenntnisses willen keine Nachteile mehr. Daher kommt es, daß die Kirche sich so rasch der neuen Lage anpaßt und sich unter den gegebenen Umständen mit der Trennung abfindet. Daß staatlicherseits wenig Verlangen nach konkordatären Abmachungen besteht, erklärt sich also vor allem aus der geschichtlichen Entwicklung: der amerikanische Staat hat zu keiner Zeit rechtliche Beziehungen zur katholischen Kirche unterhalten.

Auch in den andern Trennungsländern liegen die Verhältnisse ähnlich. Hingewiesen sei nur noch auf Irland. Auch hier bedeutet die Trennung von Kirche und Staat für die Kirche Freiheit nach jahrhundertelanger Unterdrückung. Sonst zeigt es sich tatsächlich immer wieder, daß dort, wo das Volk oder ein Großteil des Volkes katholisch ist, auf beiden Seiten das Verlangen nach Einigung und Zusammenwirken besteht. Wenn demgegenüber auf Belgien und Brasilien hingewiesen wird, in denen nach der Verfassung Trennung von Kirche und Staat besteht, so bestätigen diese Länder nur unsere Behauptung. Beide Länder lassen der Kirche volle Freiheit, unterhalten aber im übrigen Beziehungen zur Kirche und zum Hl. Stuhl; Belgien kennt zudem finanzielle Leistungen des Staates für die Kirche und ihre Schulen. In Belgien hat also die Kirche ihre öffentlich-rechtliche Stellung bewahrt, so daß man zweifeln kann, ob die Trennung von Kirche und Staat hier mehr bedeuten soll als Gewissensfreiheit und Freiheit der Kirchen in der Ordnung ihrer eigenen Angelegenheiten. Ähnlich ist die Lage in einigen anderen Staaten Südamerikas.

Im übrigen ist in katholischen Ländern die Trennung nur zu oft als Kampfmittel gegen die Kirche, gegen ihren Einfluß im öffentlichen Leben gedacht. Ein Beispiel dafür ist Mexiko, an dem aber zugleich offenbar wird,

daß eine solche Trennung von Kirche und Staat nicht im Interesse des Staates liegen kann, da sie den Zwiespalt zwischen Volk und Regierung verewigt. Es kommt nicht zum inneren Frieden, zur wirklichen Ruhe im staatlichen Leben. So sehr deshalb auch Eingriffe dieser Art in das kirchliche Leben als Ausfluß staatlicher Hoheitsrechte proklamiert werden, so wenig kann diese Art der Trennung auch nur als modus vivendi gelten.

IV.

Auch in Deutschland hat sich in der Vergangenheit immer wieder die Notwendigkeit des Zusammengehens von Staat und Kirche gezeigt, wenigstens in den Ländern mit stark katholischem Bevölkerungsanteil. Dieser geschichtlichen Tatsache hat die Weimarer Verfassung Rechnung getragen. Wenn es dort heißt: „Es besteht keine Staatskirche" (Art. 137 Abs. 1), so ist damit zwar der Grundsatz der Trennung von Kirche und Staat aufgestellt[4]. Folgerichtig „ordnet und verwaltet jede Religionsgemeinschaft ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes. Sie verleiht ihre Ämter ohne Mitwirkung des Staates oder der bürgerlichen Gemeinde" (Art. 137 Abs. 3). Trotzdem will die Verfassung keine volle Trennung von Kirche und Staat. Obwohl diese grundsätzlich ausgesprochen ist, so soll damit doch nur das Aufhören des landesherrlichen, staatlichen Kirchenregiments bezeichnet werden, also jener besonderen, engen Verbindung mit dem Staate, wie sie der protestantischen Kirche eigen war[5]. Dementsprechend heißt es ausdrücklich: „Die Religionsgemeinschaften bleiben Körperschaften des öffentlichen Rechtes, soweit sie solche bisher waren" (Art. 137 Abs. 5); sie werden also nicht — im Sinne völliger Trennung — auf die Rechtsstellung privater Vereine herabgedrückt. Hier ist vor allem an die christlichen Kirchen gedacht, die katholische Kirche und die evangelischen Landeskirchen[6]; wenn der Staat auch, weil er an sich religiös neutral und indifferent ist, „anderen Religionsgesellschaften auf ihren Antrag gleiche Rechte zu gewähren" bereit ist (Art. 137 Abs. 5).

Bei dieser öffentlich-rechtlichen Stellung der Kirche ist es ganz natürlich, daß Kirche und Staat bald wieder das Verlangen zeigen, das Zusammenwirken enger zu gestalten und vertraglich festzulegen. Es drängen dazu nicht nur die sogenannten gemischten Fragen, Dinge, die ihrer Doppelnatur entsprechend unmittelbar in den Machtbereich der Kirche und des Staates fallen, wie die Schulfrage, sondern auch jene an sich rein kirchlichen Angelegenheiten, an denen der Staat wegen ihrer Auswirkungen im öffentlichen Leben ein Interesse hat, vor allem die Besetzung der Kirchenämter. Der Kirche aber muß eine konkrete, ins Einzelne gehende Abgrenzung der gegenseitigen Rechte und Pflichten sehr erwünscht sein, da die Verfassung nur die allgemeinen Grundsätze aufstellt, die Ausführung aber ausdrücklich der

[4] G. Anschütz, Die Verfassung des Deutschen Reiches vom 11. Aug. 1919 [2], Berlin 1921, 219.
[5] Ebd. 219/220. [6] Ebd. 223.

Landesgesetzgebung überlassen bleibt. „Soweit die Durchführung dieser Bestimmungen eine weitere Regelung erfordert, liegt diese der Landesgesetzgebung ob", heißt es dort (Art. 137 Abs. 8). Das Konkordat gibt hier der Kirche Rechtssicherheit, die um so mehr erwünscht ist, als — wenigstens damals noch — weiten Kreisen unseres Volkes die Freiheit der katholischen Kirche wenig zusagt; der Kulturkampfgeist hat sich stellenweise recht stark geregt[7]. Auch der Staat ist deshalb am religiösen Frieden des Volkes unmittelbar interessiert[8].

Das sind die Erwägungen, die zu den sogenannten Länderkonkordaten führen. Es handelt sich um das Bayrische Konkordat vom 29. März 1924 (ratifiziert am 24. Januar 1925), das Preußische Konkordat vom 14. Juni 1929 (ratifiziert am 13. August 1929) und das Badische Konkordat vom 30. Oktober 1932 (ratifiziert am 11. März 1933). Im allgemeinen wird man sagen können, daß in diesen Konkordaten die Rechtsstellung der Kirche so umschrieben ist, wie es die grundsätzliche Regelung der Reichsverfassung verlangt; im übrigen schließen sie sich an die konkordatären Abmachungen für die betreffenden Länder des 19. Jahrhunderts an. So wird die Freiheit des Bekenntnisses und der Ausübung der katholischen Religion garantiert. Die finanziellen Leistungen des Staates an die Kirche werden von neuem festgelegt. Die Art und Weise der Berufung der Professoren an den Theologischen Fakultäten und Seminaren wird geregelt. Die Kirchenämter können nur jene Kandidaten erlangen, die einigen vom Staate gestellten Bedingungen genügen; vor allem werden die Namen der neuen Bischöfe vor der Veröffentlichung dem Staate mitgeteilt, damit er etwa bestehende Bedenken allgemein-politischer Art geltend machen kann. Dazu kommen noch bei jedem der drei Konkordate je einige eigene Bestimmungen. Im Badischen Konkordat wird der katholische Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach in den Schulen bestätigt, im Bayrischen Konkordat überdies die katholische Volksschule. Im Preußischen Konkordat finden sich derartige Bestimmungen nicht. Der päpstliche Bevollmächtigte, der damalige Nuntius in Berlin, Eugenio Pacelli, hat aber in einer Note vom 5. August 1929 ausdrücklich erklärt, daß der Heilige Stuhl an seiner grundsätzlichen Forderung, auch die Schulfrage im Konkordat zu regeln, festhalte. Der preußische Ministerpräsident Otto Braun gibt in seiner Antwort auf diese Note vom 6. August 1929 die Gründe an, die ein Zurückstellen der Schulfrage bedingt haben, stellt aber dann ausdrücklich fest: „Die Ausschaltung der Regelung der Schulfrage aus dem nunmehr zum Abschluß gekommenen Vertrag wird indes die verfassungsmäßigen Rechte der preußischen Katholiken auf diesem bedeutsamen Gebiete, insbesondere hinsichtlich der konfessionellen Schule und des Religionsunterrichtes, in keiner Weise sachlich beeinträchtigen, da die

[7] Siehe dazu R. Leiber S. J., Zur Konkordatsfrage, in dieser Zeitschrift Bd. 113 (1927) 401 ff.

[8] Vgl. dazu den Notenwechsel zwischen dem preußischen Ministerpräsidenten und dem Apostolischen Nuntius in Berlin, in: A. M. Koeniger, Die neuen deutschen Konkordate und Kirchenverträge mit der preußischen Zirkumskriptionsbulle, Bonn und Köln 1932, 32 f.

Preußische Staatsregierung es als eine selbstverständliche Pflicht erachtet, die in der Reichsverfassung anerkannten religiösen Rechte zu wahren und zur vorgesehenen Auswirkung zu bringen."[9]

Am Abschluß des Reichskonkordates vom 20. Juli 1933 (ratifiziert am 10. September 1933) hat die Reichsregierung vor allem als einem außenpolitischen Erfolg Interesse gehabt, wie dies ja auch später ausdrücklich zugegeben wurde. Damit war das Schicksal dieses Konkordates von Anfang an weitgehend bestimmt, ganz abgesehen davon, daß die Klausel „innerhalb der Grenzen des für alle geltenden Gesetzes", die sich in Art. 1 findet und auch nachher öfters wiederkehrt, hier von vornherein als Aushöhlung der Konkordatsbestimmungen gedacht war, die damit praktisch jederzeit außer Kraft gesetzt werden konnten. Trotzdem ist nicht zu übersehen, daß für ein Reichskonkordat auch objektive Gründe gesprochen haben; Gründe zugunsten der Kirche, wie auch zugunsten des Staates — sonst hätte es eben doch nicht zu seinem Abschluß kommen können. Die Frage eines Reichskonkordates ist schon vor dem Abschluß der Länderkonkordate besprochen worden[10], ohne jedoch damals zur Ausführung zu kommen. Auch nach dem Abschluß der drei Länderkonkordate blieb die Frage eines Reichskonkordates, einmal, weil Konkordate mit den übrigen Ländern des Reiches fehlten, und vor allem, weil die Länderkonkordate viele Fragen zurückgestellt hatten, wie z. B. die eben erwähnte Schulfrage in den Verhandlungen für das Preußische Konkordat, weil „staatlicherseits damals der formal-juristische Grund geltend gemacht wurde, daß diese Materie unter die Zuständigkeit des Reiches falle."[11]

Inhaltlich beließ das Reichskonkordat den drei Länderkonkordaten zunächst die Gültigkeit, ihre Bestimmungen wurden vielfach nun auf das ganze Reich ausgedehnt. Doch enthielt es auch weitergehende Bestimmungen zugunsten beider Seiten. In dieser Beziehung war für die Kirche vor allem die Bestätigung des katholischen Religionsunterrichtes als ordentliches Lehrfach in allen Schulen und der katholischen Volksschule, sowie die Zusicherung des freien Verkehrs mit dem Heiligen Stuhl von großer Bedeutung. Für den Staat aber waren wertvolle Zugeständnisse der staatliche Treueid der Bischöfe vor dem Antritt ihres Amtes, die öffentlichen Gebete für Reich und Volk, das Verbot der parteipolitischen Betätigung des Klerus, die Zivil-Ehe vor der kirchlichen Eheschließung, außerdem die Bestimmungen, die die Bedingungen für die Kirchenämter festlegten, und namentlich das Recht, gegen Kandidaten für das Bischofsamt Bedenken allgemeinpolitischer Art geltend machen zu können.

V.

Diese Ausführungen dürften klargestellt haben, daß die oben entwickelte Auffassung vom Wert der Konkordate auch für die deutschen Verhältnisse zutrifft. Auch Deutschland gehört zu den Ländern, deren geschichtliche Ent-

[9] Ebd. 36. [10] Ebd. 33. [11] Ebd. 33/34.

wicklung und heutige sozial-religiöse Struktur ein Zusammenwirken von Staat und Kirche erfordern. Wie immer deshalb auch die politische Neugestaltung Deutschlands vor sich gehen mag, es wird im staatlichen und im kirchlichen Interesse liegen, das geschichtlich gewordene Zusammengehen der beiden Gewalten beizubehalten. Die Notwendigkeit solchen Zusammengehens wird um so stärker empfunden werden, je lebendiger das kirchliche Leben in Deutschland ist, je bewußter die Katholiken katholische Grundsätze auch im öffentlichen Leben zur Anwendung bringen. Die Bedeutung der Kirche hängt in jedem Land von den Katholiken ab.

Im übrigen sind wir der Meinung, das Ende des totalen Staatsgedankens lege eine Revision der staatlichen Forderungen an die Kirche nahe — bei aller Bereitschaft der Kirche, berechtigten Wünschen des Staates auch in Zukunft stattzugeben. Der moderne Staat hat von seinem Entstehen an immer mehr Einfluß auf das kirchliche Leben zu erlangen versucht, ja er hat die Kirche aus dem öffentlichen Leben geradezu verdrängen wollen. Diese ganze Entwicklung hat auch dem Staate nicht zum Segen gereicht. Jene Staatsauffassung, die im öffentlichen Leben ein Staatsmonopol sieht und so schon früh zum absoluten Staat führt — welch furchtbares Gericht muß sie in der großen Französischen Revolution mit ihren Auswirkungen in allen Ländern Europas über sich ergehen lassen! Der absolute Staat ist untergegangen; die Kirche hat den Sturm überdauert. Welches Gericht über den Laizismus im öffentlichen Leben des 19. und 20. Jahrhunderts hat unsere Generation in nur zu schmerzlicher eigener Erfahrung auf sich nehmen müssen! Im staatlichen Leben hat die moderne Staatsauffassung — und das mit immanenter Kraft — zum Totalismus und zur Diktatur geführt, zur Auflösung der Rechts- und Sittenordnung und damit zur Auflösung des Staates selbst, zur Vernichtung aller Kultur und aller persönlicher Freiheit. Im Verkehr der Staaten untereinander ist das gegenseitige Vertrauen aufs tiefste erschüttert; dazu haben die beiden Weltkriege Ruinen geschaffen, aus denen kaum je wieder Leben erblühen kann.

Eine Staatsauffassung, die solche Ergebnisse zeitigt, führt sich damit selbst ad absurdum. Das staatliche Leben ist nicht Selbstzweck. Es muß dem Menschen dienen; es soll die natürlichen Bedingungen schaffen, die allen Staatsgliedern ein menschenwürdiges Leben zu führen erlauben[12]. Auf dieses Ziel muß der Staat sich beschränken. Wenn ein neues geistiges, kulturelles Leben entstehen und wachsen soll, dann müssen die nichtstaatlichen sozialen Kräfte sich ihrer Natur entsprechend entfalten können. Das eigent-

[12] Vgl. die Radioansprache Pius' XII. von der Weihnachtsvigil 1942 (Acta Apost. Sedis 1943, 13): „Die ganze politische und wirtschaftliche Tätigkeit des Staates dient der dauerhaften Verwirklichung des Gemeinwohls, d. h. der Bereitstellung jener äußeren Voraussetzungen, die für die Gemeinschaft der Staatsbürger notwendig sind zur Entfaltung ihrer Anlagen und Aufgaben, ihres materiellen, geistigen und religiösen Lebens, insofern dazu einerseits die Kräfte und Fähigkeiten der Familie und der andern Körperschaften, denen ein natürliches Vorrecht zukommt, nicht genügen und anderseits der Heilswille Gottes nicht in der Kirche eine andere umfassende Gemeinschaft zum Dienste der menschlichen Persönlichkeit und zur Verwirklichung ihrer religiösen Ziele bestimmt hat."

liche staatliche Leben kann damit nur gewinnen. Die Staatsgewalt „steht dadurch nur um so freier, stärker und schlagfertiger da für diejenigen Aufgaben, die in ihre ausschließliche Zuständigkeit fallen, weil sie allein ihnen gewachsen ist.“ [13]

Damit ist dann auch die Voraussetzung gegeben, daß das Verhältnis von Kirche und Staat den Kompromißcharakter verliert und sich der objektiven, allen Zeiten vorgegebenen Ordnung wieder nähert. Ein erster Schritt dazu wäre es, der Kirche die Möglichkeit zu geben, die ihr eigenen Aufgaben ungestört zu erfüllen.

Die Überzeugung, daß der geistige Wiederaufbau unseres Volkes nur möglich ist auf christlicher Grundlage, lebt heute auch in solchen Kreisen, die die Werte des Christentums früher nicht entsprechend gewürdigt haben. Auch in dem Verhältnis der christlichen Konfessionen zu einander haben die gemeinsamen Leiden und Schicksale manches Vorurteil und Mißverständnis beseitigt. Das alles läßt uns hoffen, daß die Wünsche der Katholiken Verständnis und Erfüllung finden werden, so daß es nicht nötig sein wird, an die Rechte zu appellieren, die eine in Deutschland so starke Weltanschauungsgruppe wie die katholische Kirche im demokratischen Staat schon als solche hat, vor allem aber um ihres positiven Beitrages zum Allgemeinwohl willen, den sie auch in den schwierigsten Zeiten nicht verweigert hat.

Die Frage: Konkordat oder vertragloses Nebeneinander von Kirche und Staat? dürfte also, was Deutschland anbelangt, auch jetzt wieder zugunsten des Konkordates entschieden werden müssen. Die Verhältnisse in Deutschland drängen zu einer solchen Lösung. Sie ist die Voraussetzung für den religiösen Frieden in unserm Volk, der heute mehr denn je im staatlichen Interesse liegt. Und so verlockend auch für die Kirche die Aussicht sein mag, in voller Freiheit das allgemeine Kirchenrecht zur Anwendung zu bringen — sie zieht eine konkordatäre Sicherstellung dieser Rechte vor. Und das, weil die moderne Gesellschaft, wie oben schon gesagt worden ist, als Ganzes nicht mehr christlich ist. Auch dort, wo die Trennung von Kirche und Staat nicht als Kampfmittel gegen die Kirche gedacht ist, führt sie doch oft zu Verhältnissen, die der Kirche nicht gerecht werden, selbst wenn wir einmal absehen von den Verpflichtungen des Staates gegenüber der Kirche, soweit sie auf alten Rechtstiteln beruhen, wie bei uns die finanziellen Leistungen als Entschädigung für die Säkularisation der Kirchengüter. Welche Last bedeutet es z. B. für die Katholiken Nordamerikas, daß sie alle ihre Schulen, von der Elementarschule bis zur Hochschule, ohne jede staatliche Hilfe selbst unterhalten müssen, obwohl sie zu den öffentlichen Ausgaben für die Schulen ebenso beitragen wie alle andern! Verlangt das Naturrecht nicht, daß ein großer Teil der Bevölkerung eines Staates die

[13] Pius XI. in der Enzyklika „Quadragesimo anno“, zitiert nach G. Gundlach S. J., Die sozialen Rundschreiben Leos XIII. und Pius' XI., Paderborn 1933, 113.

Schule bekommt, die seiner Gewissensüberzeugung entspricht, ohne dafür besondere finanzielle Lasten auf sich nehmen zu müssen?

Bleiben wir also in Deutschland bei der Umschreibung der gegenseitigen Rechte und Pflichten von Staat und Kirche durch das Konkordat. Das entspricht der Geschichte, den Verhältnissen in Deutschland, dem Interesse des Staates, den Wünschen der Katholiken. Und vor allem: Ein Konkordat, das aus dem Willen zu vertrauensvoller, sich gegenseitig fördernder Zusammenarbeit hervorgeht, begründet einen Frieden zwischen Kirche und Staat, dessen Grundlagen nicht Macht und Gewalt, sondern Recht und Gerechtigkeit sind. Opus iustitiae pax.

Vom einfachen Leben

Von ALOIS GRILLMEIER S. J.

Immer hat sich der Mensch als Krone und Herrn der Schöpfung gewußt, und in den ersten Worten der Bibel ist sein Recht verbrieft, sich die Erde untertan zu machen (Gen. 1, 28). Er hat seine Herrschaft errichtet und gefestigt. Dennoch sind die Dinge über den Menschen hergefallen und haben ihn zu ihrem Knecht gemacht, haben ihn verpflichtet zu hartem Frondienst. Der Herr der Schöpfung wird gejagt von dem Geld, das er geprägt; er dient der Maschine, die er gebaut; er wird zerrissen von den Bomben, die er erfunden hat. Leidend seufzt er unter der schweren Last, welche die Erde ihm auferlegt, die Erde, über die zu herrschen er geboren ist. Dennoch trägt er sie geduldig weiter und läßt sich mit immer neuen Ketten an seine Peiniger fesseln.

Wie in der Geschichte einer jeden Sklaverei gab es auch hier — in dieser alle umfassenden, grundlegenden Sklaverei — Versuche zur Revolution, gab es Helden, die es auf sich nahmen, das Schicksal der Gepeinigten zu wenden. In ihnen stand der Mensch auf gegen die Welt, gegen die beherrschenden Dinge; erhob sich der Geist gegen die äußere Materie und sogar gegen den eigenen Leib zu einem oft ungleichen Kampf. Das waren die Propheten des einfachen Lebens. Mache dich frei von den Kreaturen, werde bedürfnislos, werde einfach, und du wirst frei sein! So lautete ihre Botschaft. Sie wandelten selbst im einfachen Gewande, zogen zum Zeichen ihres Ernstes sogar in die Wüste hinaus und spotteten aller menschlichen Kultur, in mehr oder minder allgemeingültigen Formen. Die Prediger der Einfachheit sind dabei oft Kinder eines ganz verschiedenen Geistes: gnostische Verächter der Materie, vom religiösen Wahn Verführte oder echte Propheten. Je etwas anderes meint ein Diogenes im Faß, ein Johannes im Kamelhaargewand, der indische Yogi oder Franz von Assisi. Aber alle haben sie doch ein Gespür für die Bedrohung menschlicher Freiheit durch die Materie, ob sie nun um des Himmelreiches oder eines innerweltlichen Zieles willen davon frei werden wollen.

Auch andere hat es gegeben, die in einer plötzlichen Anwandlung des

Gemütes aus dem Luxus und der Übersättigung heraus sich nach dem Einfachen sehnten. Es waren meist Gefühle, die sich am Ende von Rauschnächten einstellten, da in müden Gehirnen das „Idyll" der Einfachheit auftauchte. So konnte sich auch Horaz aus dem römischen Stadtleben heraus nach dem Landleben sehnen, aber eben doch nur nach dem Idyll, nur „in votis"; es war ein Wunschtraum, kein Ernst. Alle diese Bukoliker und arkadischen Schwärmer übersättigter Kulturepochen blieben, was sie waren: Epicuri de grege porcus.

Vor allem am Ende zusammenbrechender Kulturen und überlebter Zeitalter werden Propheten des einfachen Lebens — echte und zweifelhafte — aus dem Schoße der Menschheit gezeugt, weil sie zu deren Selbsterhaltung notwendig sind. Es sind Dichter oder Priester oder Philosophen, die mit erhobener Stimme zur Freiheit rufen.

Ernst Wiechert ist in unseren Tagen zu solch einem Propheten des einfachen Lebens geworden. Überraschend und übergewaltig ist zu dieser alles Fanatismus entbehrenden Prophetenstimme hinzu der Sturm der Zeit hereingebrochen und hat in seinem Wirbel den Menschen alles Überflüssige und oft sogar das Notwendige vom Leibe gerissen. Sind wir nicht einfach geworden? Ja, und doch nein. Denn Einfachheit ist nicht bloß eine Sache der äußeren Gestalt und Lebensweise, sondern des inneren Geistes und der Haltung. Zu ihr ist noch ein weiter Weg. Wiechert hat einen Namen als Erzieher zur Einfachheit. Er prägt für viele unserer Generation Gestalt und Maßstab der Bescheidung.

Man kann von einer „Welt" Wiecherts reden. Er hat sein Reich und sein Land, in das er uns immer wieder führt, bald von dieser, bald von jener Seite. Auch wenn sich seine Gestalten verschieden kleiden, so erkennen wir sie doch rasch wieder: am Ton ihrer Stimme, an dem Kreis ihrer Gedanken, an der tiefen Melancholie ihrer Seele. Alle seine Helden sind im Grunde Propheten der Einfachheit, ob es der Hirte in der Hirtennovelle ist oder ein sterbender Bauer in russischer Weite. Ihr Banner trägt vor allem der Korvettenkapitän Thomas von Orla in dem Werk „Das einfache Leben" und als wirkungsvollste Gestalt Jons Ehrenreich in dem neuen Roman „Die Jerominkinder".

Gestalten der Einfachheit

Propheten prägen Worte, vollführen Zeichen, Dichter aber schaffen Gestalten. Merkwürdig ist, daß auch das Kleid der Einfachheit, daß auch ihre Gestalten noch einem gewissen Wechsel unterworfen sein können. Denn weil einfach, scheint ihr Wesen am meisten an der Unwandelbarkeit teilzuhaben. Aber unsere menschliche Einfachheit ist doch wandelbar. Das erlebt jeder, der heute, nach dem zweiten Weltkrieg, zu Wiecherts erstem Roman vom „einfachen Leben" greift. Obwohl erst 1939, aber für die Nachkriegszeit nach 1918 gezeichnet, scheint uns diese Prophetengestalt schon zu reich gekleidet, noch fast bürgerlich geborgen. Der aus dem Kriege

1914—18 heimkehrende Korvettenkapitän Thomas von Orla findet eine im Grunde ihm noch vertraute Welt vor, wenn sie ihm auch die Jahre entfremdet haben. Auch die Welt des Krieges und des Meeres, aus der er kommt, ist nicht so untergegangen, daß sie nicht eingebaut werden könnte in das neue Leben. Der Krieg ist noch nicht tot, der Kapitän kann in seinem Zimmer den „feuernden Kreuzer" an der Wand hängen lassen. Sein Sohn Joachim kann unvermittelt weiterspielen mit einem Kriegsschiff, das ihm gleichsam schon als Braut angetraut ist. Der „Offizier" und „Geschwaderchef" wird schon zum Motto eines Lebens, das den Krieg doch erst aus seiner kindlichen Phantasie kennt. Für uns ist beides radikaler untergegangen. Thomas von Orla will nicht so sehr brechen mit einer Welt, aus der er kommt, sondern mit einer, in die er bei seiner Heimkehr hineinfällt: die Welt des Luxus, den seine Gemahlin Gloria um sich herum entfaltet. Familie, Haus und die Großstadt werden ihm verleidet, und er geht auf die Suche nach einer andern Welt. Aber wie bürgerlich beruhigt mutet es uns heute an, daß dieser Kapitän durch unzerstörte Straßen gehen kann, in ungehinderten Fahrten dahin und dorthin gelangt, bis an die Grenzen des alten Reiches. Selbst die Utopia des einfachen Lebens, welche der seiner komplizierten Umgebung endgültig Entflohene auf der einsamen Insel eines der ostpreußischen Seen aufbaut, mutet uns, den im eigenen Lande Gefangenen, so königlich und frei an wie das Reich eines Märchens, wobei uns jetzt fast die Angst beschleicht, der König dieses Reiches möchte eines Tages dieses Lebens überdrüssig werden und in die alte Bürgerlichkeit wieder zurückfallen. Zum Glück harrt er aus — das Leben fügt sich ja seinem Willen — und bleibt treu. „Paradise lost!" Eine ganze Welt ist zusammengebrochen — die aus dem Buche Ernst Wiecherts, das doch für eine Nachkriegszeit geschrieben war. Uns Menschen der zweiten Nachkriegszeit leuchtet sie wie ein Wunschbild.

Wollte der Dichter das „einfache Leben" für uns Überlebende des zweiten Weltkrieges noch einmal schreiben, so müßte er Gestalt um Gestalt von der Bühne abtreten lassen. Gloria, die Repräsentantin des nicht einfachen Lebens, des Genusses, des Komplizierten und auch des Unharmonischen würde vielleicht selbst als Verarmte und Vertriebene über die Bretter gehen. Sie brauchte heute nicht mehr als gegensätzliche Folie des einfachen Lebens aufzutreten. Salons, vorfahrende Wagen, Schminke, Gelage, ein seine Rolle weiterspielender Admiral — tempi passati. Heute sitzen keine Generale Hindenburgscher Ära mehr, von militärischer Vergangenheit oder Zukunft träumend, auf Schlössern oder einsamen Gütern im deutschen Osten. Nur eine Gestalt, und auch diese bis ins tiefste verändert, könnte auch heute noch über die Bühne gehen, die Gestalt des „Suchenden". Dieser Suchende aber käme nicht aus dem Luxus und der Kompliziertheit, sondern aus dem allzu einfachen Leben, auf der Suche nach dem noch menschlich einfach Erträglichen. Nicht bloß Gestalten müßten verschwinden, sondern die ganze Umwelt, aus der sie kommen. Denn diese ist unterdessen so einfach geworden,

daß es keiner Flucht mehr ins Einfache, d. h. in das äußerlich Einfache bedarf, sondern weit mehr einer Rettung aus Vereinsamung, Verlassenheit und Verzweiflung. Die Flucht des Thomas von Orla, heute vollzogen, wäre eine Zuflucht, eine Flucht vor dem Ungesicherten in die gesicherte Einsamkeit einer Insel, ja ein feiges Ausweichen vor dem Elend und dem Mitleiden mit anderen. Was sich also der Dichter für die Zeit nach dem ersten Weltkrieg als Gewand für die Idee der Einfachheit ausdenken konnte, ist für Menschen der Katastrophe der Ausdruck eines gesicherten Lebens.

Das neue Werk des Dichters, „Die Jerominkinder", will wieder eine Botschaft an unsere Zeit sein, eine Prophetenstimme. Es ist ein Ruf zur Einfachheit und zur Gerechtigkeit als der Kraft, welche das allzu einfache Leben meistern soll. Nicht die Handlung, nicht tragische Verknüpfungen und erkämpfte Lösung sind in diesem Buche entscheidend, sondern die Gestalten und der Geist, der sie beseelt. Die einzige treibende Kraft in der Entwicklung des äußeren Geschehens, das ein ostpreußisches Dorf vor und während dem ersten Weltkriege umfaßt, ist das Schicksal. Eine düstere Schwermut begleitet darum die Erzählung vom Anfang bis zum Ende. Wälder, Seen und Menschen, die ganze Welt Wiecherts taucht wieder auf, aber diesmal noch um einen Schatten düsterer, noch um eine Frage gequälter, vom Schicksal noch um einen Schlag mehr gezüchtigt. Wir vernehmen gleichsam das Klopfen der Sorge am Fenster des armen Mannes wie in Beethovens großer Symphonie, aber das rauschende Lied der Freude aus seiner „Neunten" erklingt nicht. Kein erlösender Hauch zerreißt die schweren Wolken, um den Blick auf das Paradies freizugeben. Der Dichter stellt keines in Aussicht, weder auf Erden noch im Jenseits, und zaubert uns keines vor. Aus dem meisterhaft zum Miterleben geschilderten Leben des Dorfes hebt sich der Familienkreis der Jeromins ab, und wie in einer Künstlerwerkstatt sehen wir, wie das Schicksal an der Hauptgestalt der Erzählung meißelt und formt, bis sie zur Gestalt der Einfachheit geworden ist. Es ist das seelische, geistige Ringen eines jungen Menschen, Jons Ehrenreich Jeromin, um sein Lebensideal, „Gerechtigkeit auf den Acker zu bringen". Was am Ende geformt dasteht, ist ein selbständiger Mensch, von dem wir wissen, daß er sich bewähren wird, obwohl sein eigentlicher Weg mit dem Ende der Erzählung erst beginnt. Der Weg zur Einfachheit bedeutet eine Wende in diesem Leben, so entschlossen es von vornherein schon darauf gestellt ist. Er ringt sich nicht nur los von dem Wunsch eines Armen, auf die Stufe einer höheren Klasse emporzusteigen. Er kämpft nicht nur gegen Lockungen, wie sie einen unerfahrenen Studenten überfallen können. Seine Form gewinnt er, da er sich abgrenzt, auch gegen den Glauben seines Vaters, des tiefgründigen Köhlers, dem die Bibel zum Lebensbuch geworden ist, und gegen die noch etwas lichtere, silberhell schimmernde Gläubigkeit seines alten Mentors, des Lehrers Stilling. „Er fühlte, daß eine Tür hinter ihm zugefallen war, und daß die Tür ohne einen Drücker war. Niemals mehr gab es durch sie einen Weg zurück. Hinter ihr lag, was der Konsistorialrat die Vorsehung nannte. Andere

nannten es anders. Es gab tausend Namen für die gerechte Weltordnung.“ Jetzt hat Jons Ehrenreich Jeromin seine Welt abgesteckt und „die Grenzsteine zurückgesetzt“. Dem Acker, der kleinen Welt des Dorfes, ihr will er einmal als Arzt dienen. Sein Blick ist nur mehr auf diese Erde gerichtet, über der nur ein Schicksal als eisernes Gesetz schwebt. Wenn es in dieser Welt eine Sonne gibt, kann sie nur dieser einfache Mensch sein.

Diese Einfachheit zu erringen, im Kampf gegen entzweiende Kräfte der Welt der Sinne oder eines transzendenten Glaubens, das ist der eigentliche schmerzliche Weg des Helden. Neben ihm stehen andere Gestalten, vom Dichter, wie es scheint, mit gleicher Gültigkeit bejaht, Menschen, welche der Welt des Glaubens nicht entsagt haben und die sie brauchen zur Ergänzung ihres sonst so einfachen Lebens, vor allem der Vater und der alte Lehrer. Titanisch ringend aber und am Kampf zerbrechend ragt, wie eine vom Blitz getroffene Bergkapelle in einer Gewitternacht, der Pfarrer des Dorfes. Aus demselben Ringen wie er kämpft Jons sich zu einer ruhigen Meisterung des Lebens durch.

So arm das Leben aller ist, die in diesem Dorf zwischen See und Wald, vom hinundherwogenden Kriege vertrieben und enterbt, uns begegnen, so leuchtet doch an den Gestalten dieser pilgernden Familie und der ganzen sich durchs Erdenleben schlagenden Dorfgemeinschaft eines auf: daß Einfachheit nicht mit dem äußeren Lebensstandard gegeben ist, sondern im Geiste zu Hause ist. Darum kann sie auch von jenen verfehlt werden, die das Gewand der Armut zeitlebens getragen haben. Marthe, die kalte, einzig um sich kreisende Gattin des Köhlers und Mutter der Jerominkinder, sie hat dieses Leben nicht gemeistert, weil ihr die dienende Einfachheit des Geistes fehlt.

Der Kanon des einfachen Menschenbildes

Ob nun Thomas von Orla oder Jons Ehrenreich Jeromin, ob der Hirte aus der Hirtennovelle oder sonst ein Name aus den Werken des Dichters: aus den verschiedenen Gestalten der Einfachheit erwächst sozusagen ihr Kanon, die eine Gestalt des einfachen Lebens. Da steht immer ein Mensch vor uns, der ringt und kämpfend sich bewährt; ein Ernüchterter, den das Leben einfach gemacht hat, oder auch einer, der seine naturhafte Ursprünglichkeit nie verloren hat. Die einfachen Menschen des Dichters haben einen inneren Drang in sich, eins zu werden mit der Natur, alles zu lassen, was von ihr trennen könnte, und ganz aus ihren Kräften zu leben. Fast möchte man von einem Schema reden, durch das alle seine Helden hindurchgehen, aber dieses Wort zerstört den Schleier der Echtheit, der über all seine Gestalten gebreitet ist. Hat der Dichter einen Menschen vor sich, der noch nicht gestaltet ist — gleich dem Block eines Bildhauers —, so ruht er nicht, bis der Mensch seines Ideals herausgearbeitet ist. Steht aber vor ihm ein Kunstwerk, das durch Übermalung gelitten hat, so blättert der Künstler Schicht um Schicht des Unechten ab, bis es nach seiner Meinung ganz wahr und echt

wieder herausgearbeitet ist. Denn der Dichter empfindet den modernen Menschen als einen „doppelten Menschen", überlastet von allerlei Überwerk, materiell wie geistig. Darum muß der Einfache ausziehen aus Luxus und Flitter. Seine jungen Helden kämpfen gegen die Verführung zur Weichheit, Unlauterkeit und Zeitvergeudung. Das Leben soll nicht „dahingehen wie ein Geschwätz", wie Thomas von Orla als Leitmotiv seines Lebens gewählt hat. Sie gehen selbst durch Kasernen und militärischen Drill hindurch, ohne ihre Natürlichkeit und geistige Höhe zu verlieren.

Wenn der Dichter so an seinen Gestalten meißelt, erlebt man mit ihm immer das Gefühl einer Befreiung. Dann aber tut er plötzlich einen Hammerschlag, der eine so tiefe Schicht ablöst, daß die ganze Gestalt zuschanden zu gehen droht. Er schlägt etwas heraus, was in das Innerste des Menschen hineinreicht. Warum das? Weil er den Kern seines Gebildes umgeben glaubt von einem Panzer, der wie eine fremde Schicht das Kunstwerk noch umhüllt. Dieser Panzer ist ihm die transzendente Religion, der Vorsehungsglaube, der weltüberlegene Gott als Lösung aller Daseinsrätsel. Als solche Schicht betrachtet er alle äußere Übung der Religion, die katholische Heiligenverehrung, alles, was sich unter dem Begriff Äußerlichkeit sammeln läßt. Das alles muß von dem Einfachen abfallen wie ein falsches Gewand. Er darf nicht aus dieser Welt in eine andere, jenseitige fliehen, zu einem Gott als dem Tröster in allem Leid. So bleibt denn nach aller Künstlerarbeit als Kern der Echtheit ein Mensch übrig, der auf diese Erde und ihr dem ehernen Schicksal unterworfenes Geschehen beschränkt ist. Kein Licht aus einer anderen Welt fällt in die also vereinfachte Welt, die sich aus der Begegnung des Menschen mit Natur und Geschichte bildet. Nur dumpfe Wolken hängen über ihr, an denen der Zweifel an Gott als Wetterleuchten geistert. Der Mensch, der sich unten bewegt, ist der Mensch der Natur, ist der homo faber, der arbeitende, schaffende Mensch. Der Weg aber, den dieser gehen muß, mündet ein in die Erde und in das Dunkel des Nichts.

Ist das nicht wie eine nachklingende Stimme aus einem erst vor kurzem jählings abgebrochenen Chor?

Und wir Christen?

Der Christ und das einfache Leben

Einfachheit ist auch eine christliche Angelegenheit, und darum fühlen wir uns in vielem von dem Dichter angesprochen. Die Einfachheit des Christen ist aber ganz anders, ja gerade entgegengesetzt gerichtet. Die christliche Gestalt des Einfachen ist heller, ihre Welt umfassender und, wie wir glauben, harmonischer. Das Wesen christlicher Einfachheit ist eine aus dem Gottesglauben gewonnene innere Distanz von den Dingen, deren Frucht köstliche Freiheit ist.

Der Mensch steht in vielfältigen Beziehungen zu den Dingen der Welt. Leib und Seele haben ihre Wurzeln in die Umwelt eingesenkt, um daraus ihre Nahrung zu saugen und das Bild des Menschen aus der inneren Assimi-

lation der Werte zu entfalten. Die Ansprüche an die Umwelt kennen ein allen Menschen gemeinsames Maß und sind doch von Mensch zu Mensch verschieden, sowohl im leiblichen wie im geistigen Bereich. Ein jeder baut sich seine Welt, mehr oder minder reich, und diese Welt umfaßt alle Stufen von drückender Armut bis zu erdrückender Fülle. Im christlichen Weltbild ist die Schöpfung als harmonisches Ganzes gedacht, in dem ein jeder Mensch seinen Platz und das ihm erforderliche Maß an den Gütern dieser Welt haben soll. Dieser grundgelegte Ausgleich ist aber gestört durch solche, die ein Übermaß von Ansprüchen an die Umwelt gestellt haben, ein Maß, das ihnen selbst und den anderen zum Schaden werden muß. Die Harmonie der Natur in diesen Menschen und um sie herum ist aufgelöst. Hier ist die Stelle der Bescheidung, der Ort, wo die Frage nach dem einfachen Leben entspringt.

Es ist eine alte Erfahrung der Menschheit, daß die Übereinstimmung mit der Natur das echte und gesunde Leben garantiert. Der Ruf der Propheten der Einfachheit war immer und so auch bei Wiechert der Ruf: Zurück zur Natur. Um dieses Ideal zu verwirklichen, braucht sich der Mensch nur auf sein eigenes Wesen zu besinnen, auf seine Kräfte und Belange zu horchen und die Äußerungen seiner Gefühle zu belauschen. Aber die Natur und vor allem der vernünftige Mensch ist offen zu Gott, weist hin auf einen weiteren Zusammenhang. Nach der Natur leben heißt in christlicher Auffassung zu Gott hin leben, aufgeschlossen sein für seinen Ruf und sein Gebot und sein Glück. Die Welt liegt auf dem Weg zu Gott, und Gott und Welt sind zu einem Sinnganzen zusammengeschlossen, in dem Gott das Absolute, die Welt etwas Relatives und doch Eigenständiges ist. Darum kann der Mensch Distanz gewinnen zu den Dingen dieser Welt um Gottes willen. Ein anderes Gut, ein höherer, ja der absolute Wert taucht da vor dem Geiste des Menschen auf, der Wert, der alle anderen Werte schlägt. Der Mensch ist zum einfachen Leben geboren. Aus dem erleuchteten Blick auf Gott, das absolute Sein, kann der von vielen Werten und Gütern gelockte und gefesselte Geist die Hierarchie alles Seins in großen Zügen erkennen. Von daher weiß er sich und die Dinge einzuordnen und eine Auswahl aus allen Werten zu treffen, immer in Hinordnung auf das Letzte, den Herrn aller Dinge. Diese Ordnung ist schon auf den ersten Seiten der Bibel grundgelegt und in das Herz des Menschen geschrieben. Solange diese Ordnung der Natur beobachtet wird, muß das Leben harmonisch und einfach sein.

Der Christ weiß um eine geschichtliche Tat, die zum erstenmal das einfache Leben durchbrochen hat in einem widergöttlichen Griff nach der Welt. Seitdem ist das Einfache, die Harmonie, ein Ideal der Menschheit gewesen, das immer in unerreichbarer Ferne blieb. Und doch ist eine Gestalt aufgetreten, welche — auch nach Wiechert — das einfache Leben wieder verwirklicht hat: Christus. Von da ab hat die Bewahrung der Distanz von den Dingen einen neuen Antrieb erhalten in der Nachfolge Christi, des freiwillig Armen, der „nicht hatte, wohin er sein Haupt legen konnte“ (Mt. 8, 20).

Es kann aber auch sein, daß der Mensch nicht freiwillig Distanz gewinnt und zu ihr sich entschließt, vielleicht in dem Maße auch nicht sich entschließen muß in selbstgewollter Entscheidung, sondern daß das Schwert des Leidens zwischen ihn und die Dinge fährt. Alles kann da von ihm abgeschnitten werden, die eigene Gesundheit, die Lieben in der Familie, Hab und Gut — durch die Mächte des Schicksals grausam vereinfachtes Leben, das den Menschen zurückwirft auf das eigene leiderfüllte Dasein!

Reicht da der Blick auf den absoluten Wert noch aus, um den Verlust aller innerweltlichen Werte zu ertragen? Nach Wiechert ist schon die Frage falsch gestellt. Selbst Christus, das Ideal der Einfachheit, ist in des Dichters Augen hier der Versuchung zur Flucht erlegen. Als er am Kreuze sein Werk gescheitert sah, da flüchtete er sich an das Herz des fernen Gottes, der ihn doch seinem grausamen Schicksal überließ. „Wo das Leid begann, begann auch das Wort und seine Täuschung"; es begann gerade durch das Christentum jene unechte Schale um den Menschen sich zu legen, durch die er gegen das Leid gepanzert werden sollte. Aber wie fremder Gips fällt unter dem Hammer des Schicksals diese Schicht vom Leidenden ab, und er steht dann nackt und bloß nicht mehr vor einem „liebenden" Gott, sondern nur mehr vor dem „Gesetz". Gottes Antlitz aber ist verborgen, es muß sich verbergen, weil es durch den geduldeten Anblick des Leides geschändet würde. Entweder gibt es einen liebenden Gott und dann kein Leid, oder es gibt Leid und dann keinen liebenden Gott. Während der Christ auch im tiefsten Leid sein Haupt vor dem Vater im Himmel beugt, beugt der einfache Mensch Wiecherts in stummer, leidvoller Ergebenheit seine Schulter einzig unter die Last des Schicksals. Wohl soll auch ihm Liebe die Welt erwärmen, doch ihre Quelle kann nur das Herz des Menschen sein, nicht aber das Herz Gottes.

Das Christentum, wenn auch vielleicht nicht in seiner Masse, so doch in seinen besten Vertretern, wird nicht behaupten, eine Patentlösung für diese Frage aller Fragen, das Problem des Leidens, zu besitzen. Aber es wagt solche Spannungen zu ertragen, größere und schwerere vielleicht als die Gestalten beim Dichter des einfachen Lebens. Oder liegt nicht eine ungeheure Spannung, ja etwas Unerträgliches darin, einen Gott als Vater zu wissen, der seinen eigenen Sohn am Kreuze sterben lassen kann? Wie aber der christliche Glaube solche Spannungen zu ertragen vermag, die ihn davor behüten, Gott zu vermenschlichen, so erträgt er auch die Tatsachen, durch die Gott sein Eintreten in diese Welt bewiesen hat. Gleich Meilensteinen hat Gott die Zeichen seiner Taten gesetzt, und keiner, der guten Willens ist, wird sie verfehlen. Er steigt auf von der sichtbaren Welt zu Gott dem Schöpfer und steigt mit diesem Gott als dem Gott der Offenbarung wieder auf die Erde herab und weiß die Menschen von dem Gott der Erlösung heimgeführt zum Vater. Keine dieser Offenbarungen Gottes stammt aus dem Mythos, sondern eine jede hat ihr Fundament, von dem aus die menschliche Vernunft sich mit der göttlichen Gnade in das Dunkel des Glaubens hineinwagen darf, ohne fürchten zu müssen, getäuscht zu werden. Wenn

Einfachheit aus der Wahrhaftigkeit fließt, dann ist das Christentum gerade deshalb die Religion der Einfachheit, weil sie voller Ehrfurcht immer dasteht, lauschend auf Gott, wartend, ob er spreche oder handle. Jedes seiner Worte aber will die christliche Religion in ihrem Herzen bewahren, und keine der göttlichen Taten und keines der Worte wagt sie zu streichen, auch wenn sie dieselben aus der Kraft des natürlichen Verstandes nicht vereinen kann. Aus dieser Haltung heraus ist der Blick der Christen nach oben gerichtet, demütig harrend der letzten Offenbarung Gottes, der Schau von Angesicht zu Angesicht (1 Kor 13, 12).

So hat auch das Christentum seine Gestalt der Einfachheit und nicht bloß in der Idee, sondern als Idee verwirklicht in Christus. In seiner Schule und Nachfolge ist gerade der Geist der Einfalt, der Geist der Armut, der Geist echter Einfachheit immer als die Höhe christlicher Gesinnung gepriesen worden. Was der christlichen Gestalt im Gegensatz zu derjenigen Wiecherts ihre Festigkeit und Sicherheit gibt, ist ihre Ausgewogenheit, in der sie das Gesamt der Erscheinungen umfaßt. Da ist keine Verengung, sondern Weite; keine Verschlossenheit, sondern Offenheit; Weltzugewandtheit und doch eine Distanz, die dem Genuß der irdischen Dinge erst ihren Reiz und ihren Frieden verleiht. Um diese Weite zu kosten, sollte jeder Leser in die beiden oberen Kirchen von Assisi treten können, wo Giotto die „heilige Einfalt" des „Poverello di Dio" verherrlichte, jene Blüte christlichen Geistes, die nach Christus vielleicht am ursprünglichsten die wahre Einfachheit verkörpert hat.

Nun begegnen dem Dichter freilich andere Christen, denen Religion wirklich zum Panzer geworden ist: zum Schutz gegen leibliches Unheil oder ein Aushängeschild, das die eigentliche Gesinnung verbergen soll. Viele von ihnen mögen einen Kurzschluß vollziehen, wenn sie mit dem Leben und seinen Fragen nicht fertig werden und „Gott" als Lösung anrufen, aber nicht den wahren und eigentlichen Gott, sondern einen vermenschlichten, verkümmerten Gott. Auch andere mag es geben, die Gott entthront oder wenigstens in einen Winkel gestellt haben, um untergeordneten Wahrheiten den ersten Platz einzuräumen; die alle möglichen Praktiken üben, aber das eine Notwendige, die Liebe, darüber vergessen haben. Sie alle mag des Dichters Hammer treffen, um sie von dem Unechten im Sinne Christi zu reinigen. Christus aber ist uns Christen der letzte gültige Kanon menschlichvoller, gottaufgeschlossener Einfachheit.

Erziehung zur Einfachheit

Einfachheit ist nicht bloß ein negatives Ideal, nicht bloß Wegschlagen eines Rankenwerkes, sondern ein positives Ziel, Herausgestalten eines Neuen und doch Ursprünglichen. Der homo simplex lebt sich selbst wesentlicher, er bleibt nicht am Zufälligen, Vergänglichen haften. Ein jeder von uns ist der Versuchung unterworfen, sich an die Dinge zu verlieren und sich

zu veräußerlichen. Einfachheit muß darum das Selbsterziehungsideal eines jeden Menschen werden. Von der Materie muß er den Weg zum Geiste zurücklegen, zu völligem Selbstbesitz und dadurch zu immer größerer Verähnlichung mit Gott, der die Einfachheit selber ist, der absolute geeinte Besitz seines Wesens. Was die alten Asketen Abtötung genannt haben, mag weithin zusammenfallen mit dieser Vereinfachung. Auf welchem Gebiete auch immer diese Bescheidung geübt werden mag, sie wird den ganzen Menschen stärken und jegliche Haltlosigkeit überwinden helfen, weil der Kern des Menschen gestärkt wird. Ein ehrlicher Mensch wird von selbst auch rein sein, und der Reine auch wahrhaftig, und der Wahrhaftige auch aufgeschlossen für den Nächsten, weil Wahrhaftigkeit immer auch Ehrfurcht vor dem Menschen ist. Das alles um so mehr, wenn Einfachheit verstanden wird als letzte energische Sinngebung des Lebens auf Gott hin. Denn aus dieser Sinngebung erwächst die innere Harmonie, die, welche alle Wesensstufen des Menschen zu umfassen vermag.

Einfachheit als Erziehungsideal muß jenen Menschenschlag unter uns wieder schaffen, auf den man sich verlassen kann. Denn solche Menschen können etwas sehen und liegen lassen, ohne es an sich zu nehmen. Sie können an einem Kaufladen vorübergehen, ohne lüstern nach allen lockenden Dingen zu blicken. Eine in sich gesammelte Kraft wird auch der sexuellen Hemmungslosigkeit Herr werden, welche das Verderben der Völker zu werden droht. Beherrschtheit, Sammlung, Vornehmheit: das sind Tugenden, die im modernen Sittenkodex erst wieder erscheinen müssen.

Das deutsche Volk namentlich bedarf einer besonderen Erziehung zur Selbstbescheidung. Die Extreme und das Leben in Extremen scheint unser Charakterfehler zu sein. Noch ist der deutsche Mensch nicht erstanden, der in Ehren in allen Lagen bestehen wird, ich meine in einer solchen Breite, daß der Charakter des Volkes in seiner Gesamtheit davon geprägt wird. Wie in der Erziehung des Kunstverständnisses in den letzten Jahren viel geleistet wurde und mit einem Male in weiten Schichten das Gefühl dafür erwachte, von welchem Kitsch wir umgeben waren, so kann auch das Gefühl für echte Charakterwerte geweckt werden. Es muß dem Volke von seinen geistigen Meistern gesagt werden, daß es ein unerträglicher Gegensatz ist, unter Trümmern Karneval zu feiern. Dort fehlt das Gefühl für Echtheit und Einfachheit, wo auf dem Marktplatz zwischen Dom und zerstörten Häusern Karussell und Schaukel auffahren können. Wo waren auch die echten Gefühle der Jugend auf dem Lande, die an Sonntagnachmittagen immer mehr in Scharen hineinzog in zweifelhafte Filme kleiner Landkinos, um dann deren Schlager mithineinzunehmen in die freie Herrgottsnatur! Haben es auch jene Flüchtlinge schon gelernt, einfach zu sein — trotz all ihrer Not sei es gesagt —, die mit Unterstützungen und Liebesgaben, für Wochen bestimmt, sich ein paar gute Tage alten Stiles machten, um dann wieder vor dem Nichs zu stehen? Einfachheit ist eine umfassende Lebenshaltung, die durch lange Erziehungsarbeit unserem Volk als Ganzem wieder

lieb und teuer werden muß. Verschwendende Genußsucht und unfreies Strebertum, dieses deutsche Laster, schließt sie in gleicher Weise aus. Jener Mensch soll erstehen, der die heilige Tugend der „Maße" wieder schätzen und üben kann.

Soll aber die Einfachheit als Erziehungsmittel werbende Kraft entfalten, so muß sie in lebendigen Gestalten aufleuchten. Das hat der Dichter des „einfachen Lebens" und der „Jerominkinder" richtig gesehen. Wir wollen diese Gestalten christlich vertiefen und vervollständigen. Denn sie lassen wesentliche Züge vermissen und geben nur einen Teil jenes Urbildes einfachen Lebens wieder, das in Christus aufgestrahlt ist. In ihm schauen wir die Verbindung von Weltüberlegenheit und doch liebender Vertrautheit mit den Dingen, die jene köstliche Harmonie des christlichen Menschenbildes geschaffen hat, das immer wieder die Welt bezaubern konnte. Jene Herzensbildung ist daraus erwachsen, die in schöner Ausgewogenheit Ernst und Frohsinn, Verzicht und Genuß zu verbinden vermag. Die Gestalt des lebendigen, einfachen Christus, nicht nur die Einfachheit einer wenn auch noch so edlen Natur muß durch die Christen sprechen. Dann wird echte evangelische Einfachheit und Hingabe ihnen die Herzen gewinnen.

Ernst Jünger. Gestalt und Wandlung

Von HUBERT BECHER S. J.

Alle menschlichen Weisen der Betätigung und Arbeit formen nicht nur die Erde und die Dinge; sie beeinflussen und verändern auch das seelische Gefüge des Menschen. Das technische Zeitalter des 19. und 20. Jahrhunderts hat die Wahrheit dieses allgemeinen Satzes in einer fast erschreckenden Deutlichkeit vor Augen gestellt. Daß durch Maschine und Fabrik die an die früheren Wirtschaftsformen gebundenen und aus ihnen oder wenigstens mit ihnen entstandenen Lebensverhältnisse gestört und zerstört wurden, hat von Anfang an zu weitgehenden Erörterungen geführt. Es erregte vor allem die Gemüter, daß gerade auch die religiöse Welt des Menschen durch die Technik zerstört wurde. Prophetische Stimmen sagten den Untergang der christlichen Welt schon vor über hundert Jahren voraus. Der Niedergang des religiösen Lebens war ja unverkennbar, und so schien der Schluß gerechtfertigt, daß die technischen Formen unseres Zeitalters in sich und wesentlich unchristlich seien. Die Furcht vor der Technik ließ den Christen erst spät sich zur theoretischen Klarheit durchdringen, daß auch diese geschöpfliche Betätigungsweise wie alles Geschöpfliche in das katholische Leben eingebaut werden muß.

Aber damit ist nur das Äußerliche, das rein Materielle des Entwicklungsvorgangs der Menschheit gefaßt. Neben der sachlichen Arbeit und den sich aus ihr ergebenden Gesetzmäßigkeiten, die zwar in sich sachlich sind, aber auf den Menschen bildend, umbildend, sogar, wenn man will, verbil-

dend einwirken, entstehen gewisse seelische Antriebe. Es fällt jedem auf, wie z. B. die einzelnen Handwerke, des Uhrmachers, des Schneiders, des Schusters, wie die geistigen Berufe des Lehrers, des Arztes, des Juristen dem Menschen ein solches inneres Gepräge geben, daß auch sein äußeres Gehaben auf den ersten Blick ihn als einen in diesem oder jenem Beruf tätigen Menschen erkennbar macht. So gibt es auch eine innere Wahlverwandtschaft zwischen der technischen Welt, gewissen seelischen Auffassungsweisen und der sich bildenden Gedankenwelt.

Der christliche Betrachter erkennt überdies, daß mit der Umformung auch neue Vorbedingungen zum religiösen Leben entstehen. Er erfährt — leider zu spät —, daß dabei die dem Religiösen günstigen Möglichkeiten überholt und verdeckt werden von den Gefahren und Bedrohungen. So hat man denn von der Dämonie der Technik gesprochen, und es ist sicher, daß die Religio depopulata der Gegenwart tatsächlich und in innerem Zusammenhang mit dem Maschinenzeitalter entstanden ist. Der Irrtum, der technischen Betätigung in sich diese Entwicklung zuzuschreiben, ist darum begreiflich. Wird doch auch von den Feinden des christlichen Gedankens diese innere Verbindung behauptet. So sagt der Wirtschaftspolitiker Ernst Nonnenbruch in seinem Buch „Politik, Technik und Geist“[1], der Sinn der Gegenwart sei die Entthronung Gottes, an dessen Stelle Luzifer oder der arische Lichtbringer Prometheus als Herr der Menschheit wieder eingesetzt werde, damit der Mensch selber Gott werde in Kraft seines geistigen Schöpfertums, das in der Rasse, dem lebendigen Leben in uns auflodert.

Unter denen, die die technische Welt als eine geistige Welt gesehen und ihr Menschen- und Weltbild dargestellt haben, indem sie sowohl den Zustand der Gegenwart beschreiben wie aus den Grundantrieben und Grundhaltungen vorausschauend und vorhersagend die Zukunft malen, behauptet Ernst Jünger einen besonderen Rang. Die Schärfe seines Blicks, die Rücksichtslosigkeit seiner geistigen Kraft haben ihm einen hohen Ruf verschafft. Da er selbst im Lauf seines persönlichen Wachsens die Einseitigkeit des technischen Zeitalters erkannte und zu beseitigen sucht, ist es reizvoll, an seinem lebendigen und anschaulichen Beispiel das Wesen des technischen Weltbildes darzulegen und den Versuch seiner Überwindung zu betrachten. Jünger stand und steht nicht allein; er ist der Vertreter weiter Kreise, verkörpert ganze Richtungen. Das Urteil über ihn wird zu einem Gericht für sie alle. Man kann Ernst Jünger nicht in dem Sinn einen Dichter nennen, als ob er innere Erlebnisse in der Lyrik, geistige Geschichte und äußere Begegnungen und Funde in erzählender oder dramatischer Form gestaltete und sie so als ewiggültige, für sich stehende Werke der Wortkunst, als Gebilde des Schönen der Welt den Lesern und Hörern schenkte. Alle seine Schriften tragen persönlichen, bekenntnishaften Charakter. Sie sind Bekenntnisse v o n ihm selbst, vielleicht noch mehr f ü r ihn selbst, in

[1] Hoheneichenverlag München 1942. Vgl. S. 305, 321, 326.

denen er sich Rechenschaft von seinen eigenen Seelenstimmungen und den äußeren Eindrücken gibt, um ihre Wirkung auf sich festzustellen. Aber dadurch, daß er, in derselben Welt wie wir stehend, mit einer zweifellos ganz bedeutenden Schärfe und Klarheit seine Erlebnisse darstellt, wird er ein Dichter im Sinn des Verdichtens, Verkörperns von etwas, was auch in uns allen irgendwie lebt oder um uns gespürt wird oder wenigstens gespürt werden kann. Da diese Erlebnisse auch uns für die Zukunft formen, gehört Jünger zu den Bildnern und Wegweisern, ist er poeta vates, wie die Alten den Dichter nannten. Ihn unter den Schriftstellern der Gegenwart in einen bestimmten Rang einzuordnen, ihm eine bestimmte Note zuzuweisen, ihn hervorragend oder groß zu nennen, ihn einer bestimmten Schule oder Richtung zuzuschreiben, ist im Grund belanglos. Nur das sei gesagt, daß er wohl eine Verleiblichung von Gedanken Nietzsches darstellt, den er in gewisser Weise weiterführt. Wohl wie kein anderer sah Jünger bestimmte Entwicklungen unserer Gegenwart schon vor einem Jahrzehnt mit unheimlicher Schärfe; mit grimmiger Rücksichtslosigkeit verfocht er ihr Recht. Das Überraschendste seiner Gestalt ist dieses: er zeigt, wie die Fehlansätze Nietzsches das gegenteilige Unmaß hervorbringen und darum den Abfall von der Wahrheit wieder aufheben, ohne freilich etwas Neues zu schaffen.

Jünger ist in Heidelberg als Sohn eines Chemikers am 29. März 1895 geboren worden. Sein Vater ist ein protestantischer Hannoveraner, seine Mutter eine süddeutsche Fränkin. Wenn man will, kann man also der Mutter die Gestaltungsfreude und die Phantasie, die Schärfe der Beobachtungsgabe dem naturwissenschaftlichen Vater, die Nüchternheit, die zweifellos auch finstere, die Gewalt verehrende, zähe, ausdauernde und ruhige Härte dem norddeutschen Protestanten zuschreiben. Daß dieser letzte Zug vorherrschend wurde, ist wohl das Ergebnis des ersten Weltkrieges, an dem der Neunzehn- und Zwanzigjährige teilnahm und wo er einer der Schöpfer der Stoßtrupptaktik wurde, der nach dem Krieg dann die Abschnitte über Zug und Kompagnie in der Ausbildungsvorschrift für die Infanterie bearbeitete. Ohne den Krieg wäre Jüngers Leben wohl beschwingter gewesen. Als Unterprimaner nämlich brannte er nach Frankreich durch, um Fremdenlegionär zu werden und Afrika zu sehen. Er konnte wegen seiner Jugend bald durch die Bemühungen seines Vaters von den deutschen Behörden heimgeholt werden, bereitete sich dann aber vor, nach seiner Reifeprüfung eine deutsche Forschungsexpedition zum Kilimandscharo in Ostafrika zu begleiten.

Für seine ganze Einstellung ist es kennzeichnend, daß er es 1914 ablehnte, als Fahnenjunker in das Heer einzutreten. Er zog als gewöhnlicher Schütze in den Krieg und meldete sich erst nach seiner ersten Verwundung zu einem Offizierskurs nach Döberitz.

Nach dem Krieg blieb Jünger zuerst in der Reichswehr, politisierte wie die übrigen, zerzankte sich aber mit seinen Vorgesetzten, so daß er bald schon den Abschied nahm. Er studierte dann Zoologie in Leipzig und Neapel, mit besonderer Vorliebe die Kleinwelt der Insekten. Immer in Verbindung

mit den verabschiedeten Offizieren, wurde er in die Kreise der nationalisierenden Klein- und Großpolitiker gezogen, wo er durch Wort und Schrift wirkte. Schließlich trat das Schriftstellern in den Vordergrund. Sein Erfolg erlaubte ihm zahlreiche Reisen zur Beobachtung von Natur und Menschen im Ausland, besonders in südlichen Gegenden. Zu Hause lebte er auf dem Land, bebaute seinen Garten und schrieb, bis ihn der neue Krieg wieder als Hauptmann zur Armee brachte. Er saß am Westwall und zog nach Frankreich mit, kam aber nie in die eigentliche Schlacht, sondern war Ordnungs- und Besatzungsoffizier. Dieser Wandel des doch noch jungen Menschen vom Draufgänger zum Ortskommandanten ist nicht bloß Zufall; er entspricht auch der seelischen Wandlung und der Veränderung seines Weltbildes.

Das Werk Jüngers zerfällt in drei Gruppen, die fast genau den Stufen der seelischen Entwicklung entsprechen[2]. Zuerst schreibt er aus dem Erlebnis des Krieges seine Gesamterinnerungen, zwei Einzelschilderungen und die Rechtfertigung des Soldatengeistes. Es sind: das bekannte Buch „In Stahlgewittern" (1920), wohl die beste Darstellung des Schützengraben- und Bewegungskrieges in Frankreich von 1915 bis 1918; dazu „Das Wäldchen 125" (1925), die Beschreibung der hartnäckigen Kämpfe Tag und Nacht, etwa eine Woche hindurch, um einen kleinen, an sich unbedeutenden Frontabschnitt. Das Tatsächliche und die innere Haltung der Kämpfer zugleich wird hier wiedergegeben, wie es z. B. ein Zoologe mit einem gefangenen Käfer tut. „Feuer und Blut" (1926) schildert den ersten Zug der großen Offensive, den 21. März 1918. Das Buch „Der Kampf als inneres Erlebnis" (1922) will den Soldatengeist des Weltkrieges vor den Teilnehmern darlegen und ihn gegen die erniedrigenden Anwürfe der Revolution und des ausschweifenden Genießertums der Nachkriegszeit rechtfertigen. Es will den Soldaten und seine Art als wertvoll für Volk und Vaterland der Zukunft erweisen.

Damit bildet das Buch den Übergang zur zweiten Gruppe der Jüngerschen Werke, gebildet aus „Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt" (1932) und einigen Aufsätzen und Schriften, wie z. B. Die totale Mobilmachung, Über den Schmerz. In ihnen wird der Geist des Frontsoldaten und Stoßtrupplers

---

[2] Die Werke Jüngers werden unter folgenden Zahlen angeführt:
1. In Stahlgewittern, 1920;
2. Der Kampf als inneres Erlebnis, 1922;
3. Das Wäldchen 125. Eine Chronik aus den Grabenkämpfen 1918, 1925;
4. Feuer und Blut. Ein kleiner Ausschnitt aus einer großen Schlacht, 1926;
5. Das abenteuerliche Herz, 1929;
6. Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, 1932;
7. Blätter und Steine, 1934;
8. Afrikanische Spiele, 1936;
9. Das abenteuerliche Herz. Figuren und Capriccios, Zweite Fassung, 1938;
10. Auf den Marmorklippen, 1939;
11. Gärten und Straßen. Aus den Tagebüchern von 1939 und 1940, 1942;
12. Das Biographische und Einzelheiten der Sinngebung aus Wulf Dieter Müller, Ein Leben im Umbruch der Zeit, Berlin 1934.

der Westkämpfe 1915—1918 als der Geist des deutschen Menschen, ja des Menschen der neuen Zeit überhaupt bezeichnet. Der Krieg als geschichtliches Erlebnis tritt sogar mehr und mehr zurück, und es wird ein neuer Menschentyp entworfen, der die Welt in unsern Tagen beherrschen und gestalten soll. Die Kriegsereignisse haben hier nur mehr die Rolle des zufälligen Anlasses und höchstens des Beschleunigers der Geburt des neuen Menschen aus dem Chaos der Erde. Es ist der „Arbeiter".

Dieser Welt äußerer Macht- und Herrschaftsentfaltung schroff gegenüber tritt die dritte Gruppe Jüngerscher Schriften, die nun die geistige Innenschau offenbaren und den inneren Reichtum der Seele sammeln. Es sind Naturbeobachtungen, Wiedergabe von Träumen, Einfälle, Erwägungen über Sprachformen, Gelesenes, Gehörtes und Gesehenes und Tagebuchaufzeichnungen: „Das abenteuerliche Herz" (1929, 1938), „Blätter und Steine" (1934), „Gärten und Straßen" (1942). Oft kraus durcheinander und wie zufällig zusammengestellt, geben sie doch das einheitliche Bild der Schöpfung eines bestimmten Menschen. Auch „Die afrikanischen Spiele" (1936), die Nacherzählung des Abenteuers des Verfassers in der französischen Fremdenlegion, gehören hierher, da auch sie eigentlich nur die zeitlich aneinandergereihte Fülle buntscheckiger Eindrücke von Natur und Menschen darstellen. Diese Gruppe von Kleinbildern wird gekrönt durch das große symbolische Gemälde „Auf den Marmorklippen" (1939), das Jünger neuerdings am bekanntesten gemacht hat, da man es irrtümlich als eine Schlüsselerzählung auffaßte, in der Persönlichkeiten des gestrigen Deutschland, ihre Ansichten und Bestrebungen in ihrem zerstörerischen Kern enthüllt werden sollten.

Schon diese Aufzählung zeigt die Fortenwicklung Jüngers, bei der es auf den ersten Blick unverständlich erscheint, wie ein Prophet des Arbeiters nun zu einem neuen Theokrit, dem Hymniker des Landbaus werden konnte.

Es gilt nun, diese innere Welt Jüngers darzulegen.

„Als Sohn einer durchaus vom Stoff überzeugten Epoche bin ich in diesen Krieg gezogen, ein kalter frühreifer Großstädter, das Hirn durch die Beschäftigung mit Naturwissenschaften und moderner Literatur zu Stahlkristallen geschliffen. Ich habe mich sehr verändert durch den Krieg und glaube, daß es wohl der ganzen Generation so gegangen ist. Mein Weltbild besitzt durchaus nicht mehr jene Sicherheit, wie sollte das auch möglich sein bei der Unsicherheit, die uns seit Jahren umgibt. Ganz andere Kräfte sind es jetzt, von denen unser Handeln bewegt werden muß, sehr dumpfe und blutmäßige, aber man ahnt doch, daß es eine tiefe Vernunft ist, die im Blute steckt. Und man ahnt auch, daß alles, was uns umgibt, gar nicht so klar und zweckmäßig, sondern sehr geheimnisvoll ist, und diese Erkenntnis bedeutet schon den ersten Schritt in einer ganz neuen Richtung. Wir sind mit dem Boden wieder in Berührung gekommen; mögen wir wie jener mythische Riese unsere Kraft durch die Berührung wiederfinden" (2, 83). Dieses Bekenntnis Jüngers stammt aus der Zeit von 1922, in der er am tiefsten niedergeschlagen war und fast unsicher die Verpflichtung fühlte,

sich vor sich selbst rechtfertigen zu müssen. Der ruhige Leutnant, der das Buch „In Stahlgewittern" lebte und es dann auf Grund seiner Tagebuchvermerke schrieb, war gewiß mutiger und selbstsicherer. Der Wille zur nüchternen Wahrheit ließ ihm seine ersten Erlebnisse und sein Wachsen zum Kämpfer deutlich vor Augen erstehen. Genauigkeit und Schärfe der Beobachtung auch kleinster, nebensächlicher Naturerscheinungen, wie die Farbe der Eisenkieskristalle, die er beim Ausheben eines Schützengrabens anschlug, u. dgl. (1, 8 20; 2, 66), die Kälte seines Wesens ließen ihn unter der Vielfalt der Erlebnisse im Fortgang des Krieges klar das Wesentliche in der Veränderung der Kriegsführung (1, 72), erst recht aber das Notwendige und Entscheidende zur Meisterung der Einzellage erkennen. Vom Grauen, vom Grausigen und Entsetzlichen, von Wut und Haß wird er gepackt, doch er steht über den größten Erschütterungen des Menschen in der Schlacht (1, 29 60 99 153; 2, 9). Es ist der Unterschied zwischen Kämpfer und Landsknecht (2, 54 ff.), daß sich dieser keine Gedanken macht und nur ein Lachen für die Vergangenheit und einen Trunk für die Zukunft hat, jener aber bewußt die Wüstheit des Krieges vergeistigt und die äußere und innere Welt in Harmonie zu halten versucht (1, 153; 2, 57). Höchste Anstrengung in der Gefahr und eine gewisse glanzvolle Leichtigkeit und Freude im Abenteuer des Kampfes auf Tod und Leben müssen sich zusammenfinden. Dieser Kämpfer weiß sich zugleich als Teil einer überpersönlichen Macht, die ihn zeitweise fortreißt. Das Eigene ist dann wie ausgelöscht, wie ein Tier wird man fortgetrieben (2, 96), wie ein Maschinenteil ist man eingespannt in notwendiges Drehen und Schwingen. Aber das ist doch nur ein vorübergehender Zustand, da sich bald der Mensch als ein bewußtes, verantwortliches Wesen fühlt, das gerade durch die bewußte Leistung das Ganze mitgestalten hilft (1, 256 f.; 2, 61; 4, 22—26). Der Weltgeist greift zwar zu und formt den Einzelnen, aber dieser läßt sich auch ergreifen und formen und weiß, daß darin seine Einigung mit dem Ganzen zustandekommt. Dies ist das Erleben sowohl in der höchsten Anspannung des Sturmes als im leisen Atem der ruhigen Nacht, wenn die Posten wie Pflanzen zu träumen scheinen (4, 102 198). Jünger hat die geistige Kraft, im Schützengraben den Ariost zu lesen (1, 156), er beobachtet das stille Leben und Weben der Natur, behält Sinn für das Kleine und Liebliche der Heimat, das Gekräusel des Rauches über den Dächern, den Sonntagskuchen, den Sonnenstrahl durchs Fenster, die Bilder über dem Sofa usw. (12, 26 88). Aber dieses Einatmen hat als Ziel die Tat, und sie ist hart und wild, ist Kampf um die Macht. Das ist der Inbegriff des Lebens, in dem wir Treiber und Getriebene zugleich sind, indem wir in uns selbst spüren, daß wir einer tieferen Verbindung unterworfen sind und daß ein mächtiger, unpersönlicher Wille durch uns spricht (2, 42).

Aus der individuellen Sicherheit des frühreifen Großstädters ist eine andere, überpersönliche Sicherheit geworden. Diese wurde nicht durch die Niederlage, sondern durch das Treiben der Nachkriegszeit erschüttert, die

die Leistungen des Krieges als sinnlosen Wahnsinn brandmarkte und das Wohlleben, den der Ausbeutung folgenden Genuß und die behäbige Bequemlichkeit des beamtenmäßigen Alltags anstrebte. Indem sich im Nachdenken und im Gedankenaustausch mit den militaristischen und nationalistischen Kreisen der preußischen Überlieferung, des fritzischen Staatsgedankens das Weltbild Jüngers festigte, gewann es die Allgemeinheit und Unbegrenztheit und eine über das frühere Maß weit hinausgehende Unbedingtheit, wie sie im „Arbeiter" vorliegt.

Gekennzeichnet ist dieses Weltbild wesentlich durch den Persönlichkeitscharakter. Jünger will nicht eine geschlossene Folge von wahren Sätzen bilden. Ein System, ein eigentlicher Aufbau ist in seinem Buch weder im Inhalt noch in der Form vorhanden. Er umkreist immer und immer wieder seinen Gegenstand, den Menschen der Zukunft, den Arbeiter, der den ganzen Planeten, den wir Erde nennen, beherrscht, in dem er selbst, der Arbeiter, als die Gestalt vorhanden ist. So wirkt das Buch ermüdend. Verhältnismäßig schnell erkennt auch der Leser, daß die Menschheit, die Arbeiterschaft der in sich stehende Übermensch Nietzsches ist, der auch in jedem einzelnen Arbeiter wiederkehrt. Aber mag in dieser Beziehung Jünger auch gar nichts Neues sagen und darum vor Jahren von den meisten auch kaum ernst genommen worden sein, so sehen wir heute, daß er mit einer unheimlichen Sicherheit die Entwicklung der Anschauungen und Verhältnisse um uns vorausgesagt hat. Dieses unser Versagen und Übersehen ist darin begründet, daß wir selbst zu eingeengt, zu zeitgebunden waren, zu sehr beschäftigt mit kleinen und oft äußerlichen Bemühungen, unserem katholischen Lebensgehalt in unserer Umgebung Raum zu schaffen, ihn zu bewahren, zu verteidigen, ihn der Zeit anzupassen. Darüber gaben wir uns keine Rechenschaft davon, wie grundsätzlich das Nichtchristliche des letzten Jahrhunderts nach einer allseitigen Geschlossenheit und einem totalen Sieg strebte. Und wir vergaßen im Kulturoptimismus und Bildungsstreben die eschatologische Bedrohung der Gotteswelt durch das Diesseits, der Civitas Dei durch die Civitas terrena. So betrachteten wir die uns entgegengesetzten Irrtümer als Gedankengespinste, die wohl die Köpfe verwirren, aber doch nie die Erde zu gestalten und zu beherrschen sich unterfangen könnten.

Erst die jähe Erkenntnis, was aus dem Menschen wird, wenn die christliche Substanz verlorengegangen ist, läßt uns jetzt erschrocken aufwachen und verlangt gebieterisch, der Wirklichkeit ins Auge zu sehen und uns auf die letzten Gründe des für Gott geschaffenen Menschen und auf die noch immer lebendige Macht der Offenbarung zu besinnen.

Die Tatsache, daß Jünger über den „Arbeiter" und nicht über das „totale System der Welt-Arbeit" schreibt, macht es nicht leicht, den Inhalt wiederzugeben. Der Verfasser, der hier weniger Dichter als Gesellschaftsphilosoph und Prophet ist, geht von der Technik aus. Die Kräfte der Materie, die ihm schon in den Materialschlachten des Krieges begegneten, sich hier als bösartigen Feind des Menschen, aber zugleich als beherrschbares Mittel er-

wiesen, sind für ihn das allgemeine Kampffeld und Kampfmittel des Menschen. Kraft der in ihr wohnenden Gesetzlichkeit liegt in der Technik die Möglichkeit, allseits und vollkommen, quantitativ und qualitativ die ganze Erde in eine große Herrschaftseinheit umzuwandeln. Der Mensch, der gewisse technische Errungenschaften zur eigenen Bequemlichkeit benutzen und auskosten will, ist der Bürger, der Todfeind des Arbeiters, weil er Schmarotzer ist. Der End- und Höhenzustand der Menschheit ist der der totalen Motorisierung, in der alle in der einen großen Spannung der Weltmaschine stehen und darin arbeiten und so zugleich das absolute Allgefühl des Ganzen und das absolute persönliche Gefühl des im Ganzen schwebenden und tätigen Teils haben. Die mechanische Schlacht der Offensiven des Weltkrieges ist verallgemeinert zur allumfassenden Erzeugungsschlacht des Weltballs. Wer fühlt, daß dieser Weltwille durch ihn spricht, und wer dies anerkennt, der besitzt Religion (12, 42). Das ist also die erste Voraussetzung zum Verständnis des Jüngerschen Buches: die Technik als das große Mittel zur Aktivierung aller Elemente der Welt. Indem die Arbeiter sie benutzen, wird die Weltmenschheit der in sich selbst stehende Actus purus, ist sie Gott.

Die zweite Voraussetzung Jüngers: An Stelle eines träumerischen, ewigen Fortschrittes, einer romantischen Höherwandlung und Weiterbildung lehrt Jünger die Stetigkeit und Unveränderlichkeit eines bestimmten Typs, einer scharfumrissenen, kraftgeballten Gestalt als des Trägers der Weltherrschaft. Im Augenblick befindet sich die Erde noch in dem Zustand der Umbildung zu dieser Form. Neben dem Träger des Neuen, dem Arbeiter, steht der Bürger. Der Arbeiter selbst ist auch noch belastet mit Interessen und Werten, die in der Zukunft als Restbestände des Bürgertums aufgegeben werden. Dazu gehört auch noch das Nationalgefühl und der nationale Geist, die nur vorübergehend als Träger der Arbeitergesinnung aufgerufen werden, aber dann der biologischen Kraft des Allgemeinmenschlichen Platz machen. Die technischen Einzelmittel sind auch noch zu unvollkommen. So bietet die Erde das Bild einer Werkstättenlandschaft, mit Schutthaufen und verlassenen und ausgebrannten Arbeitsstätten einer überholten Arbeitsstufe. Das Ziel ist, die Welt durch die konstruktive Tätigkeit aller zu einer Planlandschaft umzugestalten. Es vollzieht sich also ein dynamischer Prozeß, wie das Anlaufen einer Maschine, die auf hohen Touren dann unveränderlich bleibt, getragen durch das Lebensgefühl des Arbeiters, den heroischen Realismus.

Unter Arbeit versteht Jünger „das Tempo der Faust, der Gedanken, des Herzens, das Leben bei Tage und Nacht, die Wissenschaft, die Liebe, den Glauben, den Kultus, den Krieg“ (65), den Angriff, das Halten eines verlorenen Postens (79), Schlaf und Erholung, kurz alles. Arbeit wird es durch die Beziehung, die ihm der Arbeiter verleiht, etwas zu leisten oder zur Leistung beizutragen, das Tun, die Schöpfung, den Actus. In allem steckt und soll das verwegene „Eritis sicut Deus, Ihr werdet sein wie Gott“ stecken.

So hat die Arbeit wesentlich kultischen Charakter (147), steht im Dienst und ist die Verwirklichung der Weltfülle. Arbeit ist also nicht auf die Wirtschaft, die Politik, die Kultur hingeordnet. Arbeit will nicht den Genuß. Sie verachtet ihre unmittelbare sachliche Frucht; das Gebieten, das Herrschen, das im Arbeitsakt liegt, ist das Ziel (29). So kennt der Arbeiter auch keine Stände und Klassen (73). Daß der Mensch der neuen Welt seinen Namen von dem Industriearbeiter nimmt, hat seinen Anlaß darin, daß dieser einen besonders gehärteten Schlag darstellt, weil durch sein Auftreten die Unmöglichkeit, das Leben in den alten Formen fortzuführen, vor allem deutlich geworden ist (74). Ihm entgegen steht der Bürger, der arbeitet oder arbeiten läßt, um sein persönliches, eigentümliches, privat abgeschlossenes Leben zu führen, um möglichst sicher und bequem zu besitzen und nach der Vernunft in stetem Fortschritt zu leben (48 ff.). Dem Einzelnen, dem Ausbeuter, steht dann die Masse der Enterbten gegenüber, deren Leben sinnlos ist.

Unter den Arbeitern hingegen gibt es keine Frage: Einzelner und Masse. Der Arbeiter ist Typus, d. h. ein selbstbewußtes, in Freiheit die Notwendigkeit des Weltkampfes vollziehendes Wesen, nicht einmalig, aber eindeutig. Man kann von ihm nicht sagen, er falle; denn das Ganze des Weltprozesses geht weiter. Er fällt aus, wie ein verbrauchter Motor, ein anderer tritt an seine Stelle. „Er wird von der Vernichtung ereilt in kostbaren Augenblicken, in denen er einem Höchstmaß von vitalen und geistigen Anforderungen untersteht" (106). Und diese Bewährung der höchsten Zucht des Herzens und der Nerven ist Selbstwert in sich. Diese Anschauung ist hart, ja von einer gesteigerten, sehr abstrakten Grausamkeit (143), die aber dem Leben des Ganzen dient. Höchster Stolz des Menschen ist es, in und aus freier Selbstentscheidung in der Notwendigkeit des Ablaufs zu stehen und sich in ihn hineinzubauen. Der Arbeiter ist diese der neuen Freiheit teilhaftige Gestalt (64). Freiheitsanspruch ist also Arbeitsanspruch, Aktivierung der Kräfte. Freiheit besteht in dem Grad, als in der Existenz des Einzelnen die Totalität der Welt, in die er einbezogen ist, zum Ausdruck kommt (144). Solange sich die Menschen noch nicht zu dieser Höhe emporgeschwungen haben, ist Diktatur notwendig von seiten der schon geformten Arbeiter. Sie ist aber nur Übergang, da dem echten Arbeiter Freiheit und Gehorsam identisch sind (144 f.). Ansätze zu diesem Arbeitertum haben etwa das Preußentum (66 98 201) und der Jesuitenorden (ebd.) gezeigt.

Nach dem Maß der Erfüllung des Arbeitsgedankens gibt es unter den Arbeitern drei Abstufungen. Die unterste ist die der reinen Erfüllung der totalen Verpflichtung. Höher steht in aufsteigenden und zahlenmäßig jeweils beschränkteren Stufen die Zahl derer, die in besonderer Weise das Aktive zur Ausprägung bringen. Sie sind nicht nur passiv geformt, sondern besitzen aus sich Richtung. Hier bilden sich „organische Konstruktionen aus, in denen der aktive Typus sich zur Wirkung zusammenschließt". Man

kann sie als Orden bezeichnen. Auf der höchsten Stufe erscheint ein Einzelner, der unmittelbar zum totalen Arbeitscharakter in Beziehung steht (145 ff).

Wenn Jünger daran geht, das allmähliche Werden der Arbeiterherrschaft zu zeichnen, macht er darauf aufmerksam, daß der Inhalt und die Formen des Kommenden noch nicht sichtbar seien und vorerst nur das genannt werden könne, was beseitigt wird. „Was gesehen werden kann, ist nicht etwa die endgültige Ordnung, sondern die Veränderung der Unordnung, unter der ein großes Gesetz zu erraten ist" (89 ff.; vgl. auch 7, 2 15). Dabei ist das Auffälligste, daß ein ganz großer Verarmungsprozeß beginnt und immer weitere Gebiete und tieferliegende Wurzeln des bisherigen Lebens angegriffen werden. Es wird eben alles Individuelle mit Stumpf und Stiel ausgerottet (116). Einer allgemeinen Herabsetzung auf eine tiefe Stufe wird alles, Menschen und Dinge, unterworfen, so daß das heutige Leben überwiegend als passiv, als leidend erscheint (148). Alles, was der museale Trieb vergangener Geschlechter als Besitz bewahrte, hat in sich keinen Wert. Die nachfühlende und nachahmende Durchdringung dieser Güter, d. h. Kunst — Kultur — Bildungstrieb, hat einen Umfang angenommen, der eine Gepäckerleichterung notwendig erscheinen läßt, die man sich gar nicht gründlich und umfassend genug vorstellen kann (197 f.). Die Tugenden der Armut, der Arbeit und Tapferkeit müssen gepflegt werden. „Je zynischer, spartanischer, preußischer oder bolschewistischer im übrigen das Leben geführt werden kann, desto besser wird es sein" (20). Aber da der Typus immer wertvoller ist als das Einzelwesen, die Natur gerade in der Ausbildung der Typen, bei Kristallen sowohl wie bei Lebewesen, ihre Kraft entfaltet, kommen wir gerade dadurch dem Urbild des Menschen näher, wenn wir alle individuelle Leistung vorläufig verbannen, bis nach dem Anbruch des Zeitalters des Arbeiters der Rang bestimmt wird, der dem musealen Betriebe zugebilligt werden kann (202 219 f.). Jünger ist überzeugt, daß durch die Tätigkeit der drei Stufen des Arbeiters, 1. des treuen Wirkers, 2. der höheren Ausprägung der Einzeleinrichtung, der Einzelwissenschaft des aktiven Spezialarbeiters, 3. des Arbeitsführers, „das Kleid der Erde jene letzte Fülle und jenen Reichtum gewinnt, in dem sich die Einheit von Herrschaft und Gestalt offenbart, und den keine Absicht zu erzeugen vermag" (234).

Die Durchführung der neuen Ordnung geht vom Staat aus, vorläufig vom nationalen Staat. Hier zeichnet Jünger die allgemeinen Züge und manche Einzelheiten des Machtkampfes in Deutschland während der letzten Jahrzehnte, die Vorbereitung des totalen Krieges, die Bevölkerungs-, Rassen-, Kulturpolitik, Schulung der Beamten, des Nachwuchses aller Funktionäre des öffentlichen Lebens, wobei er z. B. auf die Janitscharen der orientalischen Garden hinweist, innerhalb deren niemand von Vater und Mutter Kenntnis besaß (281 214 ff.). Daß der ganze Vorgang wesentlich umstürzlerischen Charakter tragen muß, bedarf nicht der Erwähnung (192 237).

Es ist ganz klar, daß das Christentum in einer solchen Auffassung keine Rolle spielen kann, daß es eine ganz belanglose Größe ist. Jünger hat überhaupt keinen Zugang zu den wesentlichen christlichen Wahrheiten. Er spricht zwar dem gläubigen Menschen seine Anerkennung aus, weil er zu dem von ihm geglaubten Träger des Ganzen, dem sinngebenden, jenseitigen Herrn der Erde noch ein Verhältnis hat, was zwar naiv, aber immerhin größer ist als das Streben nach bequemer Sicherheit im Einzelbürger (48). Jünger meint, daß nicht nur möglicherweise, sondern auch wahrscheinlich unsere Zustände bereits in frühen Visionen christlicher Mönche gesehen und wertmäßig — etwa als die Heraufkunft des Antichrists — eingeordnet worden seien (81). Die Technik, mit der der Mensch die Erde beherrscht, ist dem Christentum schärfstens entgegengesetzt. Daher besitzt der Priester dort, wo er das Reich der Technik mit dem des Satans identifiziert, noch tieferen Instinkt, als wo er das Mikrophon neben den Leib Christi stellt (73). Der Mensch, der in der Technik die Welt besitzt, vereint Leben und Kultus, und diese Übereinstimmung ist nach Jünger so mächtig in ihrer Wirkung, daß das Christentum damit zu sein aufhört, das die Arbeit böse sein läßt und die Freiheit des Menschen nur als ein Negativum, als die Erlösung von irgendwelchen Übeln zu sehen lehrt (64). In einem Raum, in dem die Welträtsel gelöst sind, fällt der Technik die Aufgabe zu, die Menschen vom Fluch der Arbeit zu befreien und ihm die Beschäftigung mit würdigeren Dingen zu ermöglichen. Die Rolle des Erlösers ist ausgespielt (163). Der Christ wird das Säkularisierung nennen, aber diese Bezeichnung ist nicht von Belang, da der Arbeiter einen anderen Glauben hat und der Untergang des privaten Individuums das letzte Aufflackern der christlichen Seele ankündigt. „Wir haben zu begreifen, daß zwischen der Gestalt des Arbeiters und der christlichen Seele ebensowenig eine Beziehung bestehen kann, wie sie zwischen dieser Seele und den antiken Götterbildern möglich war" (205). Der „Arbeiter" Jüngers ist eben nichts anderes als der vollbewußte Sprecher: Ero sicut Deus — sum qui sum (Ich werde sein wie Gott — ich bin, der ich bin), in dem actus purus der Menschheit.

Was Jünger im „Arbeiter" 1932 in weiten Teilen fast prophetisch vorausgesehen hat, erweitert er später in einer Studie über den Schmerz. Auf Grund der mittlerweile gemachten Erfahrungen ist dabei sein Augenmerk wesentlich auf den Verarmungs- und gleichmachenden Einebnungs- und Erniedrigungsprozeß gerichtet, der sich zu vollziehen beginnt und der, wie der Ausgangspunkt aussagt, z. B. für Schmerz und Tod unempfindlich machen soll. Das christliche Mittelalter lehrte sich Schmerzen in Buße zufügen, um sich zu vergeistigen (vgl. dazu 11, 95); der technische Mensch sucht auf alle Weise und auf allen Gebieten Abstumpfung. Das Eigentümliche dieser Abhandlung besteht nun darin, daß Jünger zwar die unerbittliche Unvermeidbarkeit des weiteren Ablaufs der Dinge lehrt, sich aber zugleich von diesem

Vorgang mit fühlbarer Kühle absetzt. Nicht, daß er ihn bekämpfte, ablehnte, ausdrücklich verurteilte, aber es ist zweifellos ein eisiger Hauch der Fremdheit spürbar. Alle von ihm gesammelten Tatsachen beweisen ihm, daß wir uns in einer letzten Phase des „Nihilismus" befinden (7, 215). Man merkt das sofort, wenn man den hart entschlossenen Eifer auf sich wirken läßt, mit dem „Der Arbeiter" geschrieben ist. Dort fürchtete er keine Schärfe des Ausdrucks, indem er etwa im Kampf gegen das genießerische Kulturpublikum der Gegenwart die Handbewegung, mit der ein Straßenbahnschaffner seine Klingel bedient, für wichtiger und wertvoller erklärte als alle Bildungsbestrebungen des Bürgertums (229). Offenbar bereitet sich eine Wandlung vor. Jünger schreibt 1936: Der einzelne lebt heute unter veränderten Bedingungen, und es scheint mir ein lohnendes Gegenstück, ihn aufzusuchen, wo er sich als Punkt im Koordinatensystem der totalen Mobilmachung bewegt — etwa hoch über nächtlichen Wolken schwebend während des einsamen Absprunges in ein von Grund auf feindliches Reich (8, 220). Es geht nicht an, „sich der Kälte der heraufziehenden Ordnungen zu entwinden". „Das Feld, auf dem wir uns zu schlagen haben, ist mit geometrischer Schärfe abgesteckt; es gibt hier kein Ausweichen" (8, 222). Dabei hofft er auf künftige Ordnungen und tröstet sich vorläufig mit dem Wort von Théophile Gautier: „La barbarie nous vaut mieux que la platitude" (8, 224). Diese neue Welt Jüngers ist jetzt zu betrachten.

Zuerst muß gesagt werden, daß im „Arbeiter" Jüngers schon der Botaniker der „Marmorklippen" keimhaft enthalten ist. Um dies deutlich werden zu lassen, muß man zuerst an die Überzeugung des Dichters denken, daß der Mensch Gestalt ist, d. h. eine feste und beständige Größe, eine Wirklichkeit, die geistig umfaßt und als ewig gültig erlebt wird. Das Werkzeug, mit dem wir diese Gestalt erfassen, ist der anschauende Geist, vor dem das ganze Gesicht eines Gegenstandes aufleuchtet. Seine Tätigkeit ist nicht die der Zusammenfügung von Begriffen, sondern die Geburt von anschaulichen, fast körperlichen Gegebenheiten, die scheinbar plötzlich aus dem Unterbewußtsein auftauchen, in Wahrheit aber eine lange, zarte Keimzeit hinter sich haben, bis die Stunde des Lichtes für sie anbricht. Jünger ist nun offenbar nicht nur begabt mit einer außerordentlich klaren, nüchternen, harten, zuweilen grausamen Geistigkeit, sondern auch mit einer wachen, aufmerksamen Empfänglichkeit für das Traumhafte, sich allmählich Vorbereitende. Er weiß aus seiner Jugendzeit zu berichten, daß er in der Nacht wachend Traumgesichte vor sich sah, ein graues Männlein, mit dem er Zwiesprache führte (vorbildlich wohl für 10, 95), eine jugendliche, wälderhaft frische Mädchengestalt, für die er den Namen Dorothea hörte (8, 25 ff. 32). Diese Gestalten, die ihn durch Jahre begleiteten, schwanden zwar. Es blieb aber und es entwickelte sich immer mehr eine echte Andacht zum Kleinen und Unscheinbaren, das Vermögen, dem Schweigen der Natur zu lauschen (8, 86), die mütterliche Liebe, mit der er etwa die mürbe Erde der Schützengräben

durch die Finger rieseln läßt, die Leichtigkeit und der Reichtum von Nachtgesichten, die so mächtig werden können, daß das Eingebildete als das eigentlich Wirkliche erscheint (8, 5). Auch im Krieg war das vorhanden und zeigte sich bei dem Leser des Ariost im Schützengraben (1, 156), in dem Empfinden für die zarte Sorge seines Burschen (1, 282), in der Beherrschung des Hasses und der Sorge für den Feind (1, 60), in den Erlebnissen bei seiner letzten Verwundung (1, 312). Entsprechend den furchtbaren Kriegsereignissen gewinnen die Träume eine würgende Form (2, 70), die auch nachher bleiben, bewußt gepflegt werden und im Dienst des am „Arbeiter" beschäftigten Dichters stehen. Die höchste Frucht dieser Traumgestalten ist das Buch „Auf den Marmorklippen", von dem manche Einzelgesichte, Vorkommnisse und Personen schon in den Figuren und Capriccios „Das abenteuerliche Herz" stehen. Daß Jünger diese Einfälle seines wachenden oder träumenden Geistes Capriccios nennt, wie Goya seine furchtbaren Bürgerkriegs- und Revolutionsgeschichten Caprichos nannte, ist bezeichnend. Grauen ist ein Grundzug der geistigen Welt Jüngers, sowohl in seinem Gesellschaftsbild „Der Arbeiter" wie in seinem persönlichen Leben. Daß damit ein weiter, wenn auch gefährlicher Bereich der Wirklichkeit gefaßt ist, wird nur der aufgeklärte Bürger leugnen, der nicht von dem mysterium iniquitatis, dem Geheimnis der Bosheit, weiß. Man tut aber Jünger wohl kaum unrecht, wenn man sagt, daß er sich mitunter bereitwillig in diesen höllischen Bereich hineinziehen läßt (vgl. 9, 11 f. 22 53 72 ff. 78; 10, 29 60 94 ff.). Zu den geistigen Vätern seines Dichterwesens gehört Allan Poe und wohl auch der um 1914 vielgelesene Gustav Meyrink, obwohl der Verfasser des „Golem" und des „Grünen Gesichtes" nie genannt wird. Daß Jünger gerade auch in der Natur die stechenden, harten, kaltglühenden metallischen Farben liebt, wie sie sich bei den Insekten zeigen, gehört in diesen Bereich. Mit diesem Zuge des Grausam-Dämonischen ist das Erotische verwandt, das, wenn auch sehr selten, in den Schriften giftig vulkanisch aufschießt und von dem sich Jünger für Augenblicke überschwemmen läßt (12, 10 u. a.). Auch hier können wir auf eine Vorliebe des dichtenden Naturbeobachters für die submarine, feuchte, unergründliche Farbenwelt hinweisen. Daß Jünger dieser dämonischen Grausamkeit und der heißen Fleischlichkeit vorübergehend Eintritt gewährt, muß uns aufmerksam erhalten, wenn wir den freundlichen und strahlenderen Hauptraum seiner geistigen Welt betrachten.

Da ist zunächst der Sinn für die Natur, die Landschaft, die er tief in sich hineintrinkt und zugleich seelisch und körperlich zu sehen weiß (8, 86 150; 9, 61 108 141; 10, 19; 11 oft), die Welt der kleinen Tiere, der Pflanzen und Gesteine. Im Menschen erspürt er das Feine, Zartbesaitete, das Echte, und er erschrickt vor dem Häßlichen und Gemeinen. Ein lichtes Wohlwollen weiß er zu werten, in dem allein die Würde des Menschen in rechter Weise erscheint (9, 76).

Am auffälligsten tritt die Geistigkeit der Bemühungen Jüngers in seinem Verhältnis zur Sprache zutage, die er um ihrer selbst willen pflegt. Seine Sorge geht sowohl auf die unbestechliche Genauigkeit wie auf ihre Schönheit an sich. Besonders ist der Klangwert der Worte und Sätze, der Rhythmus ihm wichtig. Eine solche Sprachpflege ist immer ein Zeichen der Hoch-, ja Spätkultur, und gerade das Hören des Wortes, das Musikalische, ist nur den Erlesensten und Empfindlichsten möglich. Jünger schreibt von seiner Schreibarbeit, wie sie in eigentlichem Sinn eine Arbeit ist, bei der er immer und immer wieder verwirft und bessert. Lange überlegt er den Titel seines Buches und nennt es schließlich „Auf den Marmorklippen", weil darin zugleich Schönheit, Hoheit und Gefahr liegt (11, 16). Sein langer Aufsatz „Das Lob der Vokale" ist eine bedeutende Leistung, die über viele Versuche, die früher schon über das Wesen der Selbstlaute gemacht wurden, hinausgeht. „Der dalmatinische Aufenthalt", an sich eine Landschaftsschilderung, ist eigentlich eine Sprachübung, den Glanz, die Vielfalt von Land und Meer in Worte zu fangen. Bemerkungen über die Sprache kehren in seinen Schriften immer wieder (z. B. 9, 8 9 196; 10, 26 ff.; 11, 12 44 86 u. a.). Die Echtheit des Wortes unterscheidet er vom leeren Rhetorenfeuer (11, 18). Die Sprache und der Rhythmus in den „Marmorklippen" (Anklänge schon im „Abenteuerlichen Herzen") ist bewußt so geformt, daß diese rhythmische Prosa in einen unwiderstehlichen Bann zieht. Dies wird bewirkt durch eine trochäische Hetze, die, kaum unterbrochen, schließlich fast jeden Satz mit einer betonten Silbe schließt (10, 93 u. a.).

Wenn schon der Verfasser der „Stahlgewitter" ein zuchtvoller und wahrhaftiger Schreiber ist, so verrät diese Sprachpflege einen Ästhetiker von gewähltem und vielfach schon überfeinertem Geschmack, der sich von der gewöhnlichen Welt abheben will. Jünger fühlt das selbst. Die Gedanken des „Arbeiter" leben in ihm weiter, entwickeln sich sogar. Der Sinn für den Reiz der Technik bleibt (9, 72). Unter die Arbeit faßt er nun auch die höheren Formen des beschaulichen Ringens um Gott, und er fragt klagend: Wo sind jene Klöster der Heiligen, in denen die Seele in ihren mitternächtlichen und herrlichen Triumphen den Schatz der Gnade erstritt? Die Säulen der Einsiedler als Monumente einer höheren Sozietät? (9, 21). Das Grausige, so spürt er, muß durch Theologie gebannt werden (9, 96). Es bedarf des Ausharrens auf einsamem und verlorenem Posten, um durch die stellvertretende Kraft das Unheil von Millionen abzuwenden (9, 128 ff.). Diese Theologie setzt sich der Verarmung der Welt, die der „Arbeiter" schilderte, entgegen. Während die aus dem naturwissenschaftlichen Geist entstandene Wissenschaft zählt und mißt, nach der knappsten, kristallenen, zwingenden Formel sucht, der Sorge zugewandt ist, gibt es auch noch eine andere, die dem Überfluß entstammt, der die Opferfeuer umringt. Sie aktuiert die höchste Kapazität der Elemente. Sie verleiht den Bildern, die uns allen vertraut sind, den eigentlichen Namen. Das werden gewaltige Akte

des Erkennens, des Wiedererkennens und der Heiterkeit (9, 201). Wenn Jünger auch die Kirche in ihrer musealen Erstarrung weithin ablehnt (9, 146), so wird die Theologie ihm doch auch wieder wertvoll, zumal sie dem Tod einen Sinn gibt, die „Organe für den Tod" entwickelt. Denn wo diese Kenntnis erlischt, verbreitet sich dem Tod gegenüber eine Art von Idiotie, die sich ebensowohl im Anwachsen der blinden Angst als auch einer ebenso blinden, mechanischen Todesverachtung verrät (9, 156).

Auf diesem Punkt der Entwicklung sucht Jünger noch die Arbeiterwelt und das geistige Reich in sich zu einen und sieht in dieser Deckung den metaphysischen Sinn seiner persönlichen Aufgabe (9, 123). Aber indem er in der Lebenserfahrung die Träger der totalen Mobilmachung und Motorisierung am Werk sieht, erinnert er sich an seinen Lehrer „Nigromontan", der ihn in die geistige Welt einführte, und schreibt: „Es ist leider richtig, daß ich seine Lehren allzubald vergaß. Statt bei meinen Studien zu verweilen, trat ich bei den Mauretaniern ein, diesen subalternen Polytechnikern der Macht" (9, 38). Damit ist das große Thema angeschlagen, das er in dem Capriccio „Auf den Marmorklippen" durchführt.

Es ist dies eine symbolische Dichtung, in der Jünger sich von dem Geist der Herrschaft, der Macht und Gewalt lossagt. Ein Irrtum, so läßt er seinen Bruder Otho von den Mauretanierzeiten sagen, wird erst dann ein Fehler, wenn man in ihm beharrt (10, 30 ff.). Der Mauretanierorden verkörpert den Arbeitergeist. Jünger schreibt von ihm: „In diesem Orden hoch emporzusteigen, hatte es uns wohl nicht an Mut und Urteilskraft gefehlt. Doch war die Gabe uns versagt geblieben, auf das Leiden der Schwachen und Namenlosen herabzusehen, wie man vom Senatorensitze in die Arena blickt. Wie aber, wenn die Schwachen das Gesetz verkennen und so in der Verblendung mit eigener Hand die Riegel öffnen, die zu ihrem Schutze geschlossen sind? So konnten wir auch die Mauretanier nicht durchaus tadeln, — denn tief war Recht und Unrecht nun vermischt. Die Festen wankten, und die Zeit war für die Fürchterlichen reif. Die Menschenordnung gleicht dem Kosmos darin, daß sie von Zeit zu Zeit, um sich von neuem zu gebären, ins Feuer tauchen muß" (10, 62). Damit kennzeichnet Jünger die Lage. Die Gewaltmenschen werden durch das schwache Volk, das ungeduldig die auf ihm ruhenden Lasten nicht mehr tragen will, herbeigerufen. Nun muß es am meisten unter ihnen leiden, verdient aber einigermaßen das Schicksal, von ihnen gepeinigt zu werden. Jünger selbst aber ist zu edel, um dies mitzumachen, und sein Sinn geht auf ein Leben, das von Gewalt gereinigt ist.

Die Erzählung schildert, wie das Böse der Nacht aus der Tiefe von Urwald und Sumpf emporsteigt, um die freien Bewohner des Landes, die reichen Städte, in deren Unterwelt es Bundesgenossen findet, auch die Kulturmacht der Kirche, zu zerstören. Reizvoll ist es, wie Jünger auch die Vertreter der Gewalt in mehreren Gestalten mit sich kämpfen läßt, wobei das Grausige siegt. Der Fürst von Sunmyra etwa, eine Abwandlung von Fürst

Myschkin aus Dostojewskis „Idiot", steht für die ahnungslose Aristokratie, die aber einen Rest von Recht und Ordnungssinn bewahrt hat. Andere verkörpern zwei Gruppen der Berufssoldaten, von denen der eine im Gefühl von Berufsethos und Ehre das Militärische als einziges Mittel kennt, alle Schwierigkeiten zu überwinden. Auch er unterliegt. Der andere ist so geartet, daß er seine kämpferische Kraft dem Helden des Tages anbietet und zur Verfügung stellt (10, 106). Das Böse, die Folge gestörter Gesundheit des Volkes, so verkündet Jünger, kann nur besiegt werden, wenn „neue Theologen kommen, denen das Übel von den Erscheinungen bis in die feinsten Wurzeln deutlich war. Dann erst der Hieb des konsekrierten Schwertes, der wie ein Blitz die Finsternis durchdringt. Aus diesem Grunde müßten die einzelnen (Theologen) auch klarer und stärker in der Bindung leben als je zuvor — als Sammler an einem neuen Schatz von Legitimität" (10, 109). Der Pater Phyllobius und das Kloster, die unter Vermeidung der katholischen Klischees (11, 31) im Buch gezeichnet werden, sind nur Träger erlesener Kultur, weise und klug und hilfsbereit, aber ein religiöser Atem weht weder in ihnen noch sonstwie in diesem Buch. Jünger gibt eine andere Lösung, ohne die Theologen zu bemühen. Der geistesmächtige, schönheits- und wahrheitsvolle Erzähler und sein Bruder fliehen aus dem Untergang in eine gesunde Umgebung ländlicher Patriarchenluft, die er Alta Plana, eine geistige Hochebene nennt. Das Buch ist insofern wahrhaftig, als Jünger der Gewalt entsagt und nur eine geistige Welt absoluten Schöpfertums zu bewahren sucht.

In diesem Augenblick der seelischen Entwicklung Jüngers bricht 1939 der neue Krieg aus, und der Soldat des Weltkrieges muß einrücken. Wie wird er ihn erleben? Für die Bergung eines verwundeten Artilleristen am Westwall erhielt Jünger im Juni 1940 die Spange zum E.K. „Bei diesem Anlaß wurde mir übrigens der Unterschied besonders deutlich, der für mich zwischen dem ersten und zweiten Weltkrieg liegt. Damals die hohen Orden für die Erlegung von Gegnern, heute das Bändchen für einen Rettungsgang. Merkwürdig ist auch die Entfernung, in der ich vom Feuer geblieben bin. Heraklit hat recht: Keiner geht zweimal durch den gleichen Fluß. Das sehr Geheimnisvolle an solchem Wechsel liegt darin, daß er Veränderungen in unserem Innern entspricht — W i r bilden uns die Welt, und was wir erleben, ist nicht dem Zufall untertan. Die Dinge werden durch unseren Zustand angezogen und ausgewählt: Die Welt ist so, wie w i r beschaffen sind. Jeder von uns vermag also die Welt zu ändern — das ist die ungeheure Bedeutung, die den Menschen verliehen ist. Und daher ist es auch so wichtig, daß wir an uns arbeiten" (11, 183 f.).

Wir finden in seinem Kriegstagebuch nichts mehr vom Geist der Gewalt und Herrschaft. Er schreibt zwar den Erfolg der deutschen Waffen dem Sieg des Arbeiters zu. Aber die blitzartige Beendigung eines Feldzugs erscheint in keiner Weise als eine das eigentliche Leben des Menschen för-

dernde Leistung (11, 171). Die Tatsache, daß die Technik zerstört, erfüllt ihn geradezu mit einer bösartigen Genugtuung (11, 38). Er ist überzeugt, daß das Technische oder auch das Dämonische wieder untergeht und sich ein neues Gleichgewicht bildet (11, 155). Er zieht sogar die Gabe der Athene, zwanzig Worte so zu fügen, daß ein vollkommener Satz durch sie gebildet wird, der Kunst Bellonas, zwanzig Regimenter ins Treffen zu führen, vor. Denn Athene verleiht einen Lorbeer, der seltener und unsichtbarer am Felshang blüht (161, vgl. auch 203). Statt der Welt des Kampfes huldigt er dem Schönen. „Das Höchste, was wir so erreichen können, ist eine Ahnung vom unveränderlichen Maß des Schönen". Unser Leben „ist gelungen, wenn wir auch nur ahnen und ahnen lassen, was ewig in ihm eingebettet liegt" (213). Diese neue geistige Welt (vgl. auch 186), die durch die französische Literatur offenbar stark beeinflußt worden ist, schließt ihn von der Menge ab (44), läßt ihn aber hingebend für Gefangene und Kulturwerte sorgen (z. B. 169), lehrt ihn geistige Würde sehen und achten (146). Sie ist aber nur zu gewinnen und zu bewahren durch die höheren und heilenden Kräfte, die das Leiden erzeugt (155 95). Hier hat auch die Selbstzucht ihren Platz. So notiert er: „29./31. Januar 1940. Fahrt nach Rastatt. In den Nichtraucherabteilen ist es immer ein wenig leerer — so schafft schon eine Askese niederen Ranges den Menschen Raum. Wenn wir als Heilige leben, ordnet sich uns das Unendliche zu" (82).

Auch das Christentum wird von Jünger berührt. Die christlichen Dome erscheinen ihm als Fossilien, die in unsere Städte wie in späte Sedimente eingeschlossen sind. Aber damit will er nicht die Lebensmacht verurteilen, die sie vormals geschaffen hat (24). Er spürt den Unterchied der Luft in katholischen und protestantischen Pfarrhäusern, es sei der Unterschied von alter und Leistungsaristokratie. Nichts spreche dagegen, daß es im weiteren Verlauf wieder zu einer Kirche komme, zur Organisation der Christenheit (125 f.). Der christliche Geistliche und die christliche Lehre ragen eben noch aus der Vergangenheit in die Gegenwart herein. Jünger betrachtet sie wohlwollend, wie man auch alte Bilder und alten Hausrat mustert. Dem jenseitigen, übersinnlichen Bereich gegenüber überhaupt bleibt er zurückhaltend und erwartet den Glauben als ein nicht jedem und nicht überall geschenktes Wunder (100). Diese vorsichtigen und kühlen Bemerkungen haben zwar nichts mehr von dem Feindseligen des „Arbeiters"; sie lassen auch Raum für das Aufbrechen eigentlich religiösen Empfindens, das vielleicht an der Gabe für das Schwache und Namenlose anknüpfen mag. Aber bislang ist ein kraftvoller Ansatz nicht zu sehen, und auch die Meinung der „Marmorklippen", neue Theologen von klarer Erkenntnis müßten aus einem Leben stärkerer Bindung und Sammlung einen neuen Schatz legitimen Anspruchs auf die Durchsäuerung der Welt mit christlichem Geist (10, 109) gewinnen, wurde nur im Vorübergehen geäußert. Überhaupt werden diese Bemerkungen nur dem Suchenden auffallen. Der Leser wird allgemein nur die Gei-

stigkeit und den aristokratischen Schönheitskult wahrnehmen und in ihm aufgehen, zumal wenn er Jüngers Kritik am Geist der Macht und Gewalt teilt.

Als Höhe und Ziel des Menschentums sieht er den „ästhetischen Individualismus" an. Ästhetik ist hier gemeint als Sehnsucht, als Schau und Wille zur Zusammenfassung und Abgewogenheit des organischen Gefüges alles Wesentlichen und wahrhaft Seienden. Der Einzelmensch ist Hüter, Bewahrer und Mehrer, Schöpfer dieser geistigen und geistgeformten Welt. Es ist die Lehre vom Actus purus der Kontemplation, der rein innerweltlich, abgeschlossen und ewig ist. Auch hier ist Nietzsche, der den in Stille getauchten Nachsommer Stifters liebte und den Frieden des Gebirges aufsuchte, als Geistesahne zu nennen.

Wenn wir scharf den Actus purus des Arbeiters und den des Geistmenschen gegenüberstellen, so ergibt sich dieses Bild: Dort das Aufgehen in der menschlichen Gemeinschaft — hier die Einzelpersönlichkeit; dort Dynamik — hier Kontemplation; dort Eroberung der Welt von der Materie her — hier Besitz vom Geist her; dort absolute Herrschaft und Dienst — hier freischwebende Allseitigkeit; dort Gewalt — hier Unabhängigkeit; dort ist die Arbeit selbst Kult und Religion — hier ist Religion einer der vielen ästhetischen Werte, die sich gegenseitig durchdringen. Und doch sind auch der Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen nicht wenige. Beide Anschauungen vergotten den Menschen, beide wollen den geschlossenen, ganzen Menschen, da ja auch jeder Arbeiter ein bewußter Teil des Menschenkollektivs ist, beide sind Gestalten. Die Dynamik des Arbeiters hat darum auch den Grundzug einer hohen Spannung, ein statisches Element. Er ist ja Gestalt. Die Kontemplation des Ästhetikers wird nur möglich durch die Anstrengung der Inbesitznahme der geistigen Güter, ein dynamischer Grundzug. Beide Menschen sind eben reiner Akt, Actus purus. Wenn auch in der Verwirklichung des technischen und ästhetischen Weltbesitzes eine verschiedene Richtung vorliegt — dort mehr von Materie zu Geist hin, hier vom Geist zum Sinnfälligen —, so sind doch im Endzustand alle Teile von der gleichen Menschenkraft getragen. Herrschaft und Dienst des Arbeiters entbehren nicht der Freiheit, da sich jeder frei und bewußt eingliedert. Auch im ästhetischen Weltverband wird Jünger Gliederung und damit Ordnung nicht abstreiten, wenn auch der Individualismus unverkennbar ist. Schließlich, mag die Gestalt des Arbeiters von der freien Unabhängigkeit des Ästheten noch so verschieden sein, beide erkennen nur das Gesetz in der eigenen Brust an, bekämpfen und verwerfen alles, was dem göttlichen Selbstand des Menschen entgegen ist. Wir können darum mit vollem Recht sagen, daß dieser Gegensatz von Arbeiter und Ästhet kein eigentlicher, kontradiktorischer ist, sondern nur ein konträrer auf einer gemeinsamen Ebene der Innerlichkeit, der Selbstvergottung. Die Erinnerung daran, daß der Goethesche Faust am Ende seines Lebens „Arbeiter" wird, mag uns auch diesen Zusammenhang wie in einem ahnungsschweren Symbol erhellen.

Der wahre Gegensatz besteht zwischen Jünger und dem Bekenner einer Jenseitsreligion, insbesondere des Christentums. Dem Katholiken diesen Gegensatz im einzelnen auszuführen, ist unnötig. Es drängt ihn nur, die Frage zu beantworten, wie solchen Anschauungen gegenüber sein Glaube nicht so sehr sich rechtfertigen läßt, als seinen Wahrheitsgehalt durchsetzen kann. Wir haben das Gefühl, daß zum wenigsten Menschen wie Jünger, die einen echten, wahrhaftigen Sinn, ein hochgemutes und tapferes Herz offenbaren, doch irgendwie für die christliche Wahrheit zugänglich sein müssen. Das Ausgangstor für das Wirken der Wahrheit scheint uns dieses zu sein: An den Anfang gehört die Erinnerung, daß auch das Christentum eine gewisse „Vergottung" kennt, daß es unser Ziel ist, im Selbstand Gottes, tätig und beschauend, zu stehen, am Actus purus der unendlichen Dreifaltigkeit teilzuhaben. Wir sind zwar nicht a se, aus uns, auch nicht per se, durch uns, aber doch in se, in uns selbst stehende Wesen. Dies unser eigentliches Sein wird nicht durch die Abhängigkeit von einem außerweltlichen Gott aufgehoben, vielmehr ist es durch ihn geschaffen, wird von ihm anerkannt, erfüllt, erhöht. Wenn darum der Jünger vor und nach 1936 einen Actus purus des Menschen als Ziel seines Wesens aufstellt, so ist dies gewiß ein Irrtum, aber daß der Mensch in sich fest und geschlossen stehen muß, das ist Wahrheit.

Damit hängt ein anderes zusammen, was Jünger Gestalt nennt. Es heißt, daß der Mensch nicht aufgehen kann und darf in der Bewältigung der Außendinge, sei es des Wissens, sei es des Besitzes, daß vielmehr das eigene ganze Leben und Sein höher und wertvoller ist als die Werke. Mag immer an den Werken das Sein, am Wasser die Quelle, an den Früchten der Baum erkannt werden; Baum, Quelle, Sein sind wichtiger. In ihrem Ursprung entstammt dem Protestantismus die Lehre, daß das abstrakte Wort, die geistige Erkenntnis oder die bewährende Leistung im irdischen Leben, wie sie besonders im Kalvinismus gewertet wird, das Entscheidende seien. Der Katholik denkt anders, und, um ein Beispiel aus dem 16. Jahrhundert zu bringen, Ignatius von Loyola stellt in seinen Exerzitien die Lebenserfahrung fest, daß nicht die Menge des Wissens die Seele sättigt, sondern die innere Höherwandlung, und er fordert in seiner Betrachtung vom Reich Christi, wo es um die Eroberung der ganzen Welt für die Fahne Gottes geht, nicht die Außenleistung, sondern die Umgestaltung des eigenen Wesens. Zwar wird immer aus der kraftvollen Gestalt diese Leistung hervorgehen, wie aus der Quelle das Wasser strömt, wird immer die Frucht ein Zeichen der Wesensart des Baumes sein, aber das äußere Zeichen ist nicht das Wesen.

Es ist hier nicht der Ort, zu zeigen, wie der Katholik, auch des 19. Jahrhunderts, aus einer inneren Gestalt heraus schuf, obwohl unser Wissen um die Vergangenheit sich fast nur auf die der verschiedenen „Leistungen" im kirchlichen, wissenschaftlichen, sozialen, politischen Gebiet beschränkt. Es ist heute offenbar der Wille Gottes, auf die innere Gestalt des katholischen

Menschen aufmerksam zu werden. Eben darauf weist auch Jünger hin; denn es ist nicht zu übersehen, daß er poeta vates von Menschengestaltungen ist, deren hinreißende und berückende Gewalt nicht gefährlich genug gedacht werden kann. Die christenfeindliche Kraft beider Menschenbilder ist gleich groß. Von der Gestalt des Arbeiters in der totalen Motorisierung der Welt ist es jedem offenbar. Aber auch sein ästhetisches Persönlichkeitsideal hat ein ungeheures Gewicht, ja noch eine höhere Verführungswucht, entsprechend dem höheren geistigen Wert, wie jeder weiß, der das Erlebnis des geistig-schöpferischen Menschen gehabt oder nachempfunden hat. Das „Eritis sicut Deus" hat nicht nur am Anfang der Menschen alle Rücksichten der Ordnung durchbrochen.

So kann es also gar nicht darauf ankommen, den Menschenbildern Jüngers an erster Stelle irgendwelche Leistungen entgegenzusetzen, Sozialpolitik, Wissenschaft, Kunst, Religion zu betreiben. Es muß ihm die christliche, katholische Gestalt gegenübergesetzt werden. Das ist, merkwürdigerweise und doch auch wieder selbstverständlich, Jüngers eigene Ansicht, wenn er feststellt, daß „neue Theologen von klarer Erkenntnis aus einem Leben stärkerer Bindung und Sammlung einen neuen Schatz legitimeren Anspruchs auf die Durchsäuerung der Welt mit christlichem Geist" darbieten müssen. Diese Theologen sind die Christen, die Katholiken, und die stärkere Bindung und Sammlung ist die in jeder wahrhaft christlichen Persönlichkeit hervortretende Fülle der Offenbarungswahrheit.

Auch eine zweite Prägung Jüngers trifft das Richtige, wenn er diese Fülle die „Wissenschaft des Überflusses" nennt. Alle innerweltlichen Versuche sind eben Wissenschaften und Leistungen der Sparsamkeit, die mit dem natürlicherweise Zugänglichen auskommen wollen. Die Offenbarungsmacht erst füllt die Formen, schenkt Reichtum und wahre Erhöhung der Menschengestalt, und wird darum eine ganz andere Kraft, eine ganz andere Anziehung, einen ganz anderen Zauber, eine ganz andere Beglückung bringen als alles Erdhafte.

Bis hierher reichen Jüngers Erkenntnisse, soweit sie in seinen gedruckten Schriften vorliegen. Sie zeigen eine Entwicklung, die im „Arbeiter" eine gewisse Endgültigkeit erreicht zu haben schien, aber durch die Tatsachen erschüttert wurde. Er versuchte dann in einem „ästhetischen Individualismus" den Geist zu retten, ein Unternehmen, das weithin unklar blieb und gewisse Tore zur Zukunft offen ließ. Der Lauf des Krieges verurteilte ihn zum Schweigen. Man hörte nur in Freundeskreisen, daß er noch lebendig sei und neue Gedanken äußere. Bei einem trotz aller Irrtümer, die nicht scharf genug abgelehnt werden müssen, echten und wahrhaften Denker war dies auch zu erwarten.

Schon vor dem Zusammenbruch Deutschlands ging nun von Hand zu Hand eine Schrift, in der Ernst Jünger versuchte, Saat und Frucht des Geschehens zu deuten und die Aufgabe der Zukunft darzustellen. Es ist wohl erlaubt,

auch diese Arbeit Jüngers heranzuziehen, um sein Bild, so unvollständig es sein mag, abzurunden.

Man wird unter den Gegenwärtigen kaum einen finden, der so deutlich und nachdrücklich das rechte Wort über den Wahnsinn des Krieges ausspricht, in den die ganze Menschheit verstrickt wurde. Nicht nur die Schuld der Lebenden, auch die vergangener Geschlechter trieb dem Feuer zu; Recht und Unrecht waren heillos gemischt: „Da sah sich auch der beste Wille, die Dinge zum Guten zu wenden, bald an der Grenze angelangt. Dann blieb den Zahl- und Namenlosen nur noch das eine: ehrlich die Last zu tragen am Platze, auf den das Schicksal sie gestellt hatte." Ihr größter Jammer war das Bewußtsein, irgendwie trotz aller Bemühungen sich rein zu halten, doch der Arbeit dämonischer Mächte Vorschub zu leisten, die in den Schlachthäusern und Schinderhütten ihre niederen Leidenschaften befriedigten. Es blieb die Bitterkeit, daß gar mancher von denen, die auf der Feindesseite sich tödlich nahten, dem eigenen hohen Ziel „inniger verschworen war als gleich zur Seite die Kameraden, denen es dennoch die Treue zu halten galt."

Aber das Verhängnis mußte seinen Lauf nehmen, und mit Recht meinte Jünger, es sei zu wünschen, daß es bis zu einem Ende komme. Es sei für den Menschen besser, länger zu leiden, als Teile des Ganzen aufzuschieben, um zurückzukehren zur alten Welt.

Da nun die Waffen ruhen, kommt es darauf an, daß sich alle Kräfte, die der Sieger und der Besiegten, zu neuer Ordnung und zu neuem Leben einen. „Das Schicksal der Völker hat sich untrennbar verflochten, und der Friede führt sie entweder höherer Ordnung oder wachsender Vernichtung zu." „Der erste und der zweite Weltkrieg hängen zusammen wie zwei Feuerkontinente, die eine Kette von Vulkanen mehr verbindet als voneinander trennt". Wir müssen vom Feuer zum Licht kommen. Dazu ist notwendig, daß der Friede miteinander gewonnen werde, mag der Krieg auch noch so sehr gegen einander entschieden worden sein. Die technische einheitliche Welt, in der wir nun einmal leben, verlangt eine solche innere Einigung aller Völker und Menschen.

Nur schwer kann man es sich versagen, wenigstens Andeutungen über die Friedenspunkte zu bringen. Doch müssen wir dies ob unseres Zieles übergehen. Das Entscheidende für Jünger ist die Tatsache, daß er klar erkennt, daß es sich beim Frieden nicht nur um ein politisches oder rein geistiges Werk handle, sondern daß er eine Heilsaufgabe sei. Sie setzt die Bezähmung der Leidenschaften voraus. Neben die Sühne muß die Befreiung von Haß treten. Der Friede muß dann ein heiliger Vertrag sein, um die tiefste Quelle des Übels zu verschließen, die dem Nihilismus entspringt, dem Nihilismus, den Nietzsche philosophisch, Dostojewski im Roman schilderte. Wenn die Wendung nur eine humanitäre bleibt und nicht von einer theologischen begleitet ist, wird sich der Erdball in kurzem wieder in Feuer hüllen. Und zwar kann es nur das Christentum sein, das bei aller religiösen Duldung

anderer Formen der Gottesverehrung bestimmend sein muß. In der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments ist das Gradnetz menschlicher Historie und Geographie aufgezeichnet. Aus den in früheren Werken Jüngers wie zufällig erscheinenden Bemerkungen von neuen Theologen und der Theologie als der Wissenschaft des Überflusses wird jetzt das Bekenntnis zu Theologie als Grundlage der gesamten menschlichen Bemühung. Sie erst gibt jeder einzelnen Wissenschaft ihren Halt und ihre innerste Form. Den von Hause aus protestantischen Jünger erkennt man daran, daß er an einen Bund der christlichen Kirchen denkt, an eine Synodalverfassung Europas und der Welt, die die staats- und völkerrechtliche Verfassung sichert und ihr Leben gibt.

Es kann nicht verschwiegen werden, daß hier Jünger nicht zu jener Einheit vorgestoßen ist, die sowohl religionsphilosophisch wie offenbarungsgemäß gefordert werden muß. Die Wahrheit ist nur eine, und auch das Heil ist an die Einheit gebunden. Heil-los wurde die Welt erst durch Schisma und Glaubensspaltung. Es ist unsere Überzeugung, daß hierin die letzte Ursache der Zerstörungen der letzten Jahrhunderte zu suchen ist. Selbstverständlich wird nie die Gewalt und nie die Übermacht diese Einheit gestalten; aber es ist unsere Sehnsucht und unser Glaube, daß die Feuerbrände der Gegenwart die Menschen wieder für diese Wahrheit zugänglich machen. Und wieder können wir Jünger beistimmen, daß hier in erster Linie nicht die Staaten, sondern die Einzelnen aufgerufen werden. Sie sollen die Müdigkeit überwinden, die auf uns allen liegt, nachdem wir so schwere Lasten getragen und ertragen haben. „So gleicht der Einzelne dem Lichte, das sich entzündend zu einem Teile die Verdunkelung bezwingt. Ein kleines Licht ist größer, ist zwingender als sehr viel Dunkelheit."

So klingt das Urteil über Jünger schließlich doch versöhnend aus. Es ist das Bemühen eines sich aus vielen Irrtümern und Versuchungen — der Technik und des Geistig-Schönen — emporringenden deutschen Menschen. Wenn er diese Versuchungen, wenigstens teilweise, schon überwand, die Versuchungen selbst bleiben Ausdruck der nach dem Stoff und dem Geist hin das Geschöpf verführenden Macht des Bösen. Darüber hinaus aber weiß der Katholik von dem Gnadencharakter der Fülle des freigebig spendenden Gottes, der das Ohnmächtige und Schwache verwandelt, der die sieghafte Fahne des Kreuzes in die Erde pflanzte mit dem Trost und dem Verheißungswort: Fürchte nicht, du kleine Herde; denn es hat dem Vater gefallen, euch das Reich zu geben (Lk. 12, 32). Ihr werdet in der Welt bedrängt; doch habet Mut, ich habe die Welt besiegt (Joh. 16, 33).

Wandlungen des naturwissenschaftlichen Weltbildes und ihre weltanschaulichen Folgen

Von ALOIS WENZL

Dies war das physikalische Weltbild der Jahrhundertwende, das die sogenannte klassische Physik von der materiellen Natur entwarf: Die materiellen Körper bestehen selbst aus unteilbaren und unzerstörbaren Körpern und Körperchen, die im gasförmigen Zustand wie elastische Kugeln gegeneinander fliegen, im flüssigen und festen Zustand eine Art von Schwingungen in kleinem Bereich ausführen; die Bewegung der Körper und ihrer Bausteine erfolgt nach den Gesetzen der Trägheit und Schwere, und wenn sie geladen oder magnetisch sind, nach den zusätzlichen Gesetzen der Elektrizität und des Magnetismus. Die jeweilige Konstellation der Materie im Raum bestimmt die jeweilig folgende; denn durch die räumliche Anordnung sind die Kräfte bedingt, die die Körper aufeinander ausüben. Das Weltbild wäre noch einfacher gewesen, wenn es mit den Gesetzen der Trägheit und Schwere (Anziehung) ausgereicht hätte. Schon Elektrizität und Magnetismus komplizierten es (darum die vergeblichen Bemühungen, auch diese auf mechanische Vorstellungen zurückzuführen); erst recht spielte das Licht, wenn es auch als elektromagnetische Welle erklärt wurde, eine Sonderrolle — was war es? Die Wellennatur des Lichtes schien ein Medium zu fordern, den „Äther". Vielleicht bestand dieser selbst aus noch kleineren Elementen als den uns bekannten, vielleicht waren die materiellen Elemente nur ausgezeichnete Bildungen in diesem Äther. Wie immer: Es gab eine ein für allemal gegebene Substanz in dem Raum unserer Anschauung. Die Erhaltungssätze für Masse und Energie (Arbeitsfähigkeit) waren die letzte Grundlage des Seins; alles Geschehen aber vollzog sich auf Grund der jeweiligen materiellen Anordnung nach ewigen unabänderlichen Gesetzen, so daß ein die gegenwärtige Lage aller Teile und Teilchen überschauender (Laplacescher) Geist jede künftige und vergangene Situation grundsätzlich hätte nach- oder vorausrechnen können; denken wir uns, daß er alles hätte überschauen können, so wäre die Zeitqualität für ihn eigentlich aufgehoben gewesen.

„Klassisch" nennt der Physiker von heute diese Physik, um die imposante Geschlossenheit und Anschaulichkeit ihres Weltbildes anzuerkennen, das auf verhältnismäßig wenige mathematische Grundsätze die Mannigfaltigkeit der materiellen Erscheinungen zurückführen zu können glaubte.

Allen noch offenen Fragen und allem Fortschritt im einzelnen zum Trotz meinte die Physik um die Jahrhundertwende doch grundsätzlich ihr Forschungsgebiet ausgeschöpft zu haben, und Oswald Spengler sah in dieser vermeintlich grundsätzlichen Abgeschlossenheit sogar ein Argument mehr für seine These vom Untergang der abendländischen Kultur, wie er umgekehrt mit dieser These eine grundsätzliche Weiterentwicklung sozusagen

diktatorisch ablehnen zu dürfen glaubte, — eine Ironie der Geschichte, daß sie sich so wenig an diese Todesanzeige gehalten hat, und ein diskreditierender Irrtum des Untergangstheoretikers, daß er — der von der Mathematik herkam — Entwicklungen entweder nicht gekannt oder so gewaltig unterschätzt hat, die sich zur Zeit der Niederschrift seines Werkes bereits vollzogen hatten.

Weltanschaulich mußte dieses Weltbild zwar nicht notwendig zum Materialismus führen — gerade die originalen großen Forscher (wie Maxwell, R. Mayer u. a.) waren durchaus keine Materialisten —, aber es machte zu ihm geneigt. Es legte dem Vereinheitlichungsstreben des menschlichen Denkens nahe, alles Sein in dieses Weltbild einzuordnen, auch den lebenden Organismus als eine wenn auch sehr komplizierte Maschine aufzufassen („Mechanismus"), das Seelenleben als eine Begleiterscheinung besonderer materieller Anordnungen im Gehirn („Parallelismus"); religiös legte es entweder den Atheismus oder allenfalls eine pantheistische oder eine deistische Gottesvorstellung nahe, die Vorstellung eines Gottes, der eine Universalmaschine geschaffen habe und nun nach den ihr gegebenen Gesetzen ablaufen lasse. Das alles folgte nicht daraus, aber die Annahme einer den lebendigen Leib leitenden Entelechie (Vitalismus), einer auf den Leib wirkenden Seele (Wechselwirkung), einer theistischen Gottesauffassung forderte zugleich die Annahme von Eingriffen in die mathematischen Gesetze der physikalischen Natur. Es gab viele große Naturforscher, die diese Annahmen nicht gescheut haben, aber willkommen waren sie verständlicherweise nicht.

Wenn man die Entwicklung überschaut, die die Naturwissenschaft seitdem, und zwar aus sich selbst heraus, durchgemacht hat, so ist man erstaunt, welche tiefgreifenden Wandlungen gerade in den Grundanschauungen sich vollzogen haben und wie andersartige Ausblicke sich dementsprechend dem philosophischen Denken darbieten. Es wird für die Geschichte der Physik einmal das Charakteristikum dieser Entwicklung sein, daß das Hauptziel der Forschung nicht dieser oder jener Erscheinung, diesem oder jenem Gesetz und nicht dem mittleren Bereich unseres Lebens galt, sondern den Fragen an den letzten Grenzen: nach dem Größten, d. h. nach dem Bau des Universums, nach dem Schnellsten, d. h. nach dem Licht, nach dem Kleinsten, d. h. nach den Bestandteilen der Atome, und daß bei dieser Fragestellung die letzten Gerüste unseres anschaulichen Denkens: Raum, Zeit, Substantialität und Kausalität selbst, und zwar von der Physik aus zur Frage gestellt, d. h. wieder zum Problem wurden. Um es gleich vorwegzunehmen: nicht über Bord geworfen wurden; immer wird die Naturwissenschaft von ihnen ausgehen; aber daß man an die Grenzen ihrer Anwendbarkeit kam, hat den Boden entscheidend aufgelockert gegen verfrühte Verallgemeinerungen der klassischen Physik.

Ausgegangen sind die verschiedenen Zweige dieser Entwicklung alle von

Problemen der Strahlungslehre (Licht- und Wärmestrahlung) und ausgebaut wurden sie durch Verwendung des Rüstzeugs, das die neuzeitliche Mathematik zur Verfügung stellte.

Wenn man daher die Etappen der Entwicklung skizzieren will, so hat man zunächst auf ihre Vorgeschichte hinzuweisen, die auf mathematischem Gebiet im vorigen Jahrhundert sich abspielte, — „artfremd" nannte das verflossene Regime diese Entwicklungen, trotzdem an ihr deutsches Denken in sehr entscheidendem Maß beteiligt war: Gauß und Riemann haben jene Raumlehren aufgestellt, die man die nichteuklidische Geometrie heißt, deren Grundcharakter wir gleich nachher kennzeichnen wollen. Helmholtz und H. Poincaré haben die mögliche physikalische Bedeutung dieser Lehren bereits eingehend erörtert. Auch die experimentellen Befunde, die zu der Entwicklung der modernen theoretischen Physik Anlaß gaben, reichen in das vergangene Jahrhundert zurück. Die theoretische Entwicklung selbst setzte aber erst um die Jahrhundertwende ein.

Anschließend an die Bemühungen des holländischen Physikers H. A. Lorentz stellte Einstein 1905 die (später so genannte) spezielle Relativitätstheorie auf, die von Minkowski, Sommerfeld, v. Laue u. a. ausgebaut wurde und von der man sagen kann, daß sie sich als methodisches Instrument in der Fachwissenschaft durchgesetzt hat. Ihre Grundgedanken sind folgende: 1. Gleichförmig geradlinig gegeneinander bewegte Systeme sind für die Darstellung der Naturgesetze gleich geeignet, nicht nur der mechanischen — das wußte man schon seit Galilei —, sondern auch der elektromagnetischen; 2. ein Lichtsignal pflanzt sich allen Systemen gegenüber nach allen Richtungen mit derselben Geschwindigkeit fort. Alle Versuche auf der Erde fallen daher ebenso aus, wie wenn sie ruhen würde. Diese Gleichberechtigung führt aber zu weitgehenden Folgerungen. Sie lassen sich dadurch ausdrücken, daß man Raum und Zeit zu einer vierdimensionalen Mannigfaltigkeit aller Weltereignisse zusammenfaßt und je nach dem Bewegungszustand des Beobachters einen verschiedenen Querschnitt dieser „Welt" als gleichzeitigen Raum anspricht.

1913 ließ dann Einstein zusammen mit Marcel Großmann den „Entwurf einer verallgemeinerten Relativitätstheorie und einer Theorie der Gravitation" folgen: Durch den Einfluß des Schwerefeldes fallen unsere Raum- und Zeitmessungen so aus, daß für die Beziehungen der räumlich erscheinenden Gebilde nicht mehr die Sätze der anschaulichen (euklidischen) Geometrie gelten, sondern die Beziehungen der oben erwähnten nichteuklidischen Raumlehre, und daß in verschiedenen Schwerefeldern das Ablauftempo sonst gleicher physikalischer Vorgänge verschieden ist. Man kann nun die materielle Wirklichkeit als Erscheinung und Ausdruck mathematischer Formen deuten, die der vierdimensionalen mathematischen Mannigfaltigkeit „Welt" eingeprägt sind. Da die Abweichungen dieser allgemeinen Relativitätstheorie von den Voraussagen der klassischen Physik bzw. der speziellen

Relativitätstheorie für irdische Verhältnisse noch nicht in Betracht kommen, konnte die Physik diese Hypothese für ihre Zwecke weitgehend dahingestellt sein lassen; um so mehr gingen ihre Gedankengänge in die Astronomie ein. Auf Grund der Beobachtungen der Spektrallinien der sogenannten Sternnebel, ferner Sternsysteme, die unserem Milchstraßensystem entsprechen, entwickelten Hubble, de Sitter, Eddington, Lemaître die Theorie eines sich „ausdehnenden Universums": es gibt nicht unendlich viele, sondern nur eine sehr große Anzahl von Himmelskörpern und Systemen der Himmelskörper, die einen sphärischen Raum (s. u.) bilden; die Sterne je einer Milchstraße werden durch die Gravitationskraft zusammengehalten, aber die Milchstraßensysteme entfernen sich immer weiter voneinander.

Wir wollen hier abbrechen und die zweite Entwicklungslinie von der Quantentheorie Plancks (1900) bis zur Atomphysik von heute (Heisenberg 1926) zurückstellen, um zunächst nach der Bedeutung der bis jetzt skizzierten Entwicklungen zu fragen.

Was heißt das, wenn eine physikalische Theorie sagt, der physische Raum sei nichteuklidisch? Nun, wenn Sie gefragt werden, was Sie mit dem Begriff einer Geraden für eine Vorstellung verknüpfen, so werden Sie sagen, es sei eine Linie, auf der Sie nach entgegengesetzten Richtungen ohne Richtungsänderung nach rechts oder links, nach oben oder unten, unendlich fortschreiten können; ziehen Sie zu ihr eine ebensolche Senkrechte, so bestimmen die beiden Geraden eine Ebene; fällen Sie auf diese wieder eine Senkrechte, so ergibt sich der Raum mit seinen Dimensionen der Länge, Breite und Höhe; sucht man für die Beziehungen zwischen den Punkten, Geraden und Ebenen dieses Raumes eine schärfere begriffliche Fassung, so kommt man zu jenen Axiomen, die schon Euklid feststellte und aus denen die Sätze der euklidischen Geometrie folgen. Diesen euklidischen Raum hat auch Kant gemeint, wenn er von dem Raum als der Anschauungsform unserer äußeren Sinne sprach und ihn als a priori bezeichnete, als Voraussetzung für die anschauliche Geometrie und für die Fremdwahrnehmung. Zugleich aber lehrte Kant, daß dieser Raum eben nur eine Form unserer Anschauung sei, nicht ein Ding an sich, und daß auch die räumlichen Eigenschaften und Beziehungen, die Ausdehnung und Entfernung, nicht objektive Eigenschaften und Beziehungen seien, sondern nur Erscheinungen von Eigenschaften und Beziehungen der Dinge an sich.

Wenn nun eine physikalische Theorie sagt, der physische Raum sei nichteuklidisch, so heißt das, die Zusammenfügung unserer Maßergebnisse liefert Beziehungen, die nicht den Sätzen der euklidischen Geometrie für die anschaulichen Gebilde entsprechen; die also auch nicht restlos in anschaulichen Gebilden vor- und dargestellt werden können, sondern nur mittels gedanklicher Operationen zu berechnen sind. Streng genommen ist also nichteuklidische Geometrie eine Relationslehre. Geometrie haben sie die Mathematiker genannt aus zwei Gründen: 1. Man kann ihre Be-

ziehungen annähernd durch diejenigen der anschaulichen Geometrie darstellen und vorstellen, wenn man in verhältnismäßig kleinen Bereichen bleibt. 2. Auch die nichteuklidische Geometrie nennt ihre Elemente Punkte, kennzeichnet sie durch drei Veränderliche x, y, z und faßt sie zusammen zu Punktreihen, die sie „Gerade" nennt, und zu Punktfeldern, die sie „Ebenen" nennt. Die Beziehungen zwischen diesen Elementen sind analog denjenigen auf einer krummen Fläche, z. B. entspricht in der „sphärischen Geometrie" einer „Ebene" das Bild einer Kugeloberfläche, die „Geraden" kann man sich vorstellen als Hauptkreise auf ihr. Den Raum als Ganzes aber kann man sich anschaulich nicht mehr vorstellen. Man kann sich auch nicht vorstellen, wie ein Lichtstrahl in sich zurückkehren soll, ohne von seiner Richtung nach rechts oder links, oben oder unten abgewichen zu sein. Man müßte eine 4. Dimension annehmen, durch die er hindurchgegangen und aus der er zurückgekehrt wäre. Aber dieser 4. Dimension gegenüber versagt unser Anschauungsvermögen.

Wir müssen also sagen: Wenn die nichteuklidische Geometrie die physikalisch-astronomischen Beziehungen besser wiedergibt als die euklidische, so kann ich diese Beziehungen entweder überhaupt als nur rechnerisch zu behandelnde Relationen betrachten, die nur im kleinen Bereich den anschaulichen entsprechen, oder die physische Mannigfaltigkeit würde zur Darstellung ein Kontinuum von 4 Dimensionen beanspruchen, von denen aber nur 3 meiner Anschauung zugänglich sind. Man hat die Verwendung der nichteuklidischen Geometrie gelegentlich als unverträglich mit der oben erwähnten Lehre Kants bezeichnet. Damit wird man weder Kant noch dieser Entwicklung gerecht. Wir haben vielmehr dank unserer Raumanschauung, in der uns die Dinge erscheinen, Beziehungen *erschlossen*, die nur teilweise oder annähernd den anschaulichen entsprechen, diese scheinen den objektiven Beziehungen der Dinge mehr angepaßt zu sein, aber über das Wesen der Dinge an sich können wir darum immer noch nichts sagen.

Dies jedenfalls hat uns die Entwicklung eindringlich wieder zu Gemüte geführt, daß wir die Erscheinung der Dinge im Raum nicht für bare Münze nehmen dürfen, und daß wir unsere Vorstellung von einem nach allen Richtungen sich ins Unendliche erstreckenden Raum nicht kritiklos als für die Wirklichkeit verpflichtend betrachten dürfen, daß uns überhaupt die Mannigfaltigkeit der Dinge nur in räumlichen Bildern *erscheint*, und daß unsere *gedanklichen* Möglichkeiten *weiter* reichen als unsere *sinnlichen*.

Schwieriger noch liegen die Dinge in bezug auf das *Zeitproblem*. Nach der speziellen Relativitätstheorie fallen die Urteile verschiedener Beobachter über die Gleichzeitigkeit zweier Ereignisse verschieden aus je nach ihrem Bewegungszustand. Aber muß es nicht eine absolute Gleichzeitigkeit geben, wenn es überhaupt eine reale Zeitigkeit gibt? Kant hat die Zeit wie den Raum als Anschauungsform erklärt, aber immerhin eben als die unseres *inneren* Sinnes. Nichtsdestoweniger spricht er ihr auch eine „absolute Realität" ab, auch sie ist keine „den Dingen objektiv anhängende Bestimmung" (Kritik der reinen Vernunft); für Wesen, die mich ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit anschauen könnten, käme auch die Vorstellung einer Veränderung nicht vor. Nun, für solche Wesen würde die Relativitäts-

theorie kein Problem bieten: Die Welt wäre eben, in der Sprache der Mathematik ausgedrückt, eine vierdimensionale Mannigfaltigkeit, von der jedem Wesen von der Eigenart des Menschen immer je nur ein dreidimensionaler Ausschnitt als Raum ins Bewußtsein tritt. An sich wäre es eine eleatisch unveränderliche Welt: eigentlich ist immer alles schon und alles ist noch. Nur wir würden so angelegt sein, daß wir längs der „Weltlinie unseres Leibes", der auch zu der unveränderlichen schlechthin seienden Welt gehörte, je einen Ausschnitt erleben bzw. nacherleben. Aber kommt da nicht doch schon wieder die Zeit durch die Hintertüre herein? Oder können wir ohne Widerspruch sagen, für uns wäre nacheinander, was für Gott gleichzeitig-dauernd ist? Wie immer, können wir auch noch so weit gehen, wenn es eine wirkliche Freiheit gibt? Ist uns nicht mindestens durch diese, durch die Aufeinanderfolge freier innerer Entschlüsse und nach außen wirksam werdender Handlungen die Zeitigkeit als objektiv den Dingen zugehörige Beziehung und damit die absolute Gleichzeitigkeit als Denknotwendigkeit daraus verbürgt? Man müßte schon auch das Erlebnis unserer zeitlichen Entscheidungen für Schein halten. Es mag sein, daß Kant und Schopenhauer ein solcher Gedanke vorschwebte, als sie den intelligiblen Charakter einführten. B. Bavink steht ihm jedenfalls nahe: Wir erleben je als „jetzt" die Ordnung unserer zeitlos getroffenen Entscheidungen. Allein was wollen wir damit für eine Bedeutung verbinden? (Eine ganz analoge Schwierigkeit ist für die Theologie die Vereinbarkeit unserer Willensfreiheit mit Gottes Allwissenheit[1].)

Wir kommen also zutiefst in die Transzendenz, das ganze Problem von Sein und Zeit rollt sich auf, wenn wir die letzten Konsequenzen verfolgen, zu denen eine ernst genommene Relativierung der Gleichzeitigkeit führen würde: inwiefern und inwieweit ist die Welt überhaupt zeitlich?

Aber brauchen wir überhaupt so weit zu gehen? Zwingt uns die Relativitätstheorie, zwischen ihr und der Preisgabe wahrer Gleichzeitigkeit, also realer Zeitigkeit überhaupt zu wählen? Sie zwingt uns nicht. Wir können uns weiter nicht nur als Wesen mit Zeitanschauung, sondern auch als objektiv zeitliche Wesen betrachten, denn für die Relativierung der Werte und Beziehungen von Raum- und Zeitmessungen ist ja die Eigenart der Übermittlung durch Lichtsignale verantwortlich. Nur dürfen wir uns nicht auf die bequeme Ausrede zurückziehen, es handle sich also bloß um Konventionen, die wir der Natur aufgedrängt haben. Die Natur läßt sich nichts aufdrängen; gerade die Bewährung der Relativitätstheorie und ihre innere Geschlossenheit würden unverständlich, wenn sie nur eine Fiktion wäre. Wenn wir sie nehmen, wie sie ist, müssen wir davon ausgehen, daß das Licht in verschieden bewegten Räumen sich mit derselben Geschwindigkeit aus-

[1] Allwissenheit hieße dann: Wissen um alle Möglichkeiten, Vorauswissen, wie wir das „makrophysikalische" Geschehen vorauswissen, Vorauswissen seiner Führung, Wissen unserer „geheimsten" Gedanken, ehe wir ihre Folgen wissen.

breitet, das heißt aber, daß es selbst noch nicht etwas Materielles ist, sondern erst einen potentiellen Charakter trägt, und daß die Ausbreitung der Potenz übersystemal ist und gegenüber der aktuell erscheinenden Wirklichkeit eigentlich eine Dimension mehr in Anspruch nimmt, als unseren Sinnen zugänglich ist. Wahrhaft gleichzeitig wäre dann, was die Theorie das „raumartige" Gebiet nennt, der Inbegriff der verschieden bewegten gleichberechtigten Systeme, man könnte es den „Äther" heißen, mit dessen Problematik die Frage ja eng zusammenhängt. Die endgültige Lösung des ontologischen Problems dürfte im Zusammenhalt der Relativitätstheorie und Quantenmechanik zu suchen sein.

Wo wir das Universum als Ganzes betrachten, in den kosmologischen Theorien, kommt ja wieder eine sog. absolute Zeit zum Vorschein, nämlich diejenige, in der das Universum sich ausdehnt. Das Problem für eine Naturphilosophie würde also sein, den Einbau der speziellen Relativitätstheorie in diese kosmologische Entwicklung vorzunehmen. Ein Vorschlag in dieser Richtung würde aber hier zu weit führen.

Wenden wir uns nun der zweiten Entwicklungslinie zu, die vielleicht für die Philosophie noch folgenschwerer ist! Sie ist ausgegangen von M. Plancks Einführung von Energiequanten, hat ihre Fortsetzung gefunden in N. Bohrs Atommodell (ein positiv geladener Kern, um den die negativ geladenen Elektronen in ausgezeichneten Bahnen kreisen), in A. Sommerfelds Verfeinerung dieses Modells (elliptische Bahnen, Anwendung der Formeln der Relativitätstheorie auf die Bewegung) und hat einen gewissen Abschluß gefunden durch die Arbeiten von De Broglie und Heisenberg.

Was uns hier interessiert, betrifft vor allem die Kategorien der Substanz und Kausalität. Für die klassische Physik war die Masse der Körper die Substanz, die Kräfte repräsentieren die Kausalität. Nun müssen wir sowohl dem Licht wie der Materie eine Doppelnatur zuschreiben, einen Wellen- und einen Korpuskelcharakter. Wie aber kann dasselbe zugleich Welle, also ausgebreitet im Raum, und Korpuskel, also im Raum lokalisiert sein? Der Widerspruch ist unlösbar, wenn wir nicht annehmen, daß Wellen- und Korpuskeldasein nicht vom gleichen Seinsrang sind, daß die Welle nur die vorgesehene Möglichkeit für das Auftreten von Korpuskeln, dieses selbst aber die Erfüllung der Potenz bedeutet. Diese Entwicklung und das von ihr aufgeworfene Problem verbindet sich nun mit einem anderen: Wir können, das ist die Grundlage der Atomforschung geworden, nicht mehr behaupten, daß der nachfolgende Zustand je eine zwangsläufige Folge des vorausgehenden ist, daß also durchgängig die Kausalität gilt. Ja, es gibt eine Reihe von Hinweisen, die speziell von Pascual Jordan herausgearbeitet worden sind, dafür, daß wir in der Mikrophysik an der Grenze der Kausalität angelangt sind, daß ein Unbestimmtheitsmoment also im Naturgeschehen liegt, das in der sog. Unsicherheitsrelation Heisenbergs seine zahlenmäßig angebbare Begrenzung findet; denn ganz willkürlich chaotisch vollzieht sich der Übergang von einem Zustand in den anderen natürlich

nicht, sonst könnten wir überhaupt keine Forschung treiben; es gelten vielmehr Wahrscheinlichkeitsgesetze, aber sie sind die letzten, zu denen die Physik kommen kann. Der Übergang vom potentiellen (Wellen-) zum aktuellen (Korpuskel-)Seinsrang vollzieht sich also im Rahmen eines Spielraums, aber zugleich einer überindividuellen Ordnung[2].

Das rührt an die Grenzen unseres Materiebegriffs überhaupt, es liegt, ohne daß die Grenzen zwischen den Naturreichen verwischt zu werden brauchen, nahe, die letzten Elemente der Materie nicht mehr als rein toten Stoff zu betrachten. Die klassische Anschauung sah die Atome und nach Bekanntwerden der Radioaktivität wenigstens die Atombestandteile als unzerstörbare Substanz an. Nun hat schon die Relativitätstheorie zu der Gleichung Energie = Masse mal Quadrat der Lichtgeschwindigkeit, also Korpuskelmasse = geballte Energie geführt und die Mikrophysik nimmt denn auch die Umwandlung von Masse in Strahlungsenergie an. Bei der künstlichen Radioaktivität stellen wir solche Verwandlungen fest. Die Masse löst sich also sozusagen auf.

Nun hat sich in allerneuester Zeit vielleicht noch die allermerkwürdigste Entwicklung vollzogen, ein Umsturz kann man sagen in der wissenschaftlichen Kosmogonie, die mehr oder weniger immer wieder an die Kant-Laplacesche Theorie anknüpfte und sie zu verbessern suchte. Pascual Jordan hat einen von Henri Poincaré schon einmal erörterten, aber aus pragmatistischen Gründen nicht weiter verfolgten Gedanken aufgenommen, daß nämlich die Naturgesetze selbst altern, ja daß auch die Naturkonstanten Funktionen der Zeit seien, und daß die Elemente der Masse erst entstehen. Das ist freilich eine sehr hypothetische Theorie, um die Unstimmigkeiten und Widersprüche zu vermeiden, in die man sich verwickelt, wenn man von der Unveränderlichkeit der Weltmasse, der Weltkonstanten und der Naturgesetze ausgeht. Wie immer man zu dem hypothetischen Aufbau im einzelnen steht, die große Bedeutung liegt darin, daß hier zum erstenmal die Naturgeschichte wirklich als eine Natur-Geschichte betrachtet wird. Philosophisch freilich ist die Lehre noch nicht fundiert, hier liegt noch eine große Aufgabe vor.

Wenn man nun alles zusammenhält, die Äquivalenz von Masse und Energie, das Ätherproblem, die Lehre von der Doppelnatur, die Unsicherheitsrelation und den Wahrscheinlichkeitscharakter der Letztgesetze und endlich diese Kosmonogie, so wird man dazu geführt, das Auftreten als Korpuskel überhaupt als Aktualisierung eines potentiellen Zustandes zu betrachten. Das vierdimensionale Kontinuum der Relativitätstheorie würde dann den derzeitigen Rahmen für die Einzelgeschehnisse im Kleinen darstellen, die sich innerhalb eines Spielraums von Unbestimmtheit vollziehen. Bedeutet nun die notwendig werdende, hier nur andeutungsweise skizzierte

[2] Vgl. des Verfassers Aufsatz über „Kausalität und Freiheit in der Physik" in den „Naturwissenschaften" 1940.

neue Ontologie der Physik — „das Innere der Natur" drückt sich aus durch Prägung der Metrik des Weltkontinuums, die „Wellen" sind erst die potentielle Vorstufe, die das Auftreten von Korpuskeln innerhalb eines angebbaren Rahmens von Unbestimmtheit vorbestimmt, — bedeutet das nicht eine überraschende Entmaterialisierung unserer Materievorstellung? Eine Synthese von Realismus und Idealismus scheint für eine künftige Metaphysik nahegelegt. Was aber bedeutet diese Entwicklung über die Naturwissenschaft und Naturphilosophie hinaus?

Wiederum liegen die Dinge analog wie in der „klassischen" Physik, aber diesmal mit umgekehrten Tendenzen: Wie jene nicht zum Mechanismus in der Biologie, zum Parallelismus im Leib-Seele-Problem, zum Atheismus oder Deismus in der religiösen Weltanschauung führten mußte, aber praktisch zu ihnen geneigt machte, so kommen die neuen Entwicklungen dem Vitalismus, der psychophysischen Wechselwirkungslehre und der theistischen Gottesvorstellung entgegen. Speziell liegt es nahe (und dieser Gedanke ist insbesondere durch Jordan eingeleitet worden), das Lebensgeschehen dahin zu verstehen, daß eine führende Macht, die man nach dem Vorgang von Driesch Entelechie nennen würde, sich der Unbestimmtheit in der stofflichen Natur bedient und daß unter ihrem Einfluß auf die anorganischen Vorgänge, die sonst, sich selbst überlassen, in sinnfreier Weise von einem Zustand in den anderen übergegangen wären, ein ganzheitliches Gebilde und Geschehen entsteht. Und eine entsprechende Führung mag die Seele zum leiblichen Ausdruck ihrer Regungen und Umsatz ihrer Willensinhalte in Handlungen üben. So würden die neuen Lehren in einen Stufenbau der Wirklichkeit sich einfügen. Auf noch weitere Perspektiven einzugehen, verbietet hier der Raum.

Es wäre noch manches zu berichten: aus der Physik des Kleinen über die ganzheitlichen Gebilde auch in der Physik, über die überindividuelle Gesetzlichkeit z. B. des Paulischen Prinzips, wonach keine zwei Elemente Träger der gleichen Quantenmerkmale (Quantenzahlen) sein können, aus der Physik des Großen über die immer noch nicht endgültig geklärte merkwürdige Ordnung unseres Sonnensystems, die das Titius-Bodesche Gesetz ausdrückt und die wie eine gewisse Ganzheitlichkeit anmutet, über die Ausdehnung des Universums und über die Jeans'sche kosmologische Theorie, nach der Sonnen mit Planetensystemen eine seltene Ausnahme sind und einem Planeten wie der Erde, auf dem obendrein die große Zahl notwendiger Bedingungen für die Möglichkeit des Lebens erfüllt sind, eine, wenn nicht singuläre, so doch ausgezeichnete Stellung zukäme. Verselbständigungs- und Ganzheitstendenz scheinen die Welt zu durchziehen. Aber wir wollen unseren Überblick schließen. Es sind ohne Zweifel tiefe und letzte Gedanken und Fragen, denen wir wieder nahegebracht worden sind, und wenn sie auch nicht nur von der immer hypothetischen Wissenschaft aus zu entscheiden sind, wenn wir uns auch hüten wollen vor einer vorschnellen Festlegung auf diese und jene Theorien, so liegen in ihnen doch nicht von

der Hand zu weisende Hinweise, die im Zusammenhalt mit denen anderer Wissenschaften zu einem verantwortbaren neuen Weltbild führen können; vor allem aber zeigen uns diese Entwicklungen, daß wir nicht festgelegt sind auf das Weltbild von gestern, sie haben also zum mindesten eine außerordentliche Auflockerung und Aufgeschlossenheit gegenüber anderen Möglichkeiten als denen gebracht, die uns früher zu Gebote standen.

Das Weltbild von morgen aber, das läßt sich schon heute mit Bestimmtheit sagen, wird mit den Seinsbegriffen der Potenz, der Aktualität, der Ganzheit rechnen müssen, die Metaphysik von morgen wird ein Moment der „Freiheit" auf allen Schichten der Wirklichkeit (d. h. auf untermenschlicher Stufe Willkür oder sagen wir Kontingenz im Werden, in der Bestimmung des noch Unbestimmten) in Betracht ziehen müssen und anderseits einen übergreifenden Weltzusammenhang nicht aus dem Auge verlieren dürfen. Ein mächtiges Material liegt vor für die Philosophie eines kritischen Realismus, eine Philosophie, die zugleich den Weg von unten, von der Erfahrung aus, von innen, von der Besinnung auf uns selbst, und von oben, von einer Entscheidung her zu geben hat, einen Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion, in Vorsicht und Kühnheit, mit Mut und Bescheidung!

Umschau

Die Erziehung des Menschen zu Gott

Aus den Aufzeichnungen der Gefangenschaft

1. Ich bleibe bei meiner alten These: der gegenwärtige Mensch ist weithin nicht nur gott-los, rein tatsächlich oder auch entscheidungsmäßig; es geht die Gottlosigkeit viel tiefer. Der gegenwärtige Mensch ist in eine Verfassung des Lebens geraten, in der er Gottes unfähig ist. Alle Bemühungen um den gegenwärtigen und kommenden Menschen müssen dahin gehen, ihn wieder gottesfähig und somit religionsfähig zu machen.

2. Worin diese Gottesunfähigkeit besteht? Sie besteht in einer Verkümmerung bestimmter menschlicher Organe, die ihre normale Funktion nicht mehr leisten. Ebenso in einer Struktur und Verfassung des menschlichen Lebens, die den Menschen überbeanspruchen, ihm nicht mehr erlauben, er selbst zu sein. Dies gilt rein technisch-soziologisch, ebenso wie moralisch-ordnungsmäßig. Durch all das hat sich dem Menschen ein Bild seiner selbst gebildet, auf dem er sich nur noch als ens vegetativum et sensitivum sieht. Verstand, Vernunft, Gemüt sind eigentlich nur noch Larven zur Intensivierung des Faktischen.

3. Man muß die Frage sehr ernsthaft stellen, wie das alles so gekommen ist. Man darf auch z. B. nicht vorschnell die letzten paar Jahre oder Jahrzehnte beschuldigen. Die waren Ernte, nicht Aussaat. Wenn man z.B. Goethes „Dichtung und Wahrheit" liest, oder die Wanderjahre, so spürt man trotz allem diesen Menschen schon kommen. Hier sieht man die Schwerpunktverlagerungen schon geschehen und schon in der Auswirkung.

4. Es sind zwei Entwicklungen eingeleitet worden, deren Ergebnis wir heute sind. Die innere Entwicklung der menschlichen Schwerpunktverlagerungen, die, einmal begonnen, ihre eigene Logik und Konsequenz hat. Die äußere Entwicklung der technischen, sozialen, wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Welt.

5. Die Entwicklungen haben sich gegenseitig bedingt und gefördert. Der Mensch ist heute weithin der Gefangene und das Ergebnis der Welt, in der er lebt. Diese Welt ist aber zum großen Teil so geworden, weil diese äußeren Entwicklungsreihen den Menschen der inneren Schwerpunktverlagerung und Strukturauflösung antrafen und seiner Entscheidung und Meisterung anvertraut waren.

6. Was ist zu tun? Drei Möglichkeiten:

a) Alles lassen. Die Ordnung Gottes verkünden und von ihrer Wiederanerkennung alles erwarten.

b) Den Menschen in Ordnung bringen und von seiner Gesundheit die Gesundung erwarten.

c) Den Lebensraum in Ordnung bringen und von da einen Erfolg des Menschen erwarten.

7. Man muß alle drei tun:

a) Ich kann predigen, so viel ich will, und Menschen geschickt oder ungeschickt behandeln und wieder aufrichten, solange ich will: solange der Mensch menschenunwürdig und unmenschlich leben muß, so lange wird der Durchschnitt den Verhältnissen erliegen und weder beten noch glauben noch denken. Es braucht die gründliche Änderung der Zustände des Lebens. Die Revolution des 20. Jahrhunderts braucht endlich ihr endgültiges Thema und die Möglichkeit der Schaffung erneuter beständiger Räume der Menschen.

b) Ich mag aber — die derzeitige Verfassung der Mehrzahl der Menschen vorausgesetzt — die Dinge ändern wie immer und sie diesem Menschen überlassen, so werden sie über kurz oder lang aufs neue vermurkst sein. Dieser Mensch ist krankhaft lebensunkundig geworden. Es muß ein eigenes, intensives Bemühen aufgewendet werden, den Menschen wieder seelisch und geistig bodenständig zu machen. Dazu gehören: Erziehung zur Selbständigkeit, Verantwortung, Urteilsfähigkeit, Gewissensfähigkeit; Erziehung zur Gesellung und echter Geselligkeit; Überwindung all der unzähligen Vermassungserscheinungen; Erziehung zur Transzendenz genau so wie zur Immanenz; Bildung zur Sache, zum Menschen, zu Gott hin. Dies alles hängt nämlich ineinander, und das eine geht ohne das andere nicht. Nur der Mensch eines Minimums an geistiger Wachheit, persönlicher Lebendigkeit und sachhafter Lebenskundigkeit wird überhaupt fähig sein, den Namen und das Wort Gottes noch einmal zu vernehmen und die Ordnung Gottes noch einmal anzuerkennen und zu vollziehen.

c) Beides geht nicht ohne Ausrichtung nach dem Gesetz Gottes. Die neue Ordnung der Welt muß die geschichtlich-fällige Form der Ordnung Gottes sein, sonst gibt es einen neuen Turmbau und einen neuen Einsturz. Die Bemühung um den Menschen muß inner-

lich geführt sein vom Leitbild dessen, der vom Menschen gesagt hat: ad imaginem suam. Sonst gibt es noch einmal Hybris und Verirrung und einen neuen Wahn.

8. Was aber geht? Daß alle drei zusammengehören, ist wichtig und richtig. Aber wo anfangen? Und was zuerst tun und grundlegend tun?

9. Es muß eine Schicht Menschen geben, die das Ganze übersehen, um die Zusammenhänge wissen, die Verflechtungen kennen und die Wirklichkeitsfülle in all ihren Erscheinungen bis in den Grund verfolgt und entdeckt haben, in dem alles mit Gott zusammenhängt und von ihm getragen wird.

Diese Menschen müssen sich in zwei Ordnungen des Daseins vertiefen: in der Erkennung und Anerkennung Gottes, also der eigentlichen Religiosität — und in der Erkennung und Anerkennung der sachhaften Ordnungen des menschlichen Lebens und des Menschen selbst.

An und für sich könnten die beiden auseinanderfallen, und es brauchte der Heilige nicht der Weltkundige zu sein. Auch heute darf dies sein. Wenn uns einige Heilige geschenkt würden, würden die Dinge auch in Bewegung zu ihrer Gesundung kommen. Denn die Leistung des Heiligen: eminente Rühmung Gottes, ist sachlich übereinstimmend mit der echten Ordnung der Dinge.

Trotzdem ist heute eine Verbindung beider Tüchtigkeiten: der eigentlichen Religiosität und der eigentlichen, sachlichen Weltkundigkeit, erwünscht, ja notwendig. Die Religion hat so oft in dieses moderne Leben nur grundsätzlich und praktisch ahnungslos gesprochen, daß sie allmählich den Kredit verloren hat, und die Weltkundigkeit hat sich so übernommen, daß sie das Zutrauen zu sich selbst verloren hat.

Die Anregung und Ausbildung dieser Menschen ist auch um der Wiederherstellung der Religiosität willen eine Notwendigkeit.

10. Es ist alles zu fördern, was in Richtung auf eine Gesundung des Menschen oder der Verfassung des Lebens geschieht: auch wenn es noch nicht das Ganze ist.

11. Es ist der Mensch anzuleiten, sich selbst als Ordnungsentwurf ernst zu nehmen und zu deuten und zu befolgen (existentialer Humanismus). Dieser Humanismus ist dann vorsichtig und behutsam und verantwortungsbewußt auszuweiten zum theonomen Humanismus.

12. Es ist auf eine Ordnung des äußeren, sozialen, wirtschaftlichen, technischen usw. Lebens hinzuarbeiten, die dem Menschen ein relativ gesichertes Existenzminimum jeglicher Art (auch geistig, zeitlich, räumlich usw.) verbürgt. Das Maß des Zielbildes ist vom Menschen zu nehmen, das Ausmaß der jeweiligen Verwirklichung nach den sachlichen Möglichkeiten zu bemessen.

13. Ob das nun eine Erziehung des Menschen zu Gott ist? Erst die unterste Voraussetzung. Erst die Bemühung um eine Ordnung und Verfassung des Lebens, in der ein Blick auf Gott für den Menschen nicht mehr eine übermenschliche Anstrengung bedeutet. Die Mühe um eine Verfassung des Daseins, in der das Menschenherz auch in seinen Sehnsüchten wieder gesund wird und so unruhig in jener heiligen Unruhe, die erst in Gott zu sich kommt und deshalb auch Gott wieder meint.

14. Dann allerdings bedarf es erst der Hauptsache: des von Gott erfüllten und Gottes mächtigen gleichartigen Menschen, der den andern anspricht und anruft.

15. Alle die direkten religiösen Bemühungen halte ich in der gegenwärtigen geschichtlichen Stunde für ohne dauerhafte Fruchtbarkeit. Solange der Mensch an der Straße liegt, blutig geschlagen und ausgeplündert, wird ihm der der Nächste und damit die Zuständigkeit sein, der sich seiner annimmt und ihn beherbergt, nicht aber einer, der zum „heiligen Dienst“ vorbeigeht, weil er hier nicht zuständig ist.

16. Also: Religiöse Vertiefung und Fülle bei denen, die noch religiös existent sind. Ausrichtung dieser auf die Verantwortung der Rettung und Gesundung aller. Aufzeigen der beiden sachlichen Voraussetzungen und somit Leistungen seiner Gesundung: Mensch wieder Mensch, in einer menschentümlichen und menschenwürdigen Ordnung. Intensive Darstellung der Religion durch religiöse Menschen. Mitarbeit an allen Bemühungen um Mensch und Ordnung. Autoritäres Drängen auf diese Bemühungen. Kein voreiliges Zufriedensein.

17. Damit ist gesagt, daß ich die sogenannten „rein religiösen“ Bemühungen um den Menschen heute für unfruchtbar halte, da sie den Menschen nicht in der Fülle seiner Not treffen, sondern, obwohl sie von der Mitte reden, doch an der Peripherie bleiben.

Als Bestätigung mag dienen, daß doch fast keine unserer gegenwärtigen religiösen Strömungen die Lage des Menschen als Menschen und als gesamte zum Ausgangspunkt nimmt, sondern eigentlich die Schwierigkeiten des religiösen Menschen, der noch religiös ist, aber die überkommene Form oder

Gestalt mit der flüssig gewordenen Existenz nicht mehr zusammenbringt.

18. Anderseits sollen die Bemühungen auch um die geistige und physische Existenz nicht in der Absicht auf neue Machtpositionen geschehen. Der europäische Mensch verträgt die nächsten hundert Jahre keine Bündnisse zwischen Thronen irgend welcher Art und den Altären. Es muß um den Menschen gehen, der an der Straße liegt, um seine Wiederherstellung und um die Entbindung des innersten Wertes seines Herzens und seines Gemütes. Es muß um den Menschen der Ehrfurcht, der Anbetung und der Liebe gehen. Nur dieser ist Mensch. All das andere ist Weg. Weiter, weiter und notwendiger Weg. Wir müssen ihn gehen, bis die wenigen Lichter der anbetenden und liebenden Herzen wieder angezündet sind. Dann ist die Menschheit wieder einmal für eine Stunde zu Hause, aber ihrem unruhigen Geist entspringen dann schon die Pläne zu einer neuen Fahrt.

† Alfred Delp S. J.

Ästhetische Sünden

Das sind keine moralischen Sünden, die das Auge Gottes beleidigen, sondern Sünden gegen künstlerische Form und künstlerischen Geschmack, die der Ästhet und Kunstfachmann als größere oder kleinere Mängel empfindet. Aus dem umfangreichen Gebiet möchten wir heute nur einen kleinen Bezirk durchstreifen, der zwar nicht der wichtigste ist, in dem sich aber doch allerlei schädliches Wild herumtreibt. Selbst ausgemachten Kitschjägern, die Hirsche und Rehe mühelos zur Strecke bringen, entgeht leicht dieses unscheinbare Kleinwild; es mag sogar sein, daß es sich in ihr eigenes Haus flüchtet und dort verbirgt. Wir meinen in erster Linie die Mängel in Technik und Gebrauch fabrikmäßig hergestellter Nachbildungen, sodann auch Wiedergaben musikalischer Werke durch Musikmaschinen und durch menschliche ausführende Kräfte. Wenn man das Reproduktionswesen alter Zeit, wo es noch keine mechanisch gefertigten Wiedergaben gab, mit der heutigen Reproduktionsindustrie vergleicht, wird man ganz von selbst laudator temporis acti. Sehen wir nur alte mit Bildern geschmückte Druckwerke an, wie sich da Bild und Schriftsatz brüderlich die Hand reichen, beide aufs trefflichste zueinander passen! Selbst noch die Bücher der Biedermeierzeit, von Künstlern wie Pocci, Neureuther, Ludwig Richter ausgestattet[1], weisen diese Harmonie noch auf. Vor mir liegt gerade die 3. Ausgabe der Marienlieder von Guido Görres (München 1853). Dem neuzeitlichen Geschmack entsprechen gewiß weder die Poesie, noch der figürliche und ornamentale Schmuck. Aber Körper und Kleid stimmen prächtig zusammen.

Der Neuzeit blieb es vorbehalten, viele neue Reproduktionsweisen zu erfinden und — zu mißbrauchen. Der Sinn für ausgewogene Buchausstattung ist in weitem Umfang verlorengegangen. Zumal die Vergrößerungs- und Verkleinerungstechnik hat sich vielfacher Sünden schuldig gemacht, ohne das ästhetische Gewissen wachzurütteln. Da werden Stiche von Dürer vergrößert oder verkleinert, wobei die Führung der Hand des Künstlers, der zu folgen ein erlesener Genuß für sich ist, verfälscht wird, vergröbert oder zu Unrecht verfeinert, je nachdem. Oder man legt etwa eine Briefmarke mit dem (nach Photographie!) verkleinerten Bildnis des verflossenen deutschen Reichs- und Kunstdiktators neben eine alte bayerische Kreuzermarke oder selbst neben die neue amerikanisch-deutsche Marke, und man wird sich leicht überzeugen, wie schwächlich, stillos und gar nicht markenmäßig die erstere ist. Der kleine Raum einer Briefmarke verträgt keinen kleinlichen Naturalismus, heischt vielmehr wenige, kräftige Züge. Die früheren etwas neubarock, aber stilvoll gezeichneten österreichischen Briefmarken aus dem ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts waren unvergleichlich besser als diese Symbole eines Regimes, das nur in Gebärden und Machtsprüchen groß war, seine innere Schwäche und Hohlheit aber schon in diesen kleinsten Dingen verriet.

Maler haben durchweg ein feines Gespür für angemessene Bildformate. Sind sie an bestimmte Maße gebunden, wie etwa bei Altarblättern, dann wissen sie ihre Komposition dem gegebenen Raum genau anzupassen. Sind sie in der Wahl frei, so werden sie umgekehrt das Format des Bildes nach der Komposition, die ihnen im Geiste vorschwebt, bestimmen. Auch die malerische Vortragsweise des Künstlers hat Einfluß auf das Format. Ein Maler, der auch die kleinsten, unwesentlichen Nebenzüge mit

[1] Die Holzschnitte nach seinen Zeichnungen sind zwar gut, aber den Feinheiten der Originalzeichnungen kann diese Technik nicht gerecht werden. Das gleiche gilt von Wilhelm Busch.

liebevoller Sorgfalt und Geduld auszuführen gewohnt ist, wie etwa Balthasar Denner, wird kleinere wählen als ein anderer, der großzügig in Erfindung und Technik ist.

Es gibt Bilder von so riesigen Ausmaßen, daß sie Verkleinerungen in entsprechend kleineren Räumen oder Wänden gut vertragen. So finden wir z. B. in einer Dorfkirche unweit von Lugano eine alte Kopie von Michelangelos Jüngstem Gericht, immer noch reichlich groß und schon deshalb wertvoll, weil sie uns besser als das stark ruinöse Original dessen ursprünglichen Zustand ahnen läßt. Solche künstlerischen Kopien sind natürlich was anderes als die Kopien nach Meisterwerken, die von malenden männlichen und weiblichen Dilettanten meist nach Farbendrucken gefertigt werden und überall die ungeschickte Hand verraten. Auch Meisterstiche nach berühmten Gemälden bekunden eine bemerkenswerte Einfühlungsgabe in das Werk des Malers und technisches Können. Es sind Kunstwerke für sich, Übersetzungen in eine andere Sprache. Sehr lehrreich ist es, die Radierungen Rembrandts auf ihre Formate hin zu prüfen. Es gibt da größere und kleinere und ganz kleine. Wir merken sofort, daß die größeren nicht kleiner und diese nicht größer sein dürften. Der Instinkt, nicht lange Überlegung hat dem Künster stets das Richtige gewiesen.

Wie willkürlich wird dagegen bei den heutigen mechanischen Reproduktionsarten mit dem Format umgesprungen! Selbst kunstgeschichtliche Werke sind nicht frei von Schuld und bringen Abbildungen in so übermäßiger Verkleinerung, daß vom Original ein irriger Begriff entstehen muß. Um aus vielen nur ein Beispiel zu bringen, nenne ich Richard Muthers dreibändige Geschichte der Malerei. Die vielen kleinen Bildchen können höchstens dem, der die Originale kennt, ein schwaches Erinnerungszeichen sein; für Erziehung zur Kunst sind sie wertlos. Wir haben uns leider so sehr an solche Unarten gewöhnt, daß sie uns gar nicht mehr auffallen.

Den beliebtesten, weil sichersten Unterschlupf finden Reproduktions-Sünden verschiedenster Sorte in billigen Serienbüchern, populären Zeitschriften, Kalendern und Erbauungsbüchern, religiösen Bildern und Bildchen. Ein kurzer Spaziergang durch dieses Kitsch-Museum mag uns einige dieser Unarten vergegenwärtigen. Da sehen wir etwa große Ölfarbendrucke unter Glas und Rahmen, wahre Greuel, die unter unserem einfachen gläubigen Volk als Zimmerschmuck verbreitet wurden und heute noch werden; sie scheuen nicht einmal öffentliche Bloßstellungen in Schaufenstern. Hier hat ein findiger Kopf die Bildfläche künstlich gerillt, um den pastosen Farbenauftrag eines Originalbildes vorzutäuschen. Dort liegen Dreifarbendrucke, wo die Raster nicht genau aufeinanderliegen, andere, wo sich eine der Grundfarben die Vorherrschaft angemaßt hat, wieder andere, denen man auf den ersten Blick ansieht, daß sie einer bereits vorhandenen Reproduktion nachgebildet und entsprechend vergröbert wurden, oder denen eine flüchtig kolorierte Photographie zugrunde lag, bleichsüchtige Farben auf braunschwarzem Grund, die von den Originalfarben keine Spur mehr an sich tragen. Wir erblicken ferner ein grausam zurechtgeschnittenes Bild, einen Körper ohne Arme und Füße, oder Ausschnitte aus einem Bild, denen jeder künstlerische Maßstab fehlt. Da steht auf der einen Buchseite ein zartgetönter Netzdruck, auf der gegenüberliegenden ein Gedicht in kräftiger moderner Zierschrift, oder umgekehrt ein markiger Holzschnitt neben einer dünnen mageren Schrift. Ohne Bedenken werden Ätzungen nach derben Linoleumschnitten und feinnetzige Autotypien in bunter Mischung über ein Buch verstreut und so die Einheitlichkeit der Buchausstattung zerstört. Solche Mischungen haben eine innere Begründung nur dort, wo sie Studienmaterial zu bieten haben, wie etwa in einem Lehrbuch der Graphik oder in kunstgeschichtlichen Monographien. Jeder Buchdrucker sodann hat Vorräte an Vignetten. Wie oft werden diese bis zum Überdruß ausgenützt, statt immer wieder durch neue und passende ersetzt zu werden. Selbst Zierstücke im Jugendstil finden als Lückenbüßer immer noch Gnade.

Vielfach ist das Papier viel zu rauh, um klare Wiedergaben zu ermöglichen; so bei den meisten Abbildungen in Zeitungen. Sehr tadelnswert ist auch die von manchen Kreisen mit Vorliebe gepflegte Buch- und Zeitschriftausstattung, deren Bilder sich nicht mehr in den Rahmen des Schriftspiegels fügen, sondern über ihn wegschreiten, oft bis zum Papierrand. Das gibt dem Ganzen ein unruhiges Gesicht, das mich immer an die Innenausstattung des russischen Pavillons auf der Kölner Werkbundausstellung 1914 mit seiner aufreizenden Aufmachung erinnert. So hat die Leichtigkeit, mit der man heute Reproduktionen beschaffen und beliebig verkleinern und vergrößern kann, zu einer oft

groben Vernachlässigung der künstlerischen Gesichtspunkte geführt.

Es wäre unbillig, zu verschweigen, daß die Buchkultur schon seit Jahren große Fortschritte gemacht und teilweise eine bemerkenswerte Höhe erreicht hat. Sie wendet sich freilich heute noch fast ausschließlich an ästhetisch gebildete Kreise, fernab vom profanum vulgus. Entgleisungen gibt es dort kaum, weil wirkliche Buchhändler die gesamte Ausstattung überwachen[2].

Weit zahlreicher noch als auf dem Gebiete der bildenden Kunst sind mangelhafte Reproduktionen im Reich der Musik. Wir müssen die Wiedergaben natürlich am Original messen, und zwar am geschriebenen oder gedruckten, denn Noten und Buchstaben sind tot, und nur der Geist ist es, der Leben gibt. Typus der Wiedergabe ist also die Auffassung des Komponisten oder, wo diese zweifelhaft sein mag, die bedeutender Nachgestalter. Wir haben in der Musik ja keine Kunstwerke, die, wie Gemälde, Plastiken, Bauten, fertig vor uns stehen; sie müssen durch Aufführung erst erweckt werden, sie sind Werden und Vergehen, nicht gegenwärtiges Sein. Selbst im Geiste ihres Schöpfers sind sie niemals als Ganzes da; auch er kann sie geistig nur reproduzieren als werdende Tonbewegungen.

Der Geist also ist es, der lebendig macht. Aber die Geister sind verschieden, und das von ihnen erzeugte Leben ist ebenso verschieden. Es kann ein träges Leben sein, ein langweiliges und einförmiges, ein rauschendes, wildbewegtes, ein zartes oder derbes, ein gesundes oder krankes, ein wertvolles oder wertloses.

Wie in der bildenden Kunst, so haben auch in der Musik industrielle Wiedergabearten eine ungeahnte Höhe erreicht, von Drehorgel und Spieluhr angefangen bis zur Schallplatte, Radio und Tonerzeugung durch elektrische Schwingungen, die Töne und Klangfarben hervorzuzaubern vermögen wie kein bisher bekanntes Musikinstrument. Die Güte der Wiedergabe ist abhängig von der Vollkommenheit der Sendung und dem Wert des Apparates. Auch die besten dieser mechanischen Tonerzeuger haben noch ihre Mängel und Unausgeglichenheiten und können die Leistungen guter Orchester und Chöre nicht ersetzen. Das größte Übel ist die Leichtigkeit ihrer Bedienung und damit die Gefahr des Unmaßes von Musik, die rein passiv aufgenommen wird. Indes bewegen uns hier weniger die Mängel mechanischer Musik, als vielmehr die „Sünden" der Menschen, die aktiv, singend und spielend musikalische Werke reproduzieren.

Die Hauptherde dieser ästhetischen Sünden sind Hausmusik, Dilettantenorchester in Kleinstädten und Erziehungsinstituten und Kirchenmusik. Was wird da nicht alles an Zerrbildern der Originale geboten!

Es ist noch kein Meister vom Himmel gefallen. Es ist darum ohne weiteres verständlich, daß die Leistungen der ersten Lehrjahre auch bei wirklicher Begabung und ausdauerndem Fleiß noch unzulänglich sind. Daß der Schüler selbst diese Unzulänglichkeit nicht empfindet, ist nicht nur kein Schaden, sondern notwendig; er würde sonst den Mut für weitere Bemühungen verlieren. Erst allmählich wird der Sinn dafür wach, daß es mit bloß stofflicher Wiedergabe der Noten nicht getan ist, daß ihnen erst eine Seele eingehaucht werden muß. In dieser Hinsicht sind Gesang und Spiel der Streichinstrumente erzieherisch besonders wertvoll, weil hier nicht wie beim Klavier die Töne schon gestimmt und temperiert sind, sondern der Ton selbst erst erzeugt werden muß, und zwar untemperiert; er kann auch in der Schwebe gehalten werden. Ein feinfühliger Sänger und Violinspieler wird zwischen des und cis, die beim Klavier gleich lauten, einen Unterschied machen. Die Unvollkommenheiten der Musikschüler sind keine ungemischte Freude für unfreiwillige Nachbarn solcher Übungen. Richard Wagner erzählt einmal aus seiner Pariser Zeit, wie ihn so ein Klavier in seiner Nähe zur Verzweiflung trieb, so daß er seinen Zorn an seinem eigenen Instrument austobte und wild draufloshämmerte.

Wir hatten eben noch den günstigen Fall im Auge, wo Begabung und eiserner Fleiß es schließlich doch zur Vollendung bringen. Wie die Dinge aber liegen, sind bei der Hausmusik fast nur Dilettanten tätig, die es ihr Leben lang nicht übers Mittelmaß hinausbringen, weil ihnen die systematische Schulung fehlt; dafür läßt ihnen ihr eigentlicher Beruf keine Zeit. Große Mängel der Wiedergabe sind da unausbleiblich, und ein echter Musiker wird solcher Hausmusik im weiten Bogen auszuweichen suchen. Den Spielern und Sängern bereitet ihr Musizieren gleichwohl Freude, und das ist ein be-

[2] Ein typographisches Meisterwerk dieser Art ist z. B. das von Maria Laach herausgegebene große Missale, bei dem nur die Angleichung der wenigen Bilder an den Textdruck nicht restlos gelungen zu sein scheint.

grüßenswerter Zweck solcher Dilettantenmusik.

In Jugendkreisen hat sich das Singen von Liedern mit Gitarrebegleitung eingebürgert. Die wichtigsten Akkordgriffe bei diesem Volksinstrument sind ja leicht zu lernen, aber diese Art von primitiver Begleitung ist doch recht ungenügend. Man braucht nur die Akkordnotierung in so manchen Singbuchausgaben durchzusehen. Gewiß gibt es Lieder, die mit zwei oder drei Akkorden schlecht und recht begleitet werden können; bei vielen Liedern, besonders in alten Tonarten, reicht eine solche Begleitung nicht aus. Um dieser schwierigen Aufgabe gerecht zu werden, müßte der Spieler sein Instrument vollkommen beherrschen und zugleich ein Kenner der alten Musik sein. Auf regelrechte Akkordverbindung oder gar auf kontrapunktisches Spiel, wie es die alten Meister des Lautespiels laut Zeugnis der Tabulaturen beherrschten, muß man bei diesen Gitarre-Dilettanten ohnehin verzichten.

Kirchenmusik ist ihrer Aufgabe nach die vornehmste Gattung der Musik. Sie soll die Menschen ja zur Anbetung und zum Lobpreis Gottes anregen, sollte sich darum an Vollkommenheit von der profanen Musik nicht überflügeln lassen. Wie weit aber ist sie zumeist von diesem Ideal entfernt! Domchöre und gepflegte Kirchenchöre in Städten sind Ausnahmen. Gleichwertig sind auch sie nicht. Aber selbst bei den besten lauert stets die Gefahr gewohnheitsmäßigen Singens und Spielens und damit Herabgleiten von der Höhe, zumal sie im Laufe des Kirchenjahres stark in Anspruch genommen werden. Immer wieder wird der Chorleiter den Ehrgeiz seiner Sänger und Musiker anstacheln müssen und darf mit Proben nicht sparsam sein.

Das eigentliche Sorgenkind ist die Kirchenmusik auf dem Lande. Schon die Orgel ist vielfach ein recht minderwertiges Instrument und oft genug verstimmt, da für die von Zeit zu Zeit nötige Nachprüfung nicht gesorgt wird. Die Leiter von Dorfchören sind zumeist musikalisch nur mittelmäßig begabt und geschult, werden darum auch bei größtem Eifer nicht viel erreichen. Ist der Leiter besser begabt, gelingt es ihm, etwa einen vierstimmigen Chor zusammenzubringen, greift er in seiner Freude leicht zu Werken, die für seinen Chor zu schwierig sind, und deren Wiedergabe dann auch entsprechend viel zu wünschen läßt. Fehlen aber Eifer und Ausdauer beim Chorleiter, werden sie auch bei den Sängern fehlen; selbst die einfachsten Kompositionen werden dann verpfuscht. Den Mangel soll ein gewaltiger Aufwand an Stimmkraft ersetzen. Welche Karikaturen von Choral ertönen da von der Chorbühne herunter, wie träge und und ohne innere Anteilnahme schleicht der Volksgesang über den Kirchenraum! Wahrlich, solcher Kirchenmusik in ihren verwahrlosten Kleidern sieht man es nicht mehr an, daß sie von Geburt ein Königskind ist!

† Josef Kreitmaier S. J.

Besprechungen

Religiöse Bücher

DIE VERSUCHUNGEN CHRISTI. Von Theodor Haecker. kl. 8° (54 S.) Berlin 1946, Morus-Verlag.

Ein schmales Heft, aber voll klärender Deutung, voll eigenwilliger Kraft des Denkens und des sprachlichen Ausdrucks. „Ich bin an die Betrachtung des Berichtes über die Versuchungen Christi mit dem vorgefaßten Urteil herangegangen, daß diese drei Versuchungen unter der Zahl derer, die es gibt .., die allgemeinsten sind, die kardinalen, ja die Quintessenz aller sind, auf die alle übrigen zurückgeführt werden können." (S. 39.) Somit geht Haecker nicht, wie üblich, von dem spezifisch messianischen Charakter der Versuchungen aus, sondern sieht sie als „Bild" und Urtyp aller menschlichen Versuchungen überhaupt. Überraschend neu ist die Durchführung des Gedankens, daß die zweite Versuchung — der Herr auf der Zinne des Tempels — vorab den östlichen Menschenrassen zugeordnet erscheint, während die erste mit Vorzug, wenn auch nicht ausschließlich, den Menschen des Westens angeht und die dritte gesamtmenschlich gesehen wird. Schon in der Einführung über die Auslegungsgrundsätze der heiligen Berichte wird anregend die verschiedene Stellung des Morgen- und Abendlandes zum „Bild" besprochen und die Ansicht geäußert, die begriffsfreudige abendländische Theologie habe deswegen „eine gewisse Angst vor dem Bilde", weil jedes Bild der Unendlichkeit und Grenzenlosigkeit des Denkens ge-

genüber durch seine notwendige Endlichkeit als Gefahr erscheine. Uns will der Grund dieses unleugbaren Sachverhalts — der Vorliebe des Okzidentalen für den Begriff, des Orientalen für das Denken in Bild und Gleichnis — eher umgekehrt erscheinen: eben weil das westliche Denken den scharf umgrenzten, sauber gefaßten Begriff der Dinge liebt, steht es dem unbegrenzten, überall über sich hinaus ins Geheimnis weisenden Bilde mißtrauisch und zurückhaltend gegenüber, während der Osten vielleicht begrifflich unklarer und doch tiefer der Wirklichkeit durch das Bild nahezukommen sucht. Auf jeden Fall hat hier ein „später Enkel des Abendlandes", wie der Verfasser sich selber nennt, das Überzeitliche der Versuchungsgeschichte ebenso gläubig wie tiefsinnig und erregend geschaut.

A. Koch S. J.

DAS VERBORGENE ANTLITZ. Eine Studie über Therese von Lisieux. Von Ida Friederike Görres. 8° (XIII u. 525 S.) Freiburg 1946, Verlag Herder. Geb. M 12.50.

Man weiß, mit welch hochentwickelter Technik heute die Bilder alter und neuerer Meister behandelt werden, wenn es gilt, Echtes und Unechtes zu scheiden, spätere Übermalungen festzustellen und zu beseitigen und so dem Original, wie es des Meisters Hand verließ, auf die Spur zu kommen. Chemie und Physik, Photographie, mikroskopische Untersuchung und Röntgenstrahl, alles wird aufgeboten, um die Echtheitsfrage zu lösen. Etwas Ähnliches geschieht hier mit dem geistigen Bilde jener Heiligen, die als Theresia „vom Jesuskind" sich in unseren Tagen so viele Herzen im Sturm erobert hat — mit dem Nebenerfolg, daß nicht wenige andere ihrer Gestalt gegenüber kühl und ablehnend blieben, vielleicht gerade deshalb, weil sie nicht in den Verdacht kommen wollten, einer überschwenglichen Mode zu huldigen, oft aber auch deswegen, weil ihnen das Wesen dieser Heiligen selbst allzu niedlich und „süß" erschien. Für beide „Parteien" hält das Buch Überraschungen bereit. In meisterlicher Art und mit dem Aufgebot aller bis heute verfügbaren Möglichkeiten werden von dem bisher üblichen Bilde die Übermalungen abgetragen, mit denen seit den ersten Tagen der Verehrung fromme, meist weibliche Hände das Bild der Heiligen in der bestgemeinten Absicht versahen; nichts bleibt unberücksichtigt, was den Werdegang und das besondere Naturell der Heiligen aufhellen kann; nichts bleibt ungesagt, auch wenn es an reine Erbauung gewöhnten Ohren nicht immer erbaulich klingt (z. B. die wirklichen Verhältnisse, in die sich Therese durch ihren Eintritt in den Karmel von Lisieux gestellt sah). Dabei nirgendwo, trotz aller Eindringlichkeit der Untersuchung, eine Spur von ehrfurchtslosem Wühlen im Psychologischen oder von taktlosen Indiskretionen, wie dies zuweilen in Heiligenmonographien vergangener Jahre zu beobachten war; nur sorgfältigste Einfühlung und Ausdeutung alles dessen, was zur Aufhellung des Gesamtbildes beitragen konnte. So tritt dank dieser geduldigen und oft überraschend lohnenden Kleinarbeit Zug um Zug die „vera effigies", das wahre Antlitz der jungen Heiligen heraus und bestätigt, was die tiefer Blickenden immer schon ahnten: daß diese „kleine" Heilige, die in ihrer „Geschichte einer Seele" scheinbar so harmlos über die schwersten Fragen des inneren Lebens zu plaudern weiß, in Wirklichkeit eine Gestalt von überragendem Format gewesen ist (trotz ihrer Grenzen, die nirgends verschwiegen werden), ein Menschenkind von erschütterndem Ernst des Ringens um die Gipfel der Vollendung, männlich herb, weiblich zart und kindlich entzückend in einem.

Ein eigener Abschnitt wird dem berühmt gewordenen „kleinen Weg der Kindheit" gewidmet, den zu verkünden „klein" Theresia als ihren gottgewiesenen Beruf ansah. Hier hätte sich die geistige Verbindungslinie noch weit über die klassische Zeit der französischen Frömmigkeit zurück bis ins Urchristentum ziehen lassen, wo z. B. bei Clemens von Alexandrien — einem Laien! — schon eine ganz ausgeprägte, freilich noch wenig systematisch erforschte Theologie und Aszese der geistigen Kindheit anzutreffen ist, die um so erfrischender wirkt, als sie offenbar noch ganz ursprünglich aus dem Kindschaftserlebnis der Erwachsenentaufe hervorquillt.

Im übrigen steht zwischen all den biographischen Einzelheiten noch manches kluge und überlegene Wort über die verschiedensten Fragen des christlichen Lebens, die die Lesung des Buches auch abgesehen von seinem unmittelbaren Gegenstand zu einem Gewinn und Genuß machen. Was etwa im letzten Kapitel über die Modeströmungen in der Heiligenverehrung gesagt wird, wäre für sich schon wieder das ergiebige Thema einer eigenen Studie. Das wichtigste Ergebnis der Arbeit, die eine weit überdurchschnittliche Bereicherung unserer hagiographischen Literatur darstellt, ist die energische Feststellung der letzten Seiten, daß Gott allein

das Geheimnis seiner Heiligen, ihres Lebens und Nachlebens auf Erden, zu erklären vermag, wie er allein — über alles menschliche Bemühen hinaus — das „verborgene Antlitz" seiner Heiligen kennt. A. Koch S. J.

DIE HUNGERKATECHESE. Von Ludwig Wolker. kl. 8° (30 S.) Freiburg 1946, Verlag Herder. Kart. M 0.70.

DIE BARMHERZIGKEIT UND DAS ALMOSEN. Von Ludwig Wolker. kl. 8° (109 S.) Freiburg 1946, Verlag Herder. Geb. M 2.20.

DIE LEIBLICHEN WERKE DER BARMHERZIGKEIT. Von Ludwig Wolker. kl. 8° (131 S.) Freiburg 1946, Verlag Herder. Geb. M 2.60.

Wer hätte in satten Friedensjahren gedacht, daß jemals in deutschen Landen eine „Hungerkatechese" notwendig werden könnte! Und doch ist sie uns heute so notwendig wie das liebe Brot selbst, wenn wir den Mangel an Brot menschen- und christenwürdig bestehen wollen. Darum ist es gut, uns von einem Meister des Wortes und des Gedankens in die Erinnerung rufen zu lassen, was zu diesem Thema unseres gegenwärtigen Alltags zu bedenken ist. Was er sagt, ist urmenschlich und ur-christlich zugleich, und darum möchte man das goldene Schriftchen in jeder Familie gelesen und erwogen wissen, sowohl dort, wo der Hunger bereits „zu Hause" ist, wie dort, wo er — in seltenen Fällen — noch nicht an die Türe geklopft hat.

Volkskatechesen bester Art sind auch die beiden anderen Bändchen über die Barmherzigkeit und ihre Werke (das dritte über die geistlichen Werke der Barmherzigkeit steht noch aus). Nur keine Angst, daß diese Katechesen langweilig sein könnten! Hier spricht ein Mann, ein Priester, der das Leben kennt und nicht davor zurückschreckt, die christlichen Grundsätze bis in die entlegensten Winkel des Alltagslebens hineinleuchten zu lassen. Oder ist es nicht ebenso christlich wie lebensnah, wenn mitten in einer Anweisung, trotz oder gerade wegen des allgemeinen Mangels den Küchenzettel besonders sorgsam zu überlegen und „mit Liebe" zu kochen, ganz nebenbei der prachtvoll geprägte Satz steht: „Gott sieht auch in den Kochtopf." So ist es in jedem Kapitel: die selbstverständlichste, innigste Verbundenheit von Glaube und Leben, von Grundsatz und praktischer Bewährung, von großer Linie und liebevoller Versenkung ins Kleinste auf dem ganzen weitschichtigen Gebiet menschlichen Erbarmens. Und wann war uns solch ein „Katechismus der Barmherzigkeit" nötiger als heute, wo bei jedem Schritt, den wir tun, eine andere, neue Not das Herz um barmherzige Hilfe anruft? A. Koch S. J.

BESITZEN UND WOHNEN. Von Philipp Dessauer. kl. 8° (61 S.) Freiburg 1946, Verlag Herder. Kart. M 1.20.

Aus der Heimat vertrieben, die Wohnung zerstört, einen letzten Rest von Hab und Gut in wenigen Koffern geborgen: diese nackte Armut ist heute das bittere Los zahlloser Menschen. Ihnen will die kleine Schrift von Dessauer helfen. Er lenkt die Aufmerksamkeit von den äußeren Verhältnissen auf die innere Einstellung. Der Mensch steht und fällt nicht mit seinem Besitz. Er ist seelisch immer gefährdet, in der Armut und im Reichtum. Seine geistige Freiheit gewinnt er in beiden Fällen erst durch die Hingabe an die Führung Gottes und in der Erwartung der letzten Dinge. So unterstehen Gewinn und Verlust im Irdischen einem höheren Gesetz: die eigene Mitte zu finden und von da her das Leben in jeder Lage zu meistern.

Dessauer dringt in seiner Schrift, die für den gehetzten und geplagten Menschen unserer Tage keine leichte Lesung ist, auf eine grundsätzliche Besinnung. Sie liefert aber indirekt auch einen Beitrag zu der praktischen Frage, wie sich die Not auf die Dauer überwinden läßt. Eine anhaltende Besserung wird nur aus einer menschenwürdigen Ordnung kommen. Wie aber soll dieser Wunsch gelingen, wenn er nicht begleitet und gestützt wird durch eine innere Wandlung der Menschen, die mit Ernst begonnen und beharrlich weitergeführt werden muß?

P. Bolkovac S. J.

Schöne Literatur

TAGANROG. Erzählung von Reinhold Schneider. kl. 8° (99 S.) Freiburg 1946, Verlag Herder. Geb. M 2.50.

Taganrog ist der Ort, wo der Zar Alexander I., der Besieger Napoleons, sich entschließt, seinen Thron zu verlassen, um unbekannt und einsam Sühne zu leisten für die Ermordung seines Vaters, an der er mitschuldig geworden ist. Der Stoff der Erzählung böte den Vorwurf zu einem Drama, denn da zu der Zeit seiner heftigsten Gewissensbisse ein Attentat auf den Zaren verübt wird und eine Revolution bevorsteht, hat Alexander die schwierige Entscheidung zu

treffen, ob seine Buße besser im Ausharren oder im Verzicht auf den Zarenthron bestehen soll. Es hätte für beides gewichtige Gründe gegeben, aber Reinhold Schneider weicht dem Konflikt aus und gibt nur eine Schilderung der inneren Ängste des Zaren, und welchen Ausweg er schließlich sucht. Wir wollen uns von diesem Schicksal erschüttern lassen, aber eigentlich haben wir schon fast genug Erschütterung, und es müßte nach der Klage jetzt die Klärung kommen. Vielleicht kann man das jedoch von einem Buch über die Dämonie der Macht, das 1940 geschrieben wurde, nicht verlangen.

W. Barzel S. J.

DIE GOLDENEN SCHWINGEN. G. D. Tiepolos Radierungen „Die Flucht nach Ägypten". Verse und Prosa von Otto Brües. gr. 8° (118 S.) München 1943, Karl Alber. Geb. M 6.50.

In den „Goldenen Schwingen" fällt ein gewisser Gegensatz zwischen der grandiosen Eleganz der Radierungen und dem schlichten Bericht der Verse auf, der jedoch durch die ausgezeichnete Prosa-Einführung überbrückt wird. So übersieht man gern, daß gelegentlich, wohl durch ein Versehen, die Verse und das dazu gehörige Bild in verschiedene Abschnitte geraten sind. Im ganzen bietet der Inhalt entschieden mehr, als sein Einband verspricht. Das Buch eignet sich vorzüglich zu Geschenkzwecken.

H. Schade S. J.

ANRUF AUS DER TIEFE. Von Gertrud Siche-Tarnowski. 8° (31 S.) Berlin 1946, Albert Nauck & Co. Geb. M 2.60.

Dies ist nicht Literatur, sondern Meditation, nicht Dichtung, sondern Gebet. Der Betende sucht sich seinen Stoff der Bewunderung, der Ehrfurcht, der Liebe zu Gott, und indem er sich denkend und die Bezirke des Daseins durchgehend die Namen Gottes aufzählt, spricht er zugleich sein Gebet. So etwas wie eine Litanei der Versenkung ist uns in dem schmalen Band geboten, zum Lernen wie zum Ausüben der Frömmigkeit gleich gut geeignet. W. Barzel S. J.

LEGT DAS GROSSE IN DAS LEBEN. Aus Schillers Briefen. (106 S.) München 1946, Karl Alber.

Briefsammlungen werden gerne gelesen, vor allem wohl deshalb, weil es tröstlich ist zu sehen, wie bei einem andern die alltäglichen Empfindungen von Kummer und Freude eigentlich nicht anders sind als bei uns. Diese Bestätigung ist um so tröstlicher, einen je größeren Namen der andere trägt. Schiller kann in der Tat den bedrückenden Dingen erleichternde Namen, den kleinen Dingen erhebende Bedeutung und unserer Sehnsucht Seele geben. Und er kann uns zeigen, wie man nüchtern werden, wie man sich selbst bescheiden muß, wie man seine Grenzen dort ziehen muß, wo sie verlaufen. Es wird aber auch zugleich offenbar, was uns Schiller nicht geben kann. Denn Kunst ist eben nicht die Erlösung, Resignation ist nicht das letzte Wort. Mag auch für uns wie für ihn „Enthusiasmus stets unsere erste treibende Kraft bleiben", es ist uns zu wenig, daß „unsere Kugel wenigstens so kräftig emporfliegen soll, daß der Bogen in den Wolken verschwinden und ihr Rückfall kaum mehr geglaubt werden soll" (23/24). Nein, solche Illusionen machen wir uns nicht mehr, wir wissen, daß alle Kugeln zurückkommen, die wir werfen, wir wissen es so gut, daß einige von uns dadurch schon allen Enthusiasmus verloren haben. Und doch wollen wir, daß unser Wurf unendlich sei. Aber um diesen Wurf zu tun, brauchen wir eine andere Kraft als die Schillersche Verklärung, wir brauchen den Arm dessen, der die Macht über alle Schwere hat. Wir wollen uns von Schiller das Große zeigen, uns dazu auffordern lassen, aber das Große in unser Leben legen soll der allein, der groß genug dafür ist. — Der Sammlung ist ein erklärendes Nachwort Reinhold Schneiders angefügt.

W. Barzel S. J.

DIE WACHT. Der erste Auswahlband. Herausgegeben von Josef Rick und Georg Thurmair. 8° (332 S.) Düsseldorf 1946, Verlag Schwann. Geb. M 6.50.

Alle, die die „Wacht" gekannt haben, sind sich in ihrem Lobe einig. Schon im Jahre 1935 ist ihr, wie im Vorwort dieses Auswahlbandes mit berechtigtem Stolz erwähnt wird, von dem Schriftleiter der französischen Zeitschrift „Jeunesse du monde" das Zeugnis ausgestellt worden, unter 850 Jugendzeitschriften aller Länder die lebendigste und bestausgestattete zu sein. Es ist deshalb eine schöne Erinnerungsgabe, das Beste aus den Jahrgängen von damals wieder zugänglich zu machen. Und was damals geschrieben wurde, ist wirklich so lebendig, daß es auch heute noch gelten kann, nicht nur als eine Erinnerung für die, die damals dabei waren, sondern auch als ein Geschenk für die, die heute anfangen wollen, aber noch nicht ganz wissen, wie. Man wird den Herausgebern das Buch aus den Händen reißen.

W. Barzel S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit

Baur B., Die häufige Beicht. Belehrungen, Betrachtungen und Gebete für den öfteren Empfang des hl. Bußsakramentes. 16° (250 S.) Freiburg 1946, Herder. Mk. 3.50

Dessauer Ph., Erwartung der Ewigkeit. Ansprachen und Meditationen. 8° (366 S.) Freiburg 1946, Herder. Geb. Mk. 6.50

Eliot T. S., Die Einheit der europäischen Kultur. 8° (63 S.) Berlin 1946, Habel.

Erb A., Bernhard Lichtenberg, Dompropst von St. Hedwig in Berlin. 8° (71 S.) Berlin 1946, Morus-Verlag. Kart. Mk. 1.20

Feger O., Schwäbisch-Alemannische Demokratie. Aufruf und Programm. Mit einer Karte des schwäbisch-alemannischen Raumes. 8° (230 S.) Konstanz 1946, Curt Weller & Co. Kart. Mk. 4.80

Glum E., Die goldene Schwelle. Roman. 8° (244 S.) München 1946, Alber.

Grabmann M., Die Philosophie des heiligen Thomas von Aquin in ihren Grundgedanken dargestellt. (Görres-Bibliothek Band 12.) 16° (55 S.) Nürnberg 1946, Glock und Lutz.

Gröber C., Die Priesterweihe. Pastorale für den Klerus. kl. 8° (102 S.) Freiburg 1946, Herder. Kart. Mk. 2.—

Gröber C., Das Leiden unseres Herrn Jesus Christus im Lichte der vier heiligen Evangelien und der neutestamentl. Zeitgeschichte. kl. 8° (237 S.) Freiburg 1946. Herder. Geb. Mk. 4.40

Harzendorf F., So kam es. Der deutsche Irrweg von Bismarck bis Hitler. 8° (101 S.) Konstanz 1946, Südverlag. Kart. Mk. 4.—

Hessen J., Die Bedeutung des Vorbildes für die Erziehung. (Bildungsfragen der Gegenwart Heft 7.) 8° (12 S.) Bonn 1946, Ferd. Dümmler. Brosch. Mk. —.80

Jostock P., Grundzüge der Soziallehre und der Sozialreform. kl. 8° (190 S.) Freiburg 1946, Herder. Kart. Mk. 4.20; geb. Mk. 4.80

Kahnert W., Objektivismus. Gedanken über einen neuen Literaturstil. 16° (48 S.) Berlin 1946, Verlagsbuchhandlung Herbig.

Kuhaupt H., Das Tor zum Leben. Vom christlichen Sinn des Sterbens. 8° (63 S.) Münster 1946, Regensbergsche Verlagsbuchhandlung.

Lill G., Um Bayerns Kulturbauten. Zerstörung und Wiederaufbau. Heft 2. „Geistiges München". 8° (32 S.) München 1946, Drei-Fichten-Verlag.

Muckermann H., Die Familie. Darlegungen für das Volk zur Frage des Wiederaufbaues im Licht der Lebensgesetze. 8° (120 S.) Bonn 1946, Ferd. Dümmler. Kart. Mk. 3.—

Müller M., Wiederaufbau im Geiste. 16° (48 S.) Münster 1946, Regensbergsche Verlagsbuchhandlung.

Müller U., Heilige Kunde. 8° (23 S.) Münster 1946, Regensbergsche Verlagsbuchhandlung.

Natzmer G., Atom-Energie 16° (63 S.) Berlin 1946, Habel.

Nell-Breuning O., Zur Programmatik politischer Parteien. (Zeit- und Streitfragen Heft 1.)

Pius XI., Enzyklika „Über die christliche Ehe". Amtliche deutsche Übersetzung, herausgegeben von Josef Schmitz. 8° (47 S.) Münster 1946, Regensbergsche Verlagsbuchhandlung.

Pius XII., Namenstags-Ansprache an das Kardinalskollegium vom 2. Juni 1945. (Kirche und Nationalsozialismus.) 8° (30 S.) Münster 1946, Regensbergsche Verlagsbuchhandlung.

Psalmi et Cantica. Neue lateinische Übersetzung aus dem Hebräischen nach der Editio typica Vaticana. Im Auftrag des Bischofs von Münster herausgegeben von Dr. theol. H. Gleumes. 16° (184 S.) Münster 1946, Regensbergsche Verlagsbuchhandlung.

Reisinger F., Vollchrist salesianischer Prägung. Franz-von-Sales-Hefte Nr. 1. 16° (40 S.) Eichstätt 1946, Franz-Sales-Verlag. Brosch. Mk. —.45

— Beten im Geist des hl. Franz von Sales. Franz-von-Sales-Hefte Nr. 2. 16° (32 S.) Eichstätt 1946. Brosch. Mk. —.40

— Selbstüberwindung in der Schule des hl. Franz von Sales. Franz-von-Sales-Hefte Nr. 3. 16° (32 S.) Eichstätt 1946. Brosch. Mk. —.40

— Bußsakrament und Eucharistie nach der Lehre des hl. Franz von Sales. Franz-von-Sales-Hefte Nr. 4. 16° (32 S.) Eichstätt 1946. Brosch. Mk. —.40

Seghers A., Das siebte Kreuz. 8° (416 S.) Berlin 1946, Aufbau Verlag. Kart. Mk. 5.70; geb. Mk. 7.20

Schneider R., Das Erbe im Feuer. Betrachtungen und Rufe. kl. 8° (174 S.) Freiburg 1946, Herder. Mk. 4.—

Söhngen D. Dr. G., Kardinal Newman. Sein Gottesgedanke und seine Denkergestalt. 8° (71 S.) Bonn 1946, Götz Schippert. Kart.

Stein W., Über das Ökonomische in der Kunst. Gedanken zur Kunstkritik. 16° (32 S.) Berlin 1946, Herbig.

Tag des Jungen vor Gott. Herausgegeben von J. Wisdorf und J. Rick. 16° (30 S.) Düsseldorf 1946, Schwann.

Totsembergh Jan A., Kellergespräche über unsern Weg zu Gott. 8° (20 S.) Köln 1946, Bachem. Mk. —.60

Thompson F., Der Jagdhund des Himmels. Übertragen und mit einer Einleitung von E. Kawa. 16° (20 S.) Berlin 1946, Morus-Verlag. Brosch. Mk. —.70

Die völkerverbindende Macht der wahren Wissenschaft

Von Prälat Professor Dr. MARTIN GRABMANN

Bei der Feier der Heiligsprechung Alberts des Großen und seiner Erhebung zum Kirchenlehrer an der Universität Paris im Jahre 1933 sprach der große katholische französische Philosoph Etienne Gilson, Professor am Collège de France in Paris und Begründer von Instituten für mittelalterliche Philosophie an amerikanischen Universitäten, über die völkerverbindende Macht der echten Wissenschaft die denkwürdigen Worte[1]: „Erst wenn wir wieder einmal so weit sind wie das unsterbliche 13. Jahrhundert, wird es im Abendland wieder eine Kultur geben; wenn wieder ein Italiener wie Thomas von Aquino in Paris und in Köln lehren kann, wenn ein Deutscher wie Albertus von Franzosen verstanden wird und ein Engländer wie Duns Scotus mitten in seiner Forschung in Köln stirbt; wenn der Genius der Franzosen, Descartes, in Stockholm lehren kann, und wenn der Genius der Deutschen, Leibniz, auch in der edlen Sprache der Franzosen zu schreiben versteht: erst dann dürfen wir wieder von einer abendländischen Kultur reden."

Ein anderer katholischer Philosoph, P. Anton Rohner O.P., Professor an der Universität Freiburg in der Schweiz, hat sich kürzlich über das Fehlen der Kultureinheit und die Ursachen hiervon also geäußert[2]: „Es ist keine Einheit in den Kulturzielen, und es ist nichts Festes im Kulturstreben. Wir haben nur Stücke, die nebeneinander sich Geltung verschaffen. Es fehlt das innere Band, das diese Teile zu einem Ganzen verbindet. Die Kulturbewegung hat keine feste Richtung. Daher kann man nur von Kulturbewegungen reden, die wirr durcheinanderlaufen und einander heftig bekämpfen. Die Auflösung der mittelalterlichen Kultur vollzog sich in der Neuzeit in einem bestimmten Rhythmus. Zuerst löste sich die Theologie vom Glauben, dann die Philosophie von der Theologie, dann die Wissenschaft von der Philosophie, endlich bleibt für die Wissenschaften nur noch der Name das Gemeinsame. Innerlich verloren sie unter sich immer mehr den Zusammenhang, so daß man von einem Kampf aller gegen alle um die Vorherrschaft reden kann. Für die praktischen Wissenschaften, die berufen sind, dem Leben richtunggebend voranzugehen, gilt das gleiche. Erst emanzipierte sich die Moral vom Jenseits, dann befreite sich das Recht von der Moral, dann löste sich das Wissenschaftsleben vom Recht. Endlich bleibt

---

[1] Vgl. Abendländische Wiedergeburt. Christlicher Humanismus und Theologie, in: Die Furche, Kulturpolitische Wochenschrift, Wien, 9. Febr. 1946.

[2] A. Rohner, Kulturarbeit und Kulturgemeinschaft, in Neues Abendland. Zeitschrift für Politik, Kultur und Geschichte 1946, Heft 2, 6—9.

noch übrig die Politik, die, in Parteien aufgespalten, zum Kampfplatz aller wider alle um möglichst großen Anteil materieller Güter geworden ist."

Es ist eben die Einstellung auf das Diesseitige und Materielle und, auch wenn man vom Geistigen redet, die Annahme geistiger Werte ohne feste ontische Grundlage, vor allem ohne die Überzeugung von der persönlichen Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele und vom Dasein eines persönlichen überweltlichen Gottes, was die Einheit abendländischer Kultur zerrissen und der Wissenschaft ihre völkerverbindende Kraft in hohem Maße genommen hat. Insbesondere hat ein von Ethik und Religion losgelöster Nationalismus, der die Nation einseitig unter dem Gesichtspunkt der Rasse, der Biologie wertet, eine den Primat des Geistigen zurücksetzende, die Würde der menschlichen geistigen Persönlichkeit herabdrückende Vergötzung von Staat und Nation zur Folge, daß die der menschlichen Natur als solcher zukommenden und dem Menschengeschlecht gemeinsamen Kulturgüter in ihrer übernationalen Bedeutung nicht verstanden und gepflegt werden. Der französische Dominikaner Sertillanges, Mitglied des „Institut de France", bemerkt daher kurz und drastisch[3]: „Le racisme a un caractère zoologique ennemi de toute spiritualité." Auf diese Weise wird auch der Horizont der Wissenschaft nationalistisch eingeengt und dem menschlichen Geiste der Ausblick auf das Überirdische und Ewige, wie auch auf das alle Völker verbindende Allgemeingültige getrübt und in zunehmendem Grade verschlossen. Der Bonner Romanist Ernst Robert Curtius hat in seiner 1932 erschienenen sehr beachtenswerten Schrift „Der deutsche Geist in Gefahr" gerade ein Jahr vor der „Machtergreifung" des Nationalsozialismus vom Standpunkt der Geisteskultur und der Wissenschaft sehr scharfe Worte über den Nationalismus niedergeschrieben[4]: „Es ist ein Widersinn, eine rein nationale deutsche Bildungsidee aufzustellen und sie gegen das humanistische Ideal ins Feld zu führen: dieser Widersinn treibt unter uns sein Unwesen.... Es liegt im Wesen eines jeden Nationalismus, die Autonomie der geistigen Kultur zu leugnen. Denn Nationalismus ist ja nichts anderes als jene Verkehrung der Weltordnung, die darin besteht, die Nation allen himmlischen und irdischen Dingen überzuordnen."

Die Herrschaft des Nationalsozialismus mußte, wie für alle Gebiete des staatlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebens, so auch für die Wissenschaft von umstürzender Bedeutung sein. Dadurch, daß der Nationalsozialismus als die Weltanschauung des deutschen Volkes erklärt wurde, war a priori der Einfluß sowohl der Religion wie auch der Wissenschaft auf die Gestaltung der Weltanschauung ausgeschlossen. Der Reichspressechef Otto Dietrich hat die nationalsozialistische Revolution als eine Revolution des Denkens gekennzeichnet[5]: „Die Größe der geistesgeschichtlichen Tat, die sie vollbrachte, besteht darin, daß sie das individualistische Denken, das

[3] R. D. Sertillanges, Le christianisme et les philosophies I (Paris o. J.) 103.
[4] E. R. Curtius, Deutscher Geist in Gefahr (Berlin-Stuttgart 1932) 31 43.
[5] O. Dietrich, Revolution des Denkens (Dortmund-Leipzig 1939) 7.

Jahrhunderte unsere Entwicklung beherrscht hat, entthront und durch das gemeinschaftsbewußte Denken ersetzt hat, das unserem Leben ganz neue Grundlagen und neue, ungeheure Auswirkungsmöglichkeiten erschließt. Was diese fundamentale Tatsache, diese Achsendrehung menschlicher Erkenntnis, wie ich sie nennen möchte, bedeutet, beginnen wir heute erst allmählich zu ahnen. So kühn der Gedanke auch erscheinen mag, er ist unzweifelhaft richtig: durch die nationalsozialistische Revolution ist in der Welt des Geistes ein Durchbruch vollzogen worden, der einen Denkfehler von Jahrhunderten korrigiert."

Der Wissenschaft wurde vor allem dadurch das Rückgrat gebrochen, daß sie ganz ausschließlich unter dem Nützlichkeitsgesichtspunkt, unter dem Gesichtspunkt: Was nützt sie dem deutschen Volke? und vom Standpunkt einer pseudowissenschaftlichen Rassentheorie betrieben wurde. Die Theologie, die doch auch für die weltlichen Wissenschaften eine Fülle wertvollster Erkenntnisse bietet, mußte als wertlos erscheinen. Die katholischen theologischen Fakultäten München, Innsbruck und Graz wurden aufgehoben und die anderen durch Erdrosselung des akademischen Nachwuchses auf den Aussterbeetat gesetzt. Für eine wahre Philosophie bestand kein Verständnis. Die streng wissenschaftlichen Vertreter der Philosophie wurden beiseite gesetzt, und dafür wurden Nationalsozialisten wie Ernst Krieck, der in Heidelberg den Lehrstuhl von Hegel, Kuno Fischer, Windelband und Rickert einnahm, als die Philosophen des Nationalsozialismus gepriesen. Hermann Glockner hat als Grundeigenschaften der deutschen Philosophie u. a. hervorgehoben[6]: Die deutsche Philosophie ist in höherem Grade als irgend eine andere dem Volk entsprungen und dem Volk verbunden. Die deutsche Philosophie beruht auf der Zusammengezogenheit des deutschen Gemütes. Die deutsche Philosophie beruht auf der Unbedingtheit des deutschen Willens. Der Rechtswissenschaft wurde durch Beiseiteschiebung des römischen Rechts der feste wissenschaftliche Boden entzogen. In der Geschichtswissenschaft und auch in der deutschen Literaturgeschichte wurde einseitig die neueste Geschichte — ich erinnere bloß an das von Walter Franck geleitete Rechtsinstitut für Geschichte des neuen Deutschland — betrieben und dazu eine phantastische Geschichte einer urgermanischen Kultur konstruiert. Die Geschichte des Mittelalters trat in den Hintergrund oder wurde nur unter nationalsozialistischem Gesichtswinkel betrachtet. Es sei nur an die Wandlungen des Geschichtsbildes Karls des Großen erinnert. Die Monumenta Germaniae Historica wurden zu einem Reichsinstitut für ältere deutsche Geschichtskunde umgeformt. Auch sollten mittelalterliche Geschichtsquellen aus der Feder von nichtdeutschen Autoren im Rahmen dieses säkularen Unternehmens, auf das die deutsche Wissenschaft mit Recht stolz war, nicht mehr ediert werden. In den Prospekten der Monumenta Germaniae Historica war bei den Bänden der Poetae latini medii aevi, die von dem Juden Ludwig Traube stammen, der Name des Herausgebers nicht genannt. Die Natur-

[6] H. Glockner, Vom Wesen der deutschen Philosophie (Stuttgart und Berlin 1943).

wissenschaften wurden viel höher bewertet und stärker gefördert als die Geisteswissenschaften. In einer geplanten Reichsakademie war von den vier Abteilungen nur eine einzige für die Geisteswissenschaften vorgesehen. Freilich trat auch bei der Bevorzugung der Naturwissenschaften die reine Forschung, das „cognoscere rerum causas", in den Hintergrund gegenüber dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit für Technik und Kriegsrüstung. Die nationalistische Auffassung kommt in der „Deutschen Physik" von Philipp Lenard und in der „Deutschen Mathematik" von Theodor Vahlen zum Ausdruck. Bei diesen Metamorphosen der deutschen Wissenschaften kann es nicht befremden, daß die Universität Oxford der Einladung zur Beteiligung an deutschen Universitätsjubiläen mit der Begründung abgelehnt hat, daß es in Deutschland keine wahre Wissenschaft mehr gebe. Ich erinnere mich noch an die Frage, die beim Jubiläum der Universität Budapest 1935 ein Oxforder Philologe an mich richtete: „Gibt es bei Ihnen überhaupt noch eine Wissenschaft?"

Eine solche einseitige nationalistische Zielsetzung der Wissenschaft hatte naturgemäß eine weitgehende Beschränkung der für wissenschaftliche Lehre und Forschung erforderlichen Freiheit zur Folge. Man wirft der katholischen Wissenschaft und besonders der katholischen Theologie Gebundenheit an das Dogma vor und hat aus kulturkämpferischem Geist den Ausdruck „voraussetzungslose Wissenschaft" geprägt. Eduard Spranger hat in einer gedankentiefen Berliner Akademieabhandlung[7] gezeigt, daß eine solche Voraussetzungslosigkeit für die Geisteswissenschaften nicht zu Recht besteht: „Die Geisteswissenschaften sind gebunden an den geistigen Gehalt und die geistige Gestalt der besonderen historischen Zeitlage, aus der sie erwachsen. Alles geisteswissenschaftliche Verstehen ist gebunden an die geistige Weite (Kapazität) und Reife (Geisterfülltheit) der Forscherpersönlichkeit. Alles Verstehen kommt unbewußt und bewußt aus einer weltanschaulichen Grundhaltung hervor, und nur vermöge dieser Herkunft kann es Basis werden für letzte Wertsetzungen." Der gegen die katholische Wissenschaft und Theologie erhobene Vorwurf ist oft widerlegt worden. Die überzeugendste Widerlegung sind überragende, auch für die weltlichen Wissenschaften wertvolle Leistungen katholischer Theologen. Ich nenne unter solchen in allerletzter Zeit verstorbenen katholischen Forschern, die auch Mitglieder von Akademien und Ehrendoktoren anderer Fakultäten gewesen sind, den französischen Dominikaner Vinzenz Scheil, einen ganz großen Assyriologen, den Jesuiten und Bollandisten Hippolyte Delehaye, den Benediktiner Germain Morin, den genialen Entdecker patristischer Werke, und Albert Erhard, den bahnbrechenden Forscher auf dem Gebiete der Byzantinistik. Ganz besonders aber weise ich hin auf Kardinal Franz Ehrle, den großen Reorganisator der Vatikanischen Bibliothek und bahnbrechenden Erforscher der mittelalter-

[7] E. Spranger, Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften. Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, 1929, I (Berlin 1929).

lichen Geistesgeschichte, der die Bibliothek des Papstes zum großartigsten Institut internationaler Forschung auf den weitesten Gebieten der Geisteswissenschaften gemacht hat. Ich konnte als Vertreter der bayerischen Akademie der Wissenschaften an der Feier seines 80. Geburtstages 1924 im Vatikan sein, bei der Papst Pius XI. ihm die fünfbändige Festschrift, zu der Gelehrte der verschiedensten Länder und wissenschaftlichen Arbeitsgebiete Abhandlungen beigesteuert haben, mit einer herrlichen Ansprache überreichte. Es war diese Feier ein einzigdastehendes Bekenntnis zu der Idee der völkerverbindenden Macht der Wissenschaft. Selbst wenn alles, was man der Kirche an Knechtung der Wissenschaft vorgeworfen hat, auf Wahrheit beruhte, so wäre dies schließlich geringfügig gegenüber dem, was die deutsche Wissenschaft sich während der Herrschaft des Nationalsozialismus durch Überwachung des Schrifttums, durch schwere Eingriffe in die Lehr- und Bewegungsfreiheit der Hochschulen, durch Politisierung des Unterrichts- und Bibliothekswesens an Knechtung gefallen lassen mußte.

Wie auf anderen Gebieten, so strebte der Nationalsozialismus auch in der Wissenschaft Autarkie an. Mit Recht bemerkt demgegenüber Curtius[8]: „Nur aus eigener Substanz kann der deutsche Geist nicht leben." Eine Verbindung mit Vertretern der ausländischen Wissenschaft wurde, wenn überhaupt, so nur aus propagandistischen Erwägungen heraus gewünscht. Zu Vorträgen im Ausland, zur Teilnahme an internationalen Gelehrtenkongressen und ausländischen Universitätsjubiläen, zur Mitarbeit an ausländischen Zeitschriften und zur Übersetzung deutscher Schriften in fremde Sprachen waren besondere, durch komplizierte Bestimmungen geregelte Genehmigungen erforderlich, für die in erster Linie eine Berliner Kongreßzentrale zuständig war. Es wurden für solche internationale Veranstaltungen Delegationen von deutschen Gelehrten zusammengestellt, bei deren Auswahl mehr politische als wissenschaftliche Maßstäbe angelegt wurden. Deutschen Forschern wurde die Annahme des Nobelpreises verboten und dafür ein Nationalpreis gestiftet, dessen Verleihung für deutsche Gelehrte, da sein erster Empfänger Rosenberg war, eine Demütigung bedeutete. Die staatlichen Akademien der Wissenschaften, die besonders für die internationale Zusammenarbeit berufen sind, wurden zur Aufnahme wissenschaftlich hierfür nicht ausreichender Mitglieder gezwungen und durch einseitige Bevorzugung der gegen die Intentionen ihres Begründers Georg Pfeilschifter zu einem politischen Instrument umgeformten „Deutschen Akademie" in den Hintergrund gedrängt. Für die Unternehmungen der „Union académique internationale", an denen auch das Kartell der deutschen Akademien der Wissenschaften sich beteiligte, wurden von der Reichsregierung die Zuschüsse gestrichen. Lehrstühle, die für das internationale Ansehen der deutschen Wissenschaft von Bedeutung sind, z. B. für Orientalia, wurden teilweise nicht besetzt. Da bei Ernennungen von Professoren mehr politische als wissenschaftliche Gesichtspunkte maßgebend waren, setzten sich die Fakultäten

[8] E. R. Curtius a. a. O. 50.

immer mehr aus Mitgliedern zusammen, an deren Veröffentlichungen das wissenschaftliche Ausland nicht viel Interesse haben konnte.

Der Heidelberger Philosoph K. Jaspers schreibt in einem Aufsatz „Die Wissenschaft im Hitler-Staat" („Der Tagesspiegel" Nr. 101 vom 1. Mai 1946): „Der internationale geistige Verkehr, diese Bedingung wissenschaftlichen Lebens, wurde kontrolliert oder verboten. Auswärtige Kongresse wurden nach nationalsozialistischem Plan beschickt, zum Teil auch mit Gelehrten, deren Auftreten über die Unfreiheit in Deutschland täuschen sollte. Niemals fand eine wirkliche Vertretung deutschen Geistes in seiner Gesamtheit statt. Das Verbot der Annahme des Nobelpreises durch Deutsche war die übermütige Krönung dieses Abbruchs internationalen freien geistigen Austausches." Es sind dies nur wenige Striche, welche die durch den Nationalsozialismus geschaffene Situation der deutschen Wissenschaft, in der die Wesenszüge echter Wissenschaft immer mehr ausgelöscht wurden, besonders auch dem Ausland gegenüber zeichnen sollen. Während nach dem ersten Weltkriege die deutsche Wissenschaft intakt dastand und ihr volles Ansehen auch im Auslande bewahrt hatte, ist jetzt ihre Lage ganz anders geworden. Indessen darf nicht übersehen werden, daß auch in diesen Zeiten eine stattliche Anzahl deutscher Professoren und Gelehrter, eine pars sanior, an den großen Traditionen der echten deutschen Wissenschaft festgehalten, ernste, fruchtbare wissenschaftliche Arbeit geleistet hat und auch, so gut es ging, in Fühlung mit dem Ausland geblieben ist.

Dem trüben Bild einer solch traditionslosem, engstirnigem Nationalismus und einer materialistischen Rassenbiologie überantworteten Wissenschaft stellen wir nunmehr das leuchtende Bild einer wahren, echten Wissenschaft gegenüber, die im Reiche der Ideen beheimatet ist, die zuletzt von Gott kommt und zu Gott führt, die, wenn auch durch manchen Irrtumsschatten getrübt, durch die Jahrhunderte hindurch die Wege des wahrheitsuchenden Menschengeistes über die Grenzen von Nationen hinaus erhellt hat.

Das Wesenselement einer Wissenschaft ist die Erforschung der Wahrheit. „Alle intellektuellen Kulturen", so schreibt A. Rohner[9], „bilden einen großen Organismus, der durch das Prinzip der Wahrheit zusammengehalten wird. Die Prinzipien, die den Einzelwissenschaften zugrunde liegen, sind nichts anderes als differenzierte Ausstrahlungen des Prinzips der Wahrheit, und alle auf den Willen bezogenen Kulturen bilden einen wunderbaren organischen Zusammenhang, der durch das Prinzip des Guten zusammengehalten wird."

Diese Hinordnung der Philosophie und aller Einzelwissenschaften auf die Wahrheit ist in der griechischen Philosophie zugrundegelegt. Otto Willmann hat in seinen gerade für die Gegenwart so lehrreichen Werken, besonders in seiner „Didaktik als Bildungslehre" und in seiner Geschichte des Idealismus, den Entwicklungsgang dieser von idealen Prinzipien geleiteten Wissenschaft von der griechischen Philosophie bis zur Gegenwart überaus

[9] A. Rohner a. a. O.

eindrucksvoll beschrieben. Für Plato hat die Philosophie die Aufgabe, zur Erkenntnis des wahrhaft Seienden durchzustoßen, zur Ideenwelt vorzudringen. Der Wissenschaftsbegriff des Aristoteles, der besonders in seiner Logik der Schöpfer der Wissenschaftslehre geworden ist, ist objektivistisch. Zu zeigen, daß das Seiende sei und das Nichtseiende nicht sei, darin besteht die Wahrheit. Die Wahrheit hängt nicht von subjektiven Gesichtspunkten, nicht von Vorteilen und Nachteilen einer Theorie, auch nicht von Blut und Rasse ab. Im VI. Buch seiner Nikomachischen Ethik reiht der Stagirite die Wissenschaft unter die dianoëtischen Tugenden ein, und im X. Buch des gleichen Werkes schildert er das Glück, das von der Betrachtung der Wahrheit in das Menschenherz fließt. Diese Hinordnung der Wissenschaft auf das Objektive, auf das Seiende, auf das Allgemeine ist auch mit der Überzeugung von der Erreichbarkeit der Wahrheit auf dem Wege wissenschaftlicher, von sicheren Prinzipien ausgehender Beweisführung verbunden. Die wahre Wissenschaft ist Gewißheitserkenntnis. Die Höhenluft der griechischen Philosophie eines Plato und Aristoteles ist nicht von den Nebeln des Skeptizismus getrübt. Das Ethos dieser Wissenschaftsauffassung zeigt sich besonders in der Scheidung der Erkenntnis der Wahrheit um ihrer selbst willen von einem Lernen und Üben aus beruflichen Nützlichkeitsrücksichten. Die besonders für das mittelalterliche Bildungswesen maßgebende Unterscheidung von artes liberales und artes mechanicae ist griechischen Ursprungs. Der Heidelberger Philologe Fr. Boll hat in einer Festrede der Heidelberger Akademie vom Jahre 1929 die Idee und das Ideal der vita contemplativa in der griechischen und lateinischen Antike geschildert. Der Philologe und Religionshistoriker Karl Hermann Usener in Bonn stellt das Bild der vielseitigen modernen Forschung und die einheitliche Geistesarbeit in der Periode, in der Plato und Aristoteles die Wissenschaft begründeten, einander gegenüber. „Zu dieser Größe", so schreibt er[10], „konnte die Tätigkeit eines vielfältigen, dem Wechsel unterworfenen Vereines emporgehoben werden nur durch die Schwungkraft einer Begeisterung, die in Wahrheit das schönste und dauernde Erbe der Akademie ist. Niemals ist die Hoheit und Menschenwürdigkeit des Strebens nach wissenschaftlicher Wahrheit so tief, so glühend empfunden worden. Es ist die wahre Religion für diesen Kreis. Nach Wahrheit forschen, heißt Gott ähnlich werden, heißt die Fesseln des Irdischen brechen, das Unsterbliche in uns befreien und seinem Lebenselement zuführen. Plato hat eine heilige Flamme entzündet, an der wir noch heute uns wärmen. Wir vermögen nicht von Idealismus zu reden, ohne des Propheten der Ideenlehre zu gedenken." Freilich versäumte es Usener, darauf hinzuweisen, daß die von Plato und Aristoteles entfachte Flamme von Wahrheit und Wissenschaft in der philosophia perennis der großen christlichen Denker noch heller und schöner erstrahlt. Der schon früher genannte fran-

[10] K. H. Usener, Organisation der wissenschaftlichen Arbeit: Preußische Jahrbücher 53 (1905). Vgl. O. Willmann, Aus der Werkstatt der Philosophia perennis (1912) 20—25.

zösische Dominikaner Sertillanges hat in seinem zweibändigen Werk „Le christianisme et les philosophies" gezeigt, wie das Christentum auch die philosophische Wahrheitserkenntnis bereichert, erweitert und gefestigt hat, wie es das antike Gedankengut übernommen, sich — ohne an der eigenen Wesensart Einbuße zu erleiden — assimiliert und verarbeitet hat. Nach Justin dem Märtyrer kommt ja alles, was wahr ist, vom Heiligen Geist.

Wie Aristoteles in der griechischen Antike eine Reihe von wissenschaftlichen Disziplinen ins Dasein gerufen und eine Wissenschaftstheorie ausgearbeitet hat, so ist auch der heilige Augustinus, der größte Philosoph der Patristik und der genialste und einflußreichste Theologe der katholischen Kirche, der Schöpfer von theologischen Wissenszweigen und auch der Begründer eines christlichen Wissenschaftsbegriffes geworden. Augustinus hat auch die platonische Ideenlehre im christlichen Sinne umgeformt, indem er die Ideen in den göttlichen Geist verlegte, und hat damit seinen Wissensbau mit einer in himmlische Sphären ragenden Kuppel gekrönt. Das Wissen ist eine sichere geistige Erkenntnis des Übersinnlichen, das inhaltliche Einsichten und feste Überzeugungen gewährt, und umspannt in einem weiten Bogen das eigene Ich und das eigene Seelenleben, die irdischen und himmlischen Dinge und Gott. Der augustinische Wissensbegriff weist eine starke ethisch-religiöse Betonung auf. Der Pulsschlag der augustinischen Wissenschaftslehre ist die Sehnsucht nach der Wahrheit. Es wird nirgends in der Weltliteratur die Herrlichkeit der Wahrheit in schöneren Farben gezeichnet sein als in den Schriften Augustins. Gott ist die höchste, absolute Wahrheit, Quelle und Urgrund aller Wahrheiten. Von Gott strömt Wahrheitslicht auf alles geschaffene Sein, welches Nachbild göttlicher Ideen und dadurch für uns erkennbar ist, gleichsam Leuchtkraft für unseren wahrheitsuchenden Geist besitzt. Unsere Denkkraft selber ist Werk und Ebenbild Gottes, im gewissen Sinne eine Teilhabe am geschaffenen göttlichen Licht und gerade dadurch befähigt, die Wahrheit zu erkennen. Im Akte der Wahrheitserkenntnis ist Gott in besonderer Weise der höchste innere Lehrer und die Sonne unserer Seele, insofern wir im Lichte der höchsten göttlichen Wahrheit durch die Einstrahlung göttlichen Lichtes auf unseren Geist mit Gewißheit die obersten Begriffe und Prinzipien, aus denen alle Wissenschaft fließt, erkennen (Illuminationstheorie). Der augustinische Wissenschaftsbegriff hat das christliche Denken aller Jahrhunderte befruchtet und besonders in der Frühscholastik und in der augustinisch gerichteten Franziskanerscholastik des 13. Jahrhunderts einen besonders starken Widerhall gefunden.

Der heilige Thomas von Aquin, der der katholischen wissenschaftlichen Schultheologie methodisch und inhaltlich für alle Jahrhunderte die Wege zeigte, hat den aristotelischen Wissensbegriff erfaßt und weitergebildet und in seiner Schrift „In Boethium de Trinitate" eine tiefdurchdachte Wissenschaftstheorie ausgearbeitet. Er hat zuerst den aristotelischen Wissenschaftsbegriff auf die Theologie angewendet und eine klare Unterscheidung von Glauben und Wissen, von Philosophie und Theologie getroffen. Wenn er auch

aus seiner klaren Trennung von natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis die augustinische Illuminationstheorie nicht übernommen oder vielmehr im aristotelischen Sinn umgeformt hat, so hat er doch in seine Wissenschaftslehre, besonders in der Auffassung von der Theologie als Wissenschaft, augustinische Gedanken hineingearbeitet und so auch hier eine Synthese von Augustinus und Aristoteles geschaffen. Der Englische Lehrer, der eines seiner tiefsten Werke mit „De Veritate" überschrieben hat, konzentriert seine ganze Wissenschaftsauffassung auf einen objektivistischen Wahrheitsbegriff. Er sieht als das Ziel des wissenschaftlichen Strebens ein möglichst tiefes Eindringen in das Reich der übersinnlichen und übernatürlichen Wahrheit, in die wahrheitsfreudige Erkenntnis der Ursachen, Zusammenhänge, Gesetze und Triebfedern im natürlichen und übernatürlichen Kosmos. Die von unserem Geiste erkannten Wahrheiten haben ihren tiefsten Grund in Gott, der ersten Wahrheit, als der universalen, alle Wahrheiten enthaltenden Ursache; Gott ist der Urgrund aller natürlichen und übernatürlichen Wahrheitserkenntnis.

Der Wissenschaftsbegriff des heiligen Thomas hat auch einen starken ethischen Einschlag. Dem ungezügelten Wissenstrieb, den er als einen Fehler, als curiositas, bezeichnet, stellt er ein von der Kardinaltugend der temperantia geordnetes ernstes Wissenschaftsstreben, die Tugend der studiositas entgegen. Thomas ist auch vom Ethos der Erkenntnis der Wahrheit um ihrer selbst willen getragen; er ist von Hochschätzung der vita contemplativa erfüllt und sieht in der Theologie in erster Linie eine scientia speculativa. Wenn im Nominalismus des späteren Mittelalters und im Empirismus der neueren Philosophie dieser objektivistisch auf das Übersinnliche und Allgemeine hingerichtete Wahrheits- und Wissenschaftsbegriff bekämpft und getrübt worden ist, so hat er doch in der neueren Philosophie auch bei Cartesius und Leibniz, in denen viel scholastisches Gedankengut steckt, in den Grundgedanken weitergewirkt.

Auch nachdem durch Kant der Bruch mit dem Subjektivismus und Agnostizismus vollzogen und im modernen philosophischen Denken eine Zersplitterung der Weltanschauungen eingetreten war, ist in der Wissenschaftsauffassung das Wahrheitsprinzip keineswegs außer Kraft gesetzt. E. Spranger hat sich hierüber also geäußert[11]: „So verschieden die Ausgangspunkte, die Ansatzpunkte, also die ‚Voraussetzungen' der Wissenschaft heute sein mögen: das Gesetz, nach dem sie sich von da aus weiterbewegt, enthält eine eindeutige Richtungskonstante: die Idee der Wahrheit. Wie über aller Rechtsbildung die richtunggebende Idee der Gerechtigkeit schwebt..., so beruht der Sinn der Wissenschaft darauf, daß man an der Idee der Verständigung durch Gründe, durch *λόγον διδόναι*, überhaupt festhält. Solange es eine gemeinsame Ebene der Diskussion gibt, so lange gibt es ein Band zwischen den verschiedensten wissenschaftlichen Standpunkten. Besonders die Neukantianer haben diese formale Idee der Wahrheit gegenständlicher

[11] E. Spranger a. a. O. 19.

Untersuchung immer an die Spitze gestellt, und Rickert vor allem hat gezeigt, daß z. B. die Einmaligkeit der historischen Situation, aus der heraus gedacht und geforscht wird, die Geltung des unbedingten Wahrheitswertes nicht aufhebt. Vielleicht ist dabei die Annahme eines ruhenden, rein erkenntnistheoretischen Bewußtseins, eines ‚reinen' oder tranzendentalen Bewußtseins, ein Rest unhistorischer Denkweise, der noch umgebildet werden muß. Denn es ist eben so, daß der Forscher als lebendige historische Individualität niemals von einem Normal-Nullpunkte ausgeht, sondern daß er von dem Punkte, wo er steht, nach einem zeitlosen Gesetz mit innerer Konsequenz weiterdenken muß oder soll, das der Funke aus der Wahrheit selber ist. Auch dieses Gesetz ist nie ganz gefunden, sondern immer gesucht. Aber es ist schon in einer eingehüllten verpflichtenden Kraft das Band, vermöge dem die Idee des echten Wissens weiterlebt. Mag also der eine etwa von katholischen Lebensüberzeugungen herkommen, der andere aus protestantischen, der dritte meinetwegen aus marxistischen: in dem Augenblick, wo sie mit Gründen gegeneinander argumentieren, stellen sie sich unter die Hoheit desselben Grundgesetzes, das eine Verständigung und die Überzeugung des anderen mindestens als möglich erscheinen läßt." In den Spezialwissenschaften, die in ihren Methoden und Stoffgebieten vom philosophischen Subjektivismus und Agnostizismus weniger berührt sind, kann die Idee der Wahrheit als Stütz- und Einheitspunkt viel stärker zur Geltung kommen, und es kann so eine größere Gemeinschaft und Übereinstimmung der Theorien besonders in der Feststellung des Tatsächlichen erreicht werden, wenn auch hier z. B. in der Geschichtswissenschaft persönliche und nationalistische Vorurteile und Voreingenommenheiten die Objektivität des Urteils trüben können[12].

Wenn wir nun in einem kurzen Überblick, der nur eine Auswahl geben kann, von der völkerverbindenden Kraft der echten Wissenschaft handeln, so ist dies nach dem Zeugnis der Geschichte bei jener Wissenschaft möglich und wirklich gewesen, die vom Sonnenlicht einer objektiven, zuletzt im Geiste Gottes begründeten Wahrheit erleuchtet war. Die griechische Philosophie, von der wir nur die platonische und aristotelische hier berücksichtigen wollen, war von Haus aus wegen des Gegensatzes von Hellenen und Barbaren mit der Nationalität verbunden, hat aber ihrem Inhalt nach einen universalistischen Sinn und hat auf dem Boden des römischen Reiches und besonders des Christentums eine die Grenzen von Völkern und Staaten weit überschreitende Wirkkraft und Bedeutung erlangt. Der römischen Bildung, in welche die griechische Philosophie aufgenommen wurde, eignet, wie O. Willmann hervorhebt[13], eine kosmopolitische Tendenz, die in dem Ausdruck humanitas sich ausspricht. Der universelle Einfluß des Platonismus und Neuplatonismus auf die Entstehung und Ausgestaltung der christlichen Philo-

[12] Vgl. A. Feder S. J., Lehrbuch der geschichtlichen Methode[3] (Regensburg 1924) 217--230.

[13] O. Willmann, Didaktik als Bildungslehre nach ihren Beziehungen zur Sozialforschung und zur Geschichte der Bildung[2] (Braunschweig 1929) 134.

sophie und Theologie ist in der reichen Literatur über den Platonismus der Kirchenväter und besonders über Augustinus dargestellt. Über die Stellung Platos im mittelalterlichen Denken kann ich auf die Abhandlungen von E. Hoffmann und Cl. Baeumker, dem wir auch eine Charakteristik des Renaissance-Platonismus verdanken, hinweisen. Der englische Philosoph A. S. Taylor hat in seinem Werk „Platonism and its influence" (1927) den die Jahrhunderte durchherrschenden Einfluß der Gedankenwelt Platos wirksam dargestellt, und U. v. Wilamowitz-Moellendorff hat am Schluß des ersten Bandes seines „Platon" (Leben und Werke, 1919) mit der Überschrift „Unsterblichkeit" die lebendige Wirkung Platos auf die Gegenwart, die mehr ist als alle Historie, eindringlich geschildert.

Die weltweite und übernationale Bedeutung des Aristoteles und seiner Philosophie zeigt sich schon in der Geschichte der Aristoteles-Übersetzungen, an denen Angehörige der verschiedensten Nationen sich beteiligt haben. Ich handle hier nicht von den Übersetzungen ins Syrische und Arabische, sondern von den lateinischen Übertragungen. Boethius, der letzte Römer und erste Scholastiker, dessen „Consolatio philosophiae" einen so tiefen Einfluß auf das mittelalterliche Geistesleben ausgeübt hat, eröffnet den Reigen dieser Aristoteles-Übersetzer. Im 12. Jahrhundert haben Jakob von Venedig und Henricus Aristippus von Catania aristotelische Schriften aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt. In Spanien wurde gleichfalls im 12. Jahrhundert von Erzbischof Raimund von Toledo in seiner Bischofstadt eine noch tief ins 13. Jahrhundert hineinragende Übersetzungsschule errichtet, welche Werke des Aristoteles und arabisch-jüdischer Aristoteliker aus dem Arabischen ins Lateinische übertrug. An diesen Übersetzungen beteiligten sich Spanier, Italiener, Engländer und Deutsche. Im 13. Jahrhundert begegnen uns als Übersetzer aristotelischer und pseudoaristotelischer Schriften der englische Bischof Robert Grosseteste, der Italiener Bartholomäus von Messina und vor allem der flämische Dominikaner Wilhelm von Moerbeke, der dem Aristotelismus seines Freundes Thomas von Aquino die philosophische Grundlage gegeben hat. Die kritische Edition dieser mittelalterlichen Aristoteles-Übersetzungen wurde vor dem Kriege von der „Union académique internationale" in Angriff genommen. Ein mir befreundeter amerikanischer Forscher, George Lacombe, hat für dieses gewaltige internationale Unternehmen des „Aristoteles latinus" die Inventarisierung der Handschriften vorgenommen. Eine internationale Kommission, als deren deutscher Vertreter ich durch die Kartelltagung der deutschen Akademien der Wissenschaften bestimmt wurde, war mit der Leitung dieses Unternehmens betraut. Der Vorsitzende dieser Kommission, Professor C. Michalski von Krakau, war längere Zeit im Konzentrationslager in Oranienburg. Über die internationale Bedeutung der aristotelischen Philosophie im Mittelalter, für das der Stagirite der „Philosophus" schlechthin ist, will ich nicht weiter reden. Der Aristotelismus des 13. Jahrhunderts hat in dem zweiten Band des monumentalen Werkes des Löwener Philosophieprofessors Fernan van

Steenberghen über Siger von Brabant: „Siger dans l'histoire de l'Aristotélisme" (Löwen 1942) eine glänzende Darstellung gefunden.

Aristoteles hat auch einen wesentlichen Anteil an der internationalen völkerverbindenden Form und Eigenart der mittelalterlichen Bildung und Wissenschaft gehabt. Die Universalität, die Katholizität des Christentums hat, sobald sich auf christlichem Boden wissenschaftliches Leben und Streben entfaltete und organisierte, demselben eine weltweite, internationale Prägung verliehen. Schon die Geschichte der mittelalterlichen Klosterschulen legt hierfür Zeugnis ab. Gemeinsam waren Stoff und Textbücher der Fächer des Triviums und Quadriviums und auf theologischem Gebiete das Studium der Heiligen Schrift und der Kirchenväter, besonders Augustins. Im 12. Jahrhundert wurde Paris der Mittelpunkt der aufblühenden Scholastik, wie Bologna als die Metropole der Rechtswissenschaft, des römischen und kanonischen Rechts, internationale Bedeutung erlangte. Petrus Lombardus, der an der Domschule Notre-Dame in Paris dozierte und als Bischof von Paris um 1160 starb, schrieb das für das ganze Mittelalter maßgebende Lehr- und Textbuch der Theologie. Peter Abälard hatte in Philosophie und Theologie internationalen Einfluß. Der Sachse Hugo aus dem gräflichen Geschlecht von Blankenburg leitete die Klosterschule von St. Viktor in Paris, schrieb theologische Werke von außerordentlicher Wirkungsweite und hat in seinem „Didascalicon" eine für die Wissenschaftslehre der Folgezeit richtunggebende Hochschulpädagogik geschaffen. Bischof Otto von Freising, der Oheim Friedrich Barbarossas, hatte in jungen Jahren seine Studien in Paris gemacht und von dort den „neuen Aristoteles" nach Deutschland gebracht. Wilhelm von Conches, in seiner Verbindung von Humanismus und Naturphilosophie einer der bedeutendsten Köpfe der Schule von Chartres, hat einen weitreichenden Einfluß ausgeübt. Der Engländer Johannes von Salisbury, der in Paris studierte und als Bischof von Chartres starb, hat als Humanist, Logiker, Historiker und Staatsphilosoph weite Wissenschaftsgebiete bearbeitet. Dies sind nur ein paar Namen aus der Frühscholastik, aus dem 12. Jahrhundert, welche die völkerverbindende Kraft der wahren Wissenschaft verkünden. Die Schriften des heiligen Anselm von Canterbury und des heiligen Bernhard von Clairvaux sind Gemeingut des christlichen Mittelalters geworden.

Die um das Jahr 1200 entstandene Universität Paris ward zur völkerverbindenden universalen Hochschule der abendländischen Christenheit, die Metropole der Scholastik, die civitas philosophorum, wie sie Albertus Magnus nennt. Wir sind durch die bahnbrechenden Forschungen von H. Denifle, von Kardinal Fr. Ehrle und H. Rashdall über Geist und Wesen der mittelalterlichen Universitäten bestens unterrichtet. Bis 1400 sind 46 Hochschulen entstanden, von denen die meisten päpstliche Stiftungsbriefe besaßen. Auch die Universitäten weltlicher Stiftung sind vom Papst als oberstem Hüter und Lehrer der Wahrheit bestätigt und mit Privilegien (Promotionsrecht) ausgestattet worden. Es waren dies Hochschulen für die

ganze Christenheit ohne Rücksicht auf territoriale und nationale Grenzen auf dem Boden der einheitlichen christlichen Weltanschauung. Die auf einer Universität erworbenen akademischen Grade galten allenthalben und verliehen mit gewissen Einschränkungen die Lehrberechtigung an anderen Universitäten. Die Verfassung der Universität Paris war für die Errichtung der anderen Universitäten, besonders auch in deutschen Landen, maßgebend. Namentlich wurden die theologischen Fakultätsstatuten „ad instar studii Parisiensis" redigiert. So wurden die Universitäten Wien und Heidelberg von Professoren, die von Paris kamen, eingerichtet. Die Universität Paris hatte als „universitas magistrorum et scholarium" einen internationalen Charakter. Von den Scholastikern ersten Ranges, die im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert an der theologischen Fakultät in Paris lehrten, waren der heilige Bonaventura, der heilige Thomas von Aquino und Ägidius von Rom Italiener, der heilige Albertus Magnus Deutscher, Alexander von Hales und Johannes Duns Scotus Engländer, Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaine Belgier. An der Artistenfakultät begegnen uns als angesehene Professoren der Spanier Petrus Hispanus, der spätere Papst Johannes XXI., der Engländer Roger Bacon, die Skandinavier Johannes von Dacien und Boetius von Dacien sowie die Belgier Heinrich Bate von Mecheln und Siger von Brabant. Methode und Unterrichtsbetrieb waren einheitlich gestaltet. Wenn auch die in den letzten Jahrzehnten eifrig betriebene handschriftliche Erforschung der Scholastik eine weitdifferenzierte Lehrverschiedenheit in der Scholastik aufgezeigt hat, so können wir doch wenigstens für die Hochscholastik mit Clemens Baeumker von einem „Gemeingut der Scholastik" und mit Maurice de Wulf von einer „synthèse scolastique" reden. In der Spätscholastik hat der Gegensatz zwischen der via antiqua der an Thomas und Scotus sich anschließenden Schulen und anderseits der via moderna des Nominalismus die Einheit und Einheitlichkeit des wissenschaftlichen Denkens stark gestört. Doch treten nationalistische Strömungen, wenn man von der hussitischen Bewegung an der Universität Prag absieht, noch wenig auf. „Vor der Reformation", so bemerkt Friedrich Paulsen in seiner wertvollen Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten[14], „bildete Deutschland, ja die ganze abendländische Christenheit ein einheitliches Universitätsgebiet.... Die Universitäten waren als Glieder der internationalen Kirche selbst Anstalten internationalen Charakters; ihre Grade galten überall, sie gaben das Recht, überall zu lehren, und da alle eine Sprache redeten, die Sprache der Kirche, so bildete die Landesgrenze auf diesem Gebiet in der Tat keine Grenze."

Die katholische Theologie hat, auch nachdem sie durch die fortschreitende Säkularisation der Wissensgebiete die beherrschende Stellung verloren hatte, ihren einheitlichen, weltweiten Charakter bewahrt. Im 16. Jahrhundert ist

[14] Fr. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten, I[3] (Berlin 1929).

in Spanien durch eine glückliche Verbindung von Humanismus und thomistischer Philosophie und Theologie eine neue Blütezeit der Scholastik entstanden, die hauptsächlich von Dominikanern und Jesuiten zu einer gewaltigen Entfaltung gebracht wurde und internationale Gestalt annahm. So kam es, daß an der Universität Ingolstadt die großen spanischen Jesuitentheologen Alphons Salmeron und Gregor von Valencia, in Prag der spanische Jesuit Roderich de Arriaga und in Dillingen Petrus de Soto, ein spanischer Dominikaner, dozierten. In der spanischen Scholastik wurde durch den Dominikaner Franz von Vitoria und die Jesuiten Ludwig Molina und Franz Suarez das Völkerrecht auf dem Boden der thomistischen Philosophie grundgelegt, das dann von Hugo Grotius ausgestaltet wurde. Das Konzil von Trient ist in seinen Glaubens- und Reformdekreten die gigantische Leistung einer internationalen katholischen Theologie.

Die katholische Theologie hat trotz einzelner nationalistischer Bestrebungen dieses internationale, echt katholische Gepräge auch in der Gegenwart beibehalten. Durch den Codex iuris canonici und durch die Studienordnung „Deus scientiarum Dominus" von Papst Pius XI. vom Jahre 1931 hat sie inhaltlich und methodisch eine feste einheitliche Form erhalten. In der internationalen Zusammensetzung von Professoren und Hörern der römischen kirchlichen Hochschulen und Forschungsinstitute tritt die völkerverbindende Kraft der katholischen Theologie und Wissenschaft in sichtbare Erscheinung. Die Erforschung der mittelalterlichen Scholastik und des mittelalterlichen Geisteslebens, von deren Zentren nur das Institut Supérieur de Philosophie der Universität Löwen genannt sei, greift in ihrer internationalen Ausbreitung über die katholische Wissenschaft hinaus. Ich erinnere bloß an die Medieval Academy of America und ähnliche amerikanische Unternehmungen. Die Tatsache, daß die Schriften der größten katholischen Philosophen und Neuscholastiker Frankreichs, E. Gilson, P. Sertillanges O.P. und J. Maritain, des jetzigen französischen Botschafters am Vatikan, gutenteils ins Deutsche übertragen worden sind, bringt die Bedeutung der Gedankenwelt des heiligen Thomas von Aquin für die internationale Zusammenarbeit der Wissenschaft klar zum Ausdruck.

Die Einheit der abendländischen Wissenschaft und ihr internationaler Charakter wurden eigentlich erst durch die Reformation gesprengt. Protestantische und katholische Universitäten schlossen sich hermetisch gegeneinander ab. Die Universitäten wurden in Deutschland immer mehr zu Staatsbildungsanstalten für künftige Beamte. Die Theologen verloren die Führung im geistigen Leben, auch die Antike und der klassische Humanismus büßten ihren Einfluß ein. Das Interesse an der ausländischen Wissenschaft erlosch. Das Studium an ausländischen Universitäten, welches das geistige Leben des deutschen Mittelalters so sehr befruchtet hatte, wurde vielfach verboten. Aus dieser engen und beengenden Atmosphäre ragt die große Gestalt von Leibniz hervor. Harnack feiert ihn als universalen Denker und Organi-

sator[15]. Sein kräftiger kosmopolitischer Zug, der jedoch keineswegs seine Vaterlandsliebe verleugnet, kommt in einem Brief an Peter den Großen, Kaiser von Rußland, vom Januar 1712 zum Ausdruck[16]: „Ich bin nicht einer von denen, so auf ihr Vaterland oder sonst auf eine gewisse Nation erpicht sind, sondern ich gehe auf den Nutzen des ganzen menschlichen Geschlechtes; denn ich halte den Himmel für das Vaterland und alle wohlgesinnten Menschen für dessen Mitbürger, und ist mir lieber, bei den Russen viel Gutes auszurichten, als bei den Deutschen oder anderen Europäern nur wenig." Das hohe Verständnis dieses großen Philosophen und Polyhistors im guten Sinne für die völkerverbindende Macht der wahren Wissenschaft, die das Leben reicher, besser und glücklicher gestalten soll, bekundet sich besonders in seinem unablässigen Bemühen, die wissenschaftliche Forschung in Sozietäten oder Akademien zu organiseren. Seine bedeutendste Schöpfung auf diesem Gebiet ist die 1700 gegründete Preußische Akademie der Wissenschaften, deren erster Präsident er gewesen ist.

Im 18. Jahrhundert entstand in Deutschland die moderne Universität, in der die philosophische Fakultät mit intensiver Pflege eines lebendigen humanistischen Studiums führend wurde. An der Spitze standen die Universitäten Göttingen und Halle. Im 19. Jahrhundert, zu dessen Beginn die Universitäten in Berlin (1809), Bonn (1810) und Breslau (1811) entstanden sind, steht das deutsche Hochschulwesen unter dem Zeichen der wissenschaftlichen Forschung. Die Wissenschaft erscheint, wie Fr. Paulsen schreibt, als „eine Anstalt für freie Wahrheitsforschung, die keine Grenzen der Kirche noch des Staatsgebietes kennt". In den gemeinsamen Unternehmungen der staatlichen Akademien der Wissenschaften, auf internationalen Gelehrtenkongressen, besonders Historiker- und Philosophenkongressen, und Versammlungen von Bibliothekaren, in der Pflege von Wissenschaften, die wie das römische Recht, Orientalia, Byzantinistik, Archäologie, Ägyptologie, Papyrologie auf internationale Arbeit angewiesen sind, kommt im 19. und 20. Jahrhundert ein kräftiger und frischer Zug der Internationalität echter Wissenschaft zur Geltung. Auch wissenschaftliche Unternehmungen nationalen Charakters, wie z. B. die Monumenta Germaniae Historica, die ihr Material aus den Bibliotheken und Archiven auch des Auslandes sich beschaffen mußten, haben sich diesen wissenschaftlichen Weitblick zu wahren gewußt. Freilich muß man auch zugeben, daß namentlich in der Geschichtsschreibung kleindeutscher Prägung sich vielfach eine stark nationalistische Richtung breitgemacht hat. Ich brauche bloß an die Historiker Heinrich v. Treitschke, Heinrich v. Sybel und den Orientalisten Paul v. Lagarde zu erinnern, auf den sich die nationalsozialistische Ideologie mit Vorliebe berufen hat.

---

[15] A. Harnack, Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, I. Band, 1. Hälfte (Berlin 1900) 9 ff.

[16] A. Harnack a. a. O. 17.

Es haben aber auch große deutsche Forscher gegen solch nationalistische Einengung und Abschließung der Wissenschaft kraftvoll ihre Stimme erhoben. Ich will nur einige dieser Äußerungen hier anführen. In seinem Buch „Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium" hat Friedrich Paulsen zu Beginn dieses Jahrhunderts die ernsten, warnenden Sätze niedergeschrieben[17]: „Ein überreizter Nationalismus ist zu einer sehr ernsten Gefahr für alle Völker Europas geworden; sie laufen Gefahr, das Gefühl für die menschlichen Werte darüber einzubüßen. Auf die Spitze getrieben, vernichtet der Nationalismus so gut wie der Konfessionalismus das sittliche und selbst das logische Gewissen: gerecht und ungerecht, gut und böse, wahr und unwahr verliert seine Bedeutung; was man, wenn andere es tun, schimpflich und unmenschlich nennt, empfiehlt man in demselben Atemzug dem eigenen Volk einer fremden Nation anzutun." An die Universitäten richtet er die ernste Mahnung[18]: „Dabei werden die Universitäten nie vergessen, daß die Güter, zu deren Pflege sie berufen sind, über die Grenzen und Nationen übergreifen: die Wahrheit und die Wissenschaft sind ihrer Natur nach Güter der Menschheit, wie sie denn auch durch das Zusammenarbeiten aller Völker, die am geistigen Leben der Menschheit teilhaben, geschaffen sind und noch heute alle Tage gewahrt werden." An einer anderen Stelle des gleichen Werkes wendet er sich sehr scharf gegen Nationalismus auf wissenschaftlichem Gebiete[19]: „Nationale Gesinnung fordern wir von unseren Studierenden, mit Recht, die Nationen sind die durch ewige Ordnung gesetzten Formen des geschichtlichen Lebens. Aber es gibt etwas über den Nationen, das sind die geistigen Güter, die den Inhalt und Wert des Lebens der Menschheit ausmachen, Recht und Staat, Wissenschaft und Kunst, Sittlichkeit und Religion; keines der lebenden Völker hat, was es von diesen Gütern besitzt, aus sich selbst erzeugt, es hat an ihnen teil als an einem Erbe der Menschheit; und was es zu dem Ererbten hinzuerwirbt, das erwirbt es der Menschheit. Gerade die akademische Welt ist berufen, das Bewußtsein dieser Einheit lebendig zu erhalten, ist doch die Wissenschaft am unmittelbarsten und sichtbarsten ein internationales Unternehmen. Bei der Masse, die keine fremde Sprache versteht und von der Einheit des geschichtlichen Lebens der Völker nichts sieht, möchte ein bornierter Nationalismus verzeihlich erscheinen; von den Trägern der akademischen Bildung, die das Studium täglich über die Grenzen der Nation hinausführt, wird billig erwartet, daß sie sich zugleich als Träger der Menschheitsidee, der Idee der Humanität fühlen, die ja ein freies, kräftiges und tiefes Nationalgefühl nicht aus-, sondern einschließt."

Ein ebenso entschiedener Gegner eines engen Nationalismus und überzeugter Anwalt des internationalen Zusammenarbeitens auf wissenschaftlichem Gebiete ist auch Adolf v. Harnack gewesen. Er hat den Satz

[17] Fr. Paulsen, Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium (Berlin 1902) 331.
[18] Fr. Paulsen a. a. O. 330.
[19] Fr. Paulsen a. a. O. 464.

niedergeschrieben[20]: „Den Ungedanken einer nationalen Wissenschaft hat erst das 19. Jahrhundert hervorgebracht." In einem in den Preußischen Jahrbüchern (1905) erschienenen Aufsatz vom Großbetrieb der Wissenschaft spricht Harnack den Gedanken aus[21], daß die Wissenschaft im Grunde und letztlich immer Sache der Einzelnen ist, daß aber die wissenschaftlichen Aufgaben in jedem Fall Teile einer größeren Aufgabe sind, die ein Einzelner niemals bewältigen kann. Hieraus ergibt sich für diesen protestantischen Theologen, dessen Tätigkeit als Generaldirektor der Preußischen Staatsbibliothek und als Präsident der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft weit über sein theologisches Fachgebiet hinausreicht, daß wissenschaftliche Institute, aber auch die einzelnen Forscher die Verbindung zu ihren Kollegen im Ausland aufnehmen müssen, daß an den Hochschulen ein Austausch von Schulen und Lehrern mit dem Ausland stattfinden müsse, und daß ein solches Kennenlernen fremder Art, fremder Lehr- und Forschungsmethode die wissenschaftliche Erkenntnis erhöhen werde. Diesen Gedanken verlieh Harnack auch in Vorträgen an ausländischen Universitäten Ausdruck, so in Harvard, Yale (New Haven), Oslo usw. Im Jahre 1911, drei Jahre vor Ausbruch des ersten Weltkrieges, hielt er in London eine Ansprache über das Thema „Der Friede, die Frucht des Geistes", in der sich der Satz findet: „Auf dem Boden der Wissenschaft und des Christentums erscheint der Schrei ‚Krieg' wie ein Wahnsinn, wie ein Schrei aus der Tiefe, aus der wir längst emporgestiegen sind." Mir fällt dabei die klagende Bitte ein, die der Bibliophile Richard de Bury († 1345 als Bischof von Durham) in der Widmung seines „Philobiblon" an seinen König ausspricht: „Pacis ductor et amator altissime, dissipa bella volentes, quae super omnes pestilentias libris nocent."

Der große Philologe, der geniale Erforscher und Herausgeber der alten ökumenischen Konzilien, Eduard Schwartz, ein in innerster Seele vaterländisch und deutsch gesinnter Gelehrter, war ein Gegner einer engherzig nationalistischen Wissenschaft und auch des Nationalsozialismus. Mir klingen noch seine temperamentvollen Äußerungen über denselben bei geselligem Zusammensein in den Ohren. In einem Vortrag über Gymnasium und Weltkultur aus dem Jahre 1917 äußert er sich also[22]: „Unsere nationalen Heißsporne geraten hier in einen wunderlichen Widerspruch mit sich selbst, wenn sie einerseits die deutsche Schule, ja das deutsche Geistesleben überhaupt in eine freiwillige Blockade einsperren wollen, unbekümmert um den geistigen Hunger, der sich dann bei feiner organisierten Naturen einstellen würde, und anderseits eine deutsche Weltmacht von phantastischer Ausdehnung postulieren. Dazu gehören auch geistige Kräfte und vor allem Kenntnis der konkurrierenden Gegner sowohl wie derer, die als Bundes-

[20] A. Harnack a. a. O. 17.

[21] Für das Folgende siehe Agnes v. Zahn-Harnack: Adolf von Harnack (Berlin 1936) 377—391: Auslandsbeziehungen und Auslandsreisen.

[22] E. Schwartz, Gesammelte Schriften, I. Band: Vergangene Gegenwärtigkeiten (Berlin 1938) 209.

genossen benutzt oder meinetwegen auch beglückt werden sollen; je zukunftsreicher die Auslandkunde ist, um so dürftiger, unpraktischer und kleindeutscher — um dem alten Ausdruck einen neuen Sinn zu unterlegen — nehmen sich daneben die nationalistischen Blockadeprojekte aus. Jedenfalls hat der Unterricht in beiden antiken Sprachen nicht den mindesten Grund, diese Ausweitung unseres geistigen Horizonts irgendwie zu fürchten." In einem von ihm selbst verfaßten Appell, der auf seine Anordnung bei seiner Beisetzung von dem amtierenden Geistlichen verlesen wurde, finden sich die für diese hohe Wissenschaftsauffassung charakteristischen Worte: „Auf der Höhe meiner Mannesjahre rief ich einer Gelehrtenversammlung die Worte zu: Die Welt kann nicht stehen ohne Ausgleichungen; aber die Wissenschaft vergeht, wenn sie die Probleme nicht scharf herausarbeitet und von ihren Antithesen sich etwas abdingen läßt. Sie bringt nicht den Frieden der Prediger und löst die Herzen nicht wie die Poeten, aber die wenigen, die das Joch der θεωρία auf sich nehmen, sorgen dafür, daß Leben und Bewegung bleibt im Geiste der Menschheit und das unendliche Streben und die unendliche Sehnsucht nach Erkenntnis nicht einschläft. Das ist nicht alles, aber das ist immerhin so viel, daß jene wenigen nicht klagen dürfen, wenn sie ein Leben voll Zweifel und Unrast, voll Entsagung und Einsamkeit dafür einsetzen."

Es würde sich verlohnen, zu untersuchen, wie nach dem ersten Weltkrieg die internationalen wissenschaftlichen Verbrüderungen wieder angeknüpft worden sind, welche Faktoren sich dabei fördernd und auch hemmend betätigt haben. Nur kurz will ich den Anteil andeuten, den die katholische Kirche und die katholische Wissenschaft daran gehabt haben. Papst Pius XI., der große Gelehrte und Bibliothekar auf Petri Stuhl, hat auch der deutschen Wissenschaft seine liebende Sorgfalt zugewandt; er hat die Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, besonders über das Concilium Tridentinum, die Forschungen und Publikationen des von ihm so hochgeschätzten Direktors des Preußischen Historischen Instituts in Rom, Paul Fridolin Kehr, über die Papsturkunden, die monumentalen „Acta Conciliorum oecumenicorum" von Eduard Schwartz und zeitweilig auch den „Thesaurus linguae latinae" in hochherziger Weise finanziell unterstützt. Auch mir hat er einmal bei einer Privataudienz eine größere Summe zur Anschaffung von Exemplaren der Summa theologica des heiligen Thomas für mein dogmatisches Seminar gegeben. Kardinal Ehrle hat durch seine Vermittlung die wertvolle Bibliothek des Deutschen Archäologischen Instituts in Rom vor der Enteignung bewahrt und dem Deutschen Reich erhalten. Der amerikanische Bischof W. Turner, früher Professor an der Catholic University zu Washington, hat während der Inflationszeit Cl. Baeumkers „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters" subventioniert. Für mich selber haben sich die Verbindungen mit den ausländischen Fachgenossen auf dem Gebiete der Erforschung der mittelalterlichen Scholastik fortgesetzt und noch wesentlich

erweitert. Ein besonderer Beweis hierfür ist die große internationale Festschrift „Aus der Geisteswelt des Mittelalters" zu meinem 60. Geburtstag (1935). Als bei der Einweihung der neuerbauten Bibliothek der katholischen Universität Löwen der Architekt eine Inschrift, welche die Zerstörung dieser Forschungsstätte durch deutsche Truppen im Jahre 1914 verewigen sollte, anbringen wollte, hat der Rektor der Universität, Paul Ladeuze, dies in hochsinniger Weise verhindert. Es ist eine bittere Tragik, daß die Bibliothek mit ihren wertvollen Bücher- und Handschriftenschätzen auch in diesem Kriege auf die gleiche Weise zugrunde gegangen ist.

Der heiße Wunsch aller Vertreter der echten Wissenschaft geht dahin, daß auch nach diesem noch viel schrecklicheren Kriege die entzweigerissenen Fäden internationaler Beziehungen bald wieder angeknüpft werden und so die Wissenschaft Hand in Hand mit dem Christentum eine völkerverbindende und völkerversöhnende Mission ausüben kann. Schon beginnen sich die ersten schwachen Anfänge eines solchen internationalen Verständnisses zu zeigen. Die in Berlin erscheinende Zeitung „Der Tagesspiegel" brachte am 1. Mai 1946 unter der Überschrift „Die geistige internationale studentische Zusammenarbeit über die Grenzen" Mitteilungen über eine Tagung einer Studenten-Delegation anläßlich des Londoner Weltjugendkongresses Ende des Jahres 1945 und über einen Prager Weltstudentenkongreß sowie namentlich über Bemühungen für eine solche Zusammenarbeit, die von der Schweiz ausgehen. Die Universität Hamburg hat sich an die Universität Zürich mit der Bitte um Mitarbeit an den in Hamburg erscheinenden „Akademischen Monatsheften" gewandt. In Zürich hat sich auch ein „Internationaler Studentenklub" gebildet. Die Universität Basel veranstaltete in den Pfingsttagen eine ökumenische Hochschulwoche. In Mailand erscheint auch eine dieser Zusammenarbeit dienende Zeitschrift: „Noûs. Internationale Zeitschrift für Wissenschaften". Im Redaktionskuratorium steht an erster Stelle der Name von P. A. Gemelli, dem Rektor der Università Cattolica del Sacro Cuore und Präsidenten der Pontificia Accademia delle Scienze.

Zu dieser völkerverbindenden Arbeit ist nur die wahre und echte Wissenschaft geeignet, welche die Erforschung der Wahrheit, der zuhöchst in Gott begründeten Wahrheit sich zur Aufgabe setzt, welche die wissenschaftlichen Traditionen des eigenen Landes und Volkes vorwärtsdrängend weiterführt und mit der Forschungsarbeit anderer Nationen in lebendige Verbindung bringt. Eine solche Zusammenarbeit bedeutet nicht einen vaterlandslosen Kosmopolitismus, sie ist vielmehr mit wahrer Vaterlandsliebe, die Ethos und nicht leeres Pathos ist, gut vereinbar, indem sie eine Bereicherung der heimatlichen Wissenschaft und des heimatlichen Geisteslebens bewirkt und das Ansehen der heimatlichen Wissenschaft im Ausland steigert.

Der Einzelne in der Kirche

Von KARL RAHNER S. J.

Wer heute vom Einzelnen in der Kirche sprechen soll, sieht sich vor eine schwere Aufgabe gestellt. Man mag noch hoffen, etwas darüber sagen zu können, das auch „ganz richtig" ist. Aber kann man dasjenige aussagen, was in dieser heutigen Stunde gerade das Entscheidende ist? Jetzt, da wir in der ungeheuren Wirrnis stehen des Kampfes zwischen einem Individualismus von Jahrhunderten und einem Kollektivismus, der mit dem siegreichen Bewußtsein auftritt, daß ihm die Zukunft gehört, jetzt, da wir Christen selbst sehr zwiespältig sind in uns, da wir noch den Klang unserer eigenen Worte im Ohr haben, mit denen wir gegen Individualismus, Subjektivismus, gegen den Einzelnen und sein autonomes Recht geeifert haben und nun doch vor einer neuen Zeit zittern, die diese von uns so bekämpfte Welt zu Grabe trägt, und sehnsüchtig zurückschauen nach unserem Glück, das uns in jener Welt beschieden war, die wir eben noch als die uns feindliche bekämpften. Und doch, wenn wir dann wohlabgewogen eine mittlere Stellung zwischen beiden Welten beziehen, ein polemisches „Weder–noch" und ein synthetisches „Sowohl–als auch" sprechen, haben wir dann nicht das quälende Gewissen, daß unser Rezept sehr schön und — sehr theoretisch ist?

Man sage nicht, diese Dunkelheit beziehe sich doch auf Dinge, die mit unserem Thema nichts zu tun haben; dieses frage nicht nach Individuum und Gemeinschaft im allgemeinen, sondern nach dem Einzelnen und der religiösen Gemeinschaft der Kirche. Gewiß läßt sich in dieser unserer Frage ein beruhigteres Wissen um das theoretische Verhältnis feststellen, das zwischen dem Einzelnen und der Kirche obwaltet. Gewiß könnte es wenigstens scheinen, als ob die praktische Schwierigkeit des konkreten Menschen hier nur einseitig wäre: die Frage des religiösen Individuums und seines Rechtes gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft, so daß wir noch ganz im Stadium einer Apologie des Sozialen gegenüber dem Individuellen ständen. Aber genauer gesehen, zeigt sich doch, daß die Atmosphäre des allgemeinen Kampfes zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen auch die unserer besonderen Frage ist: Wenn in den letzten drei Jahrhunderten der Einzelne nichts von der Kirche wissen wollte, so geschah es eben aus jener Grundhaltung des allgemeinen Individualismus heraus, der, das gesamte Geistesleben der letzten Jahrhunderte beherrschend, leidenschaftlich das Recht des Einzelnen gegen die Ansprüche der Gemeinschaften verteidigte. Und so kommt es, daß auch unsere Frage die allgemeine Unsicherheit dieses Gebietes teilt. Die letzten Grundsätze mit ihrem formalen „Sowohl–als auch" und „Teils–teils" mögen klar sein. Sie sind es auch. Diese Tatsache ist wichtig und tröstlich; aber können wir so sicher und eindeutig behaupten, daß der Individualismus der letzten Jahrhunderte — ja vielleicht seit der Gotik — nicht auch, bei aller Wahrung des Grundsätzlichen, im kirchlichen Raum und

unter den guten kirchentreuen Christen seine Wirkung getan habe, eine mögliche, eine vielleicht zeitgerechte, aber doch vielleicht jetzt da und dort einfach überholte, ja vielleicht bedauerliche? Können wir behaupten, daß wir für den Ausgleich zwischen dem Einzelnen und Allen genau wissen, was zu tun sei, selbst wenn wir uns in den theoretischen Grundsätzen einig sind? Sind wir sicher, daß das konkrete kirchliche Leben immer so war und ist, daß dem Anspruch des modernen Individuums nicht Lasten auferlegt wurden, die von ihm zu fordern wir gar nicht das Recht haben? Und endlich: Erleben wir nicht in der Gegenwart ein Versagen des gut christlichen und kirchlichen Einzelnen in seiner ihm als Einzelnem auferlegten Entscheidungspflicht, ein Schielen nach kirchlichen Weisungen, die entweder leider tatsächlich nicht gegeben wurden oder auch gar nicht gegeben werden konnten und daher gar nicht erwartet werden sollten, ein feiges Nichtstun, weil keine Weisung von oben vorliegt? Und zeigt das nicht, daß wir plötzlich auch im kirchlichen Raum vor einer kollektivistischen Willigkeit und antiindividualistischen Bescheidenheit des Einzelnen stehen, die wir Bekämpfer des Individualismus gar nicht erwartet haben und die uns erschrecken muß? Gibt es nicht auch schon da und dort bei gläubigen und höchst kirchenwilligen Menschen Zerfallserscheinungen persönlicher Religiosität, sittlicher Selbsterziehung, Aszese usw. bei höchst williger Anteilnahme am religiösen Gemeinschaftsleben? Gibt es nicht also doch schon auch innerkirchlich die Notwendigkeit der Apologie des Einzelnen, seines Rechtes und vor allem seiner Pflichten gegenüber dem bloß Kirchlichen? Sind wir also nicht auch schon innerkirchlich in einen Zweifrontenkrieg verstrickt? Die Verkirchlichung des Einzelnen und die Vereinzelung des Kirchlichen? Ist also die Situation hier nicht ebenso verwirrt und schwer wie im Bereich des Weltlichen und des dort geführten Kampfes zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft? Welcher Art ist hier zu den ewigen Normen der Imperativ für heute?

Die folgende Abhandlung maßt sich nicht an, auf diese Fragen die letzte endgültige Antwort zu geben. Ihre Aufgabe und Absicht ist bescheidener. Sie bleibt im Theoretischen, Abstrakten und Allgemeinen. Sie sagt theoretische Wahrheiten und manchmal sogar nur theoretische Meinungen, in der kühnen Hoffnung, daß auch das vielleicht schon nützlich ist.

DER EINZELNE

Der erste Satz, der erläutert werden soll, ist die Binsenwahrheit: Es gibt auch im religiösen Bereich den Einzelnen, und es soll ihn geben. Was heißt das und warum ist das so?

1. Der Einzelne in philosophisch-dogmatischer Wesensschau. Eine Metaphysik und Ontologie des Individuums vorzutragen, ist hier unmöglich und könnte auch nicht in der Hoffnung vorgetragen werden, allgemeine Zustimmung zu finden. Denn solange es eine philosophia perennis gibt, ist sie uneins in dieser Frage. Es kann nur einiges daraus angedeutet werden, das so unbestimmt und so vorgängig zu einer exakten philosophi-

schen Reflexion und Systematik formuliert ist, daß es — obzwar seine thomistische Herkunft noch verratend — in solcher Formulierung doch wohl in jeder christlichen Philosophie als tragbar und vertretbar empfunden werden kann.

Die „Einzelheit" ist ein flüssiger Begriff; sie ist kein Begriff, der zum Gemeinsamen einen echten, ausschließenden Gegensatz bilden würde, sie ist vielmehr ein korrelativer Begriff zum Gemeinsamen, der mit diesem seinem Korrelat wächst und abnimmt. Alle Irrtümer auf diesem Gebiete kommen letztlich von einem Übersehen des analogen und korrelativen Charakters dieses Begriffes her. Gegensätze, die sich bekämpfen und ausschließen, entstehen erst dann, wenn ein bestimmter Grad der Einzelheit sich zum absoluten macht und sich korrelativ bezieht auf einen Grad der Gemeinsamkeit, der einer ganz anderen Stufe des Seins angehört. Wenn also z. B. die Einzelheit auf der Ebene des Geistig-Personalen sich zum absoluten Ideal der Einzelheit in jeder Stufe der Seinswirklichkeit erheben und so von sich aus bestimmen will, was an Gemeinschaft noch übrig bleiben dürfe auf der Ebene des Gesellschaftlichen, das der Korrelativbegriff für die Einzelheit auf der Ebene des Materiellen ist, dann entsteht der Individualismus. Oder wenn die Einzelheit vom Materiell-Biologischen her an sich richtig gesehen wird (denn es gibt sie), dann aber zum Absolutum und somit zum korrelativen Normbegriff für die Gemeinschaft im Geistig-Personalen gemacht, diese von daher bestimmt und abgewertet wird, dann entsteht der Kollektivismus. „Einzelheit" sagt gar nicht immer dasselbe; dasjenige, was ein Seiendes zum Einzelnen macht, zu einem Fürsichseienden, zu einem Unvertauschbaren, das ist gar nicht immer dasselbe. Der Sinn der „Einzelheit" als innerlich wandelbarer Begriff schwankt von einem untersten dumpfen Vereinzeltsein, das den Preis des Insichselberseins mit dem erstarrten Insichselbstverschlossensein bezahlt, das Ausschluß von allem andern besagt, das, wenn es tätig aus sich ausgeht, sein Tun auch verliert und zur bloßen Wirklichkeit des anderen Leidenden macht, bis hinauf zu jenem erhabensten Fürsichselbst- und Unvertauschbarsein, das uns das höchste Mysterium unseres Glaubens lehrt, bis zu jener Einzelheit, die in ihrer Unvertauschbarkeit und Einzigkeit nichts von der Fülle alles Seins ausschließt, sondern alle Wirklichkeit einschließt, in welcher höchstes Jefürsichselbersein nicht ausschließende Grenze, sondern allumfassende Fülle ist, die ganz sich selber verschenkt und so gerade sich allerinnigst besitzt, in der höchste Einzelheit und vollkommenste Gemeinschaft sich nicht bedrängen, sondern dasselbe sind. Zwischen diesen äußersten Punkten der Einzelheit, von denen die eine den „Tod" der toten Materie und die andere die Dreipersönlichkeit der unendlichen göttlichen Lebenswirklichkeit bedeutet, steht der Mensch. Ihm ist es aufgegeben, zu wurzeln in der vereinsamenden Vereinzeltheit des Materiellen, in der weder echte Gemeinschaft noch echte Einzelheit ist, weil die Einzelheit Einerleiheit und die Gemeinschaft tote Summe der in sich verriegelten Einzelnen ist; ihm ist es zugleich aufgegeben, durch die be-

freiende Einzelheit geistiger Personalität hindurch hineinzuleben in jenes Dreieine Leben höchster Gemeinschaft und radikalster Individualität, das des Vaters und des Sohnes und des Geistes ist. Und weil der Mensch Leib und Geist und Gnade ist, und weil er das alles auch ist in seiner Einzelheit, darum läßt sich weder sein Wesen noch das seiner Einzelheit auf eine beruhigte statische Formel bringen. Die Einzelheit des Menschen ist für sich noch einmal durch alle Schichten des Seins hindurchschwingend, birgt in sich allein noch einmal die ganze proteushafte Wandelbarkeit des Begriffes Einzelheit überhaupt.

Der Mensch ist materiell Einzelner, das heißt, er ist einer von vielen seinesgleichen, Einzelner der Begrenztheit, Einzelner, der eigentlich nur mit vielen, die er nicht ist, das ist, was er zu sein hat: der Mensch, vereinzelter Mensch so, daß nur die Menschheit der Mensch sein kann, Einzelner, der immer offen auf viele ist, Nummer unter Zahlen, so gemeinsam, daß er gemein und, weil nur eine gemeine Nummer unter vielen, gleich und gleichgültig und darum einsam ist.

Der Mensch ist aber zugleich geistige Personalität. Das heißt: er ist mehr als ein Einzelner, der Fall eines Gesetzes ist, mehr als Vereinzelung eines Allgemeinen und Gleichen. Er ist wirklich echt Einzelner, einer, der wirklich einmalig ist, der unvertretbar ist, der, wenn er als solcher zu andern tritt, nicht eine Gesellschaft der Gleichen, sondern eine Gemeinschaft der Verschiedenen, der Einmaligen bildet, weil er trotz, nein, gerade in und wegen seiner geistig-personalen Einmaligkeit und Unvertauschbarkeit offen ist für die Unendlichkeit des Wirklichen in Erkenntnis und Liebe, und in solcher alles — also auch das andere als anderes — erkennender und liebend gelten lassender Offenheit inmitten seiner Einzelheit doch alles zu werden vermag, und umgekehrt dieses alles nur wird, wenn und insoweit er geistig-personal, das heißt aber der je einzige Einzelne wird.

Der Mensch ist weiterhin Sohn Gottes. Das heißt, wenn wir hier in dieser Ontologie der Analogie der Einzelheit auch gleich theologische Daten einbeziehen dürfen: er ist von Gott schöpferisch als Einzelster so sehr gewertet, daß er als weiteres Du in die Gemeinschaft der höchsten Einzelheit einbezogen wird, daß er aus Gnade geliebtes kindliches Du des Vaters mit dem eingeborenen Sohn wird, den Vater als Vater erkennt mit dem Sohn, und ihn und den Sohn als solche mit dem Geist des Vaters und des Sohnes liebend umfaßt und dadurch eine Einzelheit in Gnade und Glorie erhält, welche die übernatürliche Anteilnahme an der trinitarischen Einzelheit ist. Mit andern Worten: die Einzelheit (das „unum" der Scholastik) ist ein transzendentaler Begriff; sie ist also mitgesetzt mit dem Begriff des „Seienden" und teilt darum dessen Analogiecharakter. Wenn also die Einzelheit eines Seienden sich als analoger Begriff bestimmt nach der Seinsmächtigkeit des Seienden, die Seinsmächtigkeit des begnadeten und beseligten Menschen nur adäquat bestimmt werden kann durch die ungeschaffene Gnade, d. h. durch die gnadenhafte, aber reale Mitteilung des dreipersönlichen Gottes

als solchen in seiner eigenen Wirklichkeit an den Menschen, dann ist die höchste und letztbestimmende Einzelheit des Menschen eine solche, zu deren innerlich bestimmendem Grund die trinitarische Einzelheit der drei göttlichen Personen selbst gehört. Er nimmt aus Gnade teil an der unaussprechlichen Einzelheit Gottes, welche vollendet Gemeinschaft der Identität der besessenen Wirklichkeit ist.

Diese dreifach gestuften Aussagen über die Einzelheit des Menschen müssen jedoch in jener Zusammengehörigkeit und Einheit gesehen werden, die in der Einheit der menschlichen Wirklichkeit begründet ist. Jede dieser Aussagen ist nur wahr, wenn sie in der Einheit mit den andern gesagt und gehört wird. Jede dieser drei Wirklichkeits- und Einheitsstufen verwirklicht sich wegen der Einheit des Menschenwesens nur im gegenseitigen Zusammenhang und Zusammenspiel aller; jede trägt im Menschen den Index der andern. Er ist Fall der species in Aktualisierung der geistigen Persönlichkeit und diese nur unter Beachtung seiner fallhaften Zugehörigkeit zur species. Und das gleiche gilt von der jeweiligen Zusammengehörigkeit der Vielen, die diesen drei Stufen der Einzelheit zugeordnet ist: Gesellschaft, die der materiell-biologischen Einzelheit entspricht, Gemeinschaft, die der geistig-personalen Einzelheit als Korrelat zugeordnet ist, Einheit in Christo (wie wir sagen können in Anlehnung an Gal. 3, 28), die der theologischen Einzelheit korrelat ist — sie alle tragen jeweils ihre Bezogenheit auf die andere Stufe (nach oben und nach unten). Darum ist z. B. die Gesellschaft nicht Herde, sondern kann, obzwar ontisch beheimatet in dem Bereich der materiell-biologischen Einzelheit und summenhaften Vielheit, doch nur durch geistig-personale Tat des Menschen verwirklicht werden. Die geistig-personale Gemeinschaft der Menschen ist keine engelhafte „himmlische Hierarchie", sondern bedarf, um selber zu sein, der Mittel, die dem Bereich des Materiell-Biologischen und so auch zum Teil der Gesellschaft angehören.

Wenn Einzelheit und Zugehörigkeit zu Vielen nicht Gegensätze, sondern sich ergänzende Begriffe sind, dann ist das echte Problem nicht das, ob der Mensch Einzelner oder Glied einer Vielheit ist, noch liegt es eigentlich darin, daß die menschliche Einzelheit selbst und so auch seine Gliedhaftigkeit in einer Vielheit ein in sich mehrstufiger und unter diesen Stufen nur analog geltender Begriff ist. Die echte Problematik liegt vielmehr im richtigen Ausgleich und in der gegenseitigen Rücksichtnahme zwischen der Einzelheit einer Stufe und der Vielheit einer anderen Stufe des menschlichen geschichteten Wesensgefüges. Was damit gemeint ist, wird sich an einem konkreten Fall zeigen, wenn wir vom Verhältnis zwischen der Kirche als Gesellschaft und dem Einzelnen als geistig-personalem und begnadetem Wesen sprechen werden.

2. Der Einzelne religiös gesehen. Das Christentum kennt in seiner religiösen Haltung den Einzelnen. Ja es hat ihn so recht erst entdeckt. Denn nur das Christentum weiß: Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber Schaden leidet an seiner Seele? Während die klassische

antike Metaphysik eigentlich nur das Allgemeine und Ewiggleiche als gültig und ewig betrachtete und alles Einzelne nur als Einschränkung des allgemeinen Wesens einschätzte, darum auch die Götter, wo das Heidentum sie am tiefsten dachte, nur als augenlose Bilder allgemeiner Normen und darum im Letzten der unpersönlichen *δίκη* und *εἱμαρμένη* untertan sehen konnte, kennt das Christentum den Einzelnen, der als solcher ein einmaliges, ewig gültiges Geschick hat, der einmal in dieser einmaligen, durch echten Anfang und echtes inneres Ende begrenzten Zeit seine ewige Endgültigkeit wirkt; im Christentum kann jeder den einen Unendlichen „seinen" Gott nennen, der jeden bei seinem Namen nennt, der trotz seiner Unendlichkeit der freie, einmalige, unberechenbar Handelnde ist, der im Letzten und Entscheidenden nicht nach allgemeinen Normen handelt, sondern jedem seiner Geschöpfe in dem je einmaligen Dialog, den wir Gnadenwahl nennen, eine ganz einmalige, nur für jeden einzelnen Menschen gültige Liebe schenkt, zu dem jeder als zu seinem Gott im verschlossenen Kämmerlein beten soll, der sich jedem Menschen in absoluter Unmittelbarkeit in der Gnade mitteilt trotz, nein, wegen der Vermitteltheit aller Gnade durch den Mittler Christus und seine Kirche, deren Sinn es gerade ist, den unmittelbaren Zugang jedes Einzelnen zu Gott selbst zu begründen, nicht aber als „Mittleres" im Sinne eines neuplatonischen oder areopagitischen Stufenbaus des Kosmos zwischen Gott und der Seele zu stehen. Wenn Paulus sagt: „Er hat mich geliebt und sich für mich dahingegeben", wenn Pascal den Herrn sagen läßt: „J'ai versé telle goutte de sang pour toi", wenn es Newmans Leitmotiv ist: „God and myself", so ist dies gemeinchristliches Wissen um den Einzelnen und seine ewige Bedeutung.

3. Der Einzelne in ethisch-moraltheologischer Sicht. Wenn die Seinsstruktur eines Seienden die objektiv vorgegebene Norm seines Handelns ist, dann gehört es auch zum sittlichen Sollen des Menschen, jener Einzelne in freier Entscheidung zu sein und zu werden, der er ist. Wenn somit der Mensch als geistig-personales und mit Gott dem Dreipersönlichen in unmittelbarer Liebesgemeinschaft stehendes Wesen wirklich auch in dem Sinn Einzelner ist, daß ihm auch eine absolut einmalige, unvertauschbare, nie fall- und regelhafte Eigentümlichkeit eignet, und wenn diese geistige personale Einmaligkeit, obzwar nicht durch allgemeine Normen, Gesetze und Regeln einfangbar, doch wie alles Seiende unter dem verpflichtenden Willen Gottes steht, der freilich hier nicht auf das Allgemeine und auf den Einzelnen als Fall des Allgemeinen, sondern unmittelbar vom Ich Gottes auf das je einmalige Du des Menschen geht, dann gibt es einen Bereich des Individuell-Sittlichen und Religiösen, einen Bereich sittlicher und religiöser Pflicht und Aufgabe, die, ohne in Widerspruch mit den allgemeinen Gesetzen des Sittlichen stehen zu können, doch entscheidend über diesen Bereich hinausliegt und von allgemein formulierbaren Normen nicht mehr erfaßt werden kann. Wohl kann und darf es keine Individualethik geben, in der der Einzelne und sein Recht sich gegen die allgemeinen Normen des Sittlichen erhebt;

aber es gibt eine Individualethik und eine Individualmoral, die verpflichtend, als die einmalig seine, den Einzelnen trifft und dennoch nicht als bloßer Fall, als bloßes Individuum eines Allgemeinen unter die allgemeinen Normen der Sittlichkeit gerechnet werden kann. Es gibt darum eine „private" Sphäre des sittlich-religiösen Lebens, um die sich eine allgemeine Gesetzlichkeit und die darin gesetzgeberischen und überwachenden Organe nicht bloß faktisch nicht kümmern, sondern die einer solchen Gesetzlichkeit und deren Organen grundsätzlich nicht zugänglich sein kann. Diese private Sphäre ist darum nicht im geringsten Sphäre privater Willkür und Ungebundenheit, sondern steht eindeutig unter dem sittlich fordernden heiligen Willen Gottes, jenes Willens freilich, der gerade das unvertauschbare und einmalige Eine des einzelnen Menschen will, eine Einmaligkeit, die nicht nur Tatsache, sondern auch frei zu verwirklichende Aufgabe des Menschen ist und darum nicht bloß Gegenstand des Willens Gottes als des Schöpfers, sondern auch Gegenstand seines sittlich fordernden Willens sein kann und als wahre Seinswirklichkeit auch sein muß. Es gibt darum auch ein Organ im Menschen, das diese Individualsittlichkeit als fordernde Norm erkennt. Wenn wir es Gewissen nennen, dann müssen wir zwischen zwei Funktionen des Gewissens unterscheiden: derjenigen, die dem subjektiven Wissen des Menschen die allgemeinen Normen der Ethik und der Moraltheologie vermittelt und auf seinen „Fall" anwendet, und derjenigen, durch die der Einzelne den je einmaligen, nur ihm geltenden und aus allgemeinen Normen nie restlos ableitbaren Ruf Gottes hört. Es muß daher eine „Technik" oder besser eine τέχνη, eine „Kunst" im Sinn der Alten geben, diese Imperative der strengen Individualethik zu vernehmen, und sie ist klar zu unterscheiden von der „Theorie", der ἐπιστήμη, der normenhaften, allgemeingültigen Moralphilosophie und -theologie. Wenn wir für sie einen traditionellen Namen suchen, so würde er heißen: die charismatische Kunst der „Unterscheidung der Geister", ein Begriff, der in den letzten Jahrhunderten eigentlich meist mißverstanden wird, weil diese Unterscheidung ausdrücklich oder mit stillschweigender Selbstverständlichkeit eingeschränkt wird als die Fertigkeit der kasuistischen Anwendung der theoretischen Normen auf den Einzel-„Fall". Sie ist aber in ihrem eigentlichen Kern etwas ganz anderes, nämlich das Heraushörenkönnen des einmaligen Rufes Gottes an den einmal Einzelnen als solchen aus dem vielstimmigen Durcheinander der verschiedenen den Menschen bedrängenden Antriebe, der „Geister". Was sich aus all dem Gesagten weiter als Folgerung ergibt, wird sich sofort zeigen, wenn wir nun nach dem Verhältnis dieses so bestimmten Einzelnen zur Kirche fragen.

DER EINZELNE IN DER KIRCHE

1. Die Kirche. Wenn wir das Verhältnis dieses Einzelnen zur Kirche genauer bestimmen wollen, so ist zunächst einiges über das Wesen der Kirche zu sagen, insofern diese für unsere Frage von Bedeutung ist. Die Kirche ist die innere, in Christo Jesu verbundene Gemeinschaft der Erlösten und

ist zugleich sichtbare, rechtlich organisierte, gestiftete Gesellschaft. Beide Wirklichkeiten der Kirche dürfen weder getrennt noch gleichgesetzt werden. Würden wir in der Kirche nur die gnadenhafte — metempirische — Verbundenheit der Erlösten sehen, so kämen wir zum häretischen Begriff einer nur unsichtbaren Kirche der Prädestinierten; sähen wir in ihr nur die rechtlich organisierte Gesellschaft, die „Heilsanstalt", so wäre das ein ekklesiologischer Nestorianismus, um mit Leo XIII. zu sprechen, ein ekklesiologischer Naturalismus, wie Pius XII. sagt. Aber so sehr diese beiden Wirklichkeiten zum vollen Wesen der einen Kirche gehören, so sehr die eine gewissermaßen sakramental-zeichenhafte Sichtbarkeit der andern ist, so decken sie sich doch nicht adäquat, sie lassen sich nicht eigentlich auffassen als zwei Aspekte streng ein und derselben Sache, die immer nur zusammen auftreten können. Denn — um nur das Unbestreitbarste zu nennen — es kann jemand unter Umständen der gnadenhaften Gemeinschaft der Erlösten in Christo angehören, ohne Mitglied der sichtbaren, rechtlich organisierten Kirche als solcher zu sein. Und — der Fall ist sogar unbestreitbares Dogma — es kann jemand eindeutig Glied der sichtbaren Gesellschaft der Kirche sein und dennoch von der Gnadengemeinschaft aller in Christo getrennt sein durch die Todsünde, ja bis zur (bloß) inneren Verleugnung des Glaubens. Sind so Gnadengemeinschaft und Rechtsgesellschaft bei all ihrer gegenseitigen Zugeordnetheit und gemeinsamen Zugehörigkeit zum vollen Begriff der Kirche verschiedene Wirklichkeiten, so kommt das daher, daß sie in ganz verschiedenen soziologischen Bereichen liegen, auf voneinander verschiedene Weise geformt werden. Darum ist folglich auch je das Verhältnis des Einzelnen zu der Gemeinschaft bzw. Gesellschaft der Kirche ganz verschieden zu bestimmen.

Die Kirche als Gnadengemeinschaft liegt im Bereich der geistig-personalen, gnadenhaft erhöhten Einzelheit als deren korrelater Begriff, die Kirche als rechtlich strukturierte Gesellschaft gehört als Korrelat zum Einzelnen, insofern er letztlich durch seine materiell-biologische Wesensschicht univokes Glied einer Vielzahl von Gleichen ist und darum ontologisch und sittlich Subjekt einsinniger Gesetze, einer von außen regelnden Autorität, zwanghafter Beeinflussung usw. sein kann und sein muß.

Nach dem früher schon Gesagten kann nun die echte Problematik bezüglich des Einzelnen und der Kirche nur im Verhältnis des Menschen als geistig-personalen Einzelnen und der Kirche als rechtlich organisierter Gesellschaft bestehen. Darüber also ist weiterhin zu sprechen. Daß auch das Persönlich-Einmaligste und Unwiederholbarste des Menschen noch nicht Wirklichkeit eines vereinzelnden Individualismus, sondern Teil jener großen Gemeinschaft unzählig einmaliger Geistpersonen und Teil der gnadenhaften Einheit in Christo ist, das ist nach dem schon Gesagten selbstverständlich und muß nicht mehr weiter betont werden. Wenn wir daher im Folgenden von der Kirche sprechen, ist von jetzt an immer nur die Kirche rechtlich-hierarchischer Ordnung gemeint, die Kirche, die durch Gesetze, Befehle, allgemeine An-

ordnungen usw. den Menschen in seiner Heilstätigkeit leitet und unterstützt. Wenn wir vom Einzelnen sprechen, ist der Mensch nicht als vereinzelnder Fall der Spezies Mensch, sondern in seiner überspezifischen Einzelheit als der einer einmaligen Geistperson gemeint.

2. Der Einzelne in der Kirche. Nach dem Gesagten ist nun der wesentliche Grundsatz, um den es hier geht, hoffentlich einleuchtend: es gibt eine Zone persönlicher, gnadenhaft erhöhter Einmaligkeit jedes Menschen und darum auch eine Sphäre des Privaten (wie wir es vielleicht auch nennen können), die grundsätzlich unmittelbar als solche von der Kirche nicht berührt wird, nicht berührt werden kann und darf. Nicht als ob diese Sphäre nicht auch christlich, d. h. christusförmig, von der Gnade überformt wäre. Im Gegenteil. Nicht als ob diese Sphäre eine Sphäre privater Willkür und Freiheit von sittlicher Bindung von Gott her wäre, nicht als ob über diese Sphäre nicht auch formale Gesetze formuliert werden könnten, so wie über jede Einmaligkeit auch sonst (bis zu den drei göttlichen Personen, die wir „zusammenzählen", hinauf) formale und analoge allgemeine Sätze ausgesagt werden können (und leider auch müssen). Nicht als ob die Kirche als Gesetz und Recht den Menschen nicht in einer Weise treffen könnte, die bei der Einheitlichkeit seines Wesens und der damit gegebenen Durchdringung seiner metaphysischen Wesensschichten auch seine geistig-personale Einmaligkeit, seine „private Sphäre" indirekt trifft. Aber es gibt eine Sphäre des echt Privaten in dem Sinn innerhalb der Kirche, daß diese als solche in ihrer materialen Konkretheit von der Kirche als rechtlich normierender Gesellschaft nicht unmittelbar betroffen wird. Diese Sphäre des Privaten ist, wie gesagt, grundsätzlicher, wesensmäßiger Art. In jeder organisierten Gesellschaft gibt es Dinge, Handlungsweisen ihrer Glieder usw., die faktisch wegen ihrer Unbedeutendheit nicht Gegenstand der gesellschaftlichen Autorität und Leitung sind, die dem Einzelnen überlassen werden, obwohl sie an sich — wenn vielleicht auch technisch bis zur praktischen Unmöglichkeit schwierig — einer gesellschaftlichen Regelung zugänglich sind. Das aber bedeutet eine Sphäre des „Privaten nach unten", wie wir vielleicht sagen können. Diese darf nicht verwechselt werden mit der Sphäre des Privaten nach oben oder nach innen, die grundsätzlich und wesensmäßig vom gesellschaftlichen Ordnungsgefüge der Kirche nicht unmittelbar berührt wird. Es gibt z. B. keine Regelung, wieviel Weihrauch beim Inzens aufgelegt werden soll; es gibt keine Regelung, was der Einzelne im Kämmerlein seinem Gott sagen soll. Aber dieses Fehlen eines Gesetzes ist in den zwei Fällen spezifisch verschiedener Art. Das Wort „Sphäre" muß noch in einer weiteren Hinsicht vor Mißverständnissen bewahrt werden: da es sich bei unserer ontologischen Analyse um metaphysische Wesensschichten des Menschen handelt, die sich als solche begrifflich, nicht real unterscheiden (wenn sie auch teilweise ihr Fundament in der realen leib-seelischen Unterscheidung haben), so ist die private Sphäre natürlich in sich nicht notwendig ein eindeutig real abgrenzbares Gebiet (etwa das Gebiet der „rein innerlichen

Akte"), das material und sachlich von vornherein handgreiflich von der Sphäre des Gesellschaftlichen im Menschen abgegrenzt wäre. Sondern weil der Mensch auch eine geistig-personale und gnadenhafte Einmaligkeit ist, muß dieser auch im Raum des gesamtmenschlichen Tuns eine Sphäre des Privaten als Raum ihrer konkreten Aktualisation und ihres Erscheinenkönnens eingeräumt werden. Anders ausgedrückt: weil der Mensch in seinem Sein mehrere metaphysische Wesenskomponenten hat, die zur Erscheinung und Verwirklichung kommen müssen, müssen im Raume seines Handelns, der immer ein einheitlich gesamtmenschlicher ist, die diesen Wesensschichten entsprechenden Grundsätze des Handelns und deren Organe sich gegenseitig verträglich Platz machen, damit alle sich aussprechen können. Es ist also nicht zu erwarten, daß bestimmte konkrete Handlungen des Menschen, die immer ganzmenschlich sind, angegeben werden können, von denen von vornherein eindeutig klar wäre, daß sie von einer kirchlich-gesellschaftlichen Regelung nicht getroffen werden könnten. Und doch ist das Prinzip richtig, daß es Handlungen geben muß, in denen die wesensmäßige Tatsache der geistig-gnadenhaften Einmaligkeit und die Selbstbegrenztheit der Kirche als Gesellschaft konkret dargelegt wird. Es kann und soll daher Handlungen geben, die zum Ausdruck der personalen christlichen Einmaligkeit werden sollen, obwohl sie an sich auch keiner kirchlichen Regelung zugänglich sind. Wie gesagt: wenn die bisherigen Ausführungen richtig waren, ist der grundsätzliche Beweis für diesen Grundsatz an sich schon erbracht. Es gilt somit nur, ihn durch einige Hinweise auf konkrete Tatsachen noch näher zu erhärten, ihm eine sachliche Inhaltlichkeit und Anschaulichkeit zu geben und so seine praktische, seelsorgliche Bedeutung aufzuzeigen.

Zunächst also einige Hinweise darauf, daß die Kirche den genannten Grundsatz kennt und achtet. Die Kirche schreibt sich z. B. zwar eine richterliche und sogar strafrechtliche Vollmacht auch über den Einzelnen zu. Aber sie hat sich nie das Recht angemaßt, die letzte sittliche Verfassung des einzelnen Menschen vor Gott endgültig zu beurteilen. Dies kommt offenbar nicht bloß daher, daß das praktisch schwierig wäre, sondern ist eine grundsätzliche Angelegenheit: es gibt auch keinen kirchlichen „menschlichen Gerichtstag", durch den der Mensch im Letzten gerichtet werden könnte (1 Kor. 4, 5). — Es gibt in der Moraltheologie die berühmte und bis heute unerledigte Streitfrage, ob die Kirche als solche unmittelbar innere Akte befehlen könne. Wie sie auch grundsätzlich entschieden werden muß — für uns ist dies nach dem Gesagten an sich gleichgültig —, so zeigt sie jedenfalls, wie in der Moraltheologie unreflex das Bewußtsein lebt, daß es jedenfalls nicht selbstverständlich ist, daß die Kirche in jeder Richtung und Beziehung des Menschen ein regelndes und befehlendes Recht in Anspruch nehmen kann. — Man könnte weiter an die Tatsache denken, daß die Kirche sich selbst das Recht abspricht, auf Nichtgetaufte mit Gewalt in Richtung auf die Taufe und Glaubensannahme einzuwirken, und sich fragen, welche grundsätzliche Einsichten in ihr Verhalten auch gegenüber den Getauften sich daraus er-

geben müßten. Denn der Unterschied zwischen beiden Klassen ist wohl nicht derart, daß sich da gar keine Schlüsse ziehen ließen für die Stellung der Getauften zur Kirche, da die Kirche einen im Namen Gottes fordernden Anspruch ohne Zweifel auch an die Ungetauften richtet. — Endlich müssen wir auf folgende Tatsache hinweisen: Ein großes Stück des christlichen Lebens der Christen liegt zunächst mindestens tatsächlich außerhalb des eigentlich amtlich-juridischen Lebens der Kirche und ihrer Regelung. Es gibt mindestens tatsächlich ein privates religiöses Leben: Was da der Christ denkt, liest und betet, welchen religiösen Beruf er erwählt, welchen Weg zur christlichen Vollkommenheit er einschlägt usw., ist seinem persönlichen Ermessen anheimgegeben. Für den Christen im allgemeinen ist der Umfang seiner religiösen Pflichten kirchlicher Gesellschaftlichkeit sehr bescheiden: Sonntagsmesse, kirchliches Fasten, Osterpflicht usw. Ist das nur ein taktisches Verhältnis? Äußert sich hier nur die „Sphäre des Privaten nach unten", wie wir es vorhin nannten? Oder offenbart sich hier ein grundsätzliches Verhältnis, nämlich daß es eine solche echte und ursprüngliche Sphäre des Privaten nach oben auch im Religiösen geben muß? Zweifellos doch dies letztere. Oder könnte man sich denken, daß die Kirche hier einen religiösen Etatismus und Kollektivismus treiben dürfte? daß sie etwa ein kirchliches obligatorisches Berufsamt einrichten könnte, das von sich aus jedem verpflichtend seinen kirchlichen Beruf, etwa den des Priesters, der Gemeindehelferin, des Kirchenrates, zuwiese? oder daß nach Maß und Inhalt alles und jedes Gebetsleben konkret von der Kirche geregelt werden dürfte, selbst wenn sie das vermöchte? Diese und ähnliche Fragen stellen, heißt doch sicher, sie aus einem instinktiven religiösen Bewußtsein heraus auch schon verneinen. Das heißt aber auch: es muß in der Kirche eine Zone des Privaten geben, die grundsätzlich und wesensmäßig von der Kirche als Gesellschaft nicht beschlagnahmt und verkirchlicht werden darf. Man sage nicht, daß damit doch bloß ein nie bestrittener Grundsatz breitgeschlagen werde. Sind wir sicher, daß wir ihn im praktischen Handeln nie vergessen, solange er nicht auch theoretisch mit genügender Klarheit herausgearbeitet ist?

Doch nun endlich zur eigentlichen Aufgabe: zum Versuch, dem abstrakten Grundsatz sachliche Inhaltlichkeit und Anschaulichkeit zu geben und so seine praktische seelsorgerliche Bedeutung aufzuzeigen.

FOLGERUNGEN UND ANWENDUNGEN

Wenn wir die private religiöse Sphäre als den konkreten Raum ansprechen, in dem sich sowohl die geistig-personale als auch die gnadenhafte Einmaligkeit des Menschen aus- und darzulegen hat, so zeigt sich von selbst, worauf wir zu achten haben, wenn wir vom Einzelnen in der Kirche sprechen.

1. Insofern der Einzelne eine geistig-personale Einmaligkeit hat, kommt ihm auch in religiösen Dingen das Recht und die Pflicht einer Entscheidung zu, die in ihrem konkreten Inhalt von der Kirche nicht unmittelbar normiert werden kann. Wir haben schon gesprochen von dem Sinn und

der Pflicht einer Individualethik, von einer Individualfunktion des Gewissens, einer Funktion, durch die nicht das Einzelne dem Allgemeinen unterstellt, sondern selbst in seiner echten, nicht bloß fallhaften Einzelheit als solcher ergriffen wird, insoweit diese eine sittliche Aufgabe und Möglichkeit bedeutet. Jetzt ist noch ausdrücklich hinzuzufügen, daß diese Individualethik von der Kirche nicht unmittelbar normiert werden kann. Zwar kann die Kirche eine Individualethik formaler Art predigen: Werde, der du bist; erfülle den Willen Gottes, der auf deiner Einzelsituation ruht usw.; aber welches konkret das Gesetz sei, nach dem je gerade ich angetreten bin, das kann sie mir nicht sagen. Die Kirche sagt natürlich: Sei Einzelner vor Gott. Aber sie kann dem Menschen nicht genau — und auf Genauigkeit kommt hier ja alles an — sagen, was er ist, und was er tun muß, um dieser Einzelne zu sein. Das ist nicht bloß eine negative Feststellung der Kirche gegenüber. Wenn wir sagen: Die Kirche darf und will nicht, wie die Legende Dostojewskis vom Großinquisitor meint, dem Einzelnen die Last und die Aufgabe seines Einzelseinmüssens und -sollens abnehmen, so bedeutet das einen Imperativ an den Einzelnen; dieser hat aber nicht das Recht, sich immer und überall hinter kirchliche Weisungen zu verkriechen. Er ist nicht immer und überall in seinem Gewissen schon salviert, wenn es keine solchen gibt, er ist nicht dann schon ohne weiteres vor Gott gerechtfertigt, wenn er es vor den in menschlich-abstrakten Begriffen aussprechbaren Gesetzen ist; er muß über die von der Kirche verkündeten Gebote hinaus noch fragen: Herr, was willst du, daß ich tue? Er muß wissen, daß Moraltheologie und -kasuistik, so notwendig beide sind, die Gabe der Unterscheidung der Geister im oben genannten Sinn nicht ersetzen können; es muß in ihm und für ihn ein grundsätzlich privates religiöses Leben des Gebetes, der sittlichen Entscheidung geben. Wer kirchlich-liturgische Gemeinschaft zur Flucht vor sich selbst mißbraucht, ist ein kirchlicher Kollektivist, gehört zu jenen im Großinquisitor geschilderten kindlich-sanften Herdenmenschen, die sich erlöst glauben, wenn sie von sich — statt zu sich — befreit sind dadurch, daß ihnen die Kirche die Last der Initiative und der Entscheidung abnimmt.

Wenn wir heute im Zeichen des Kollektivismus stehen, so ist das Gefährlichste daran nicht der Zwangskollektivismus von außen, sondern der Kollektivismus von innen her, die Müdigkeit und Feigheit der Herzen, die sich die Entscheidung gerne abnehmen lassen. Wenn wir manchmal überrascht eine große Willigkeit der Menschen für die Kirche, ihre Anordnungen, die Leitung des Priesters, des Jugendseelsorgers usw. feststellen, wenigstens bei den Menschen, die soziologisch noch im Rahmen der Kirche leben, so sollten wir uns nicht darüber freuen; es kann auch einen Kollektivismus der Herzen bedeuten, eine Willigkeit, die nicht gläubige Kraft und persönlich entschiedene lebendige Überzeugung ist, sondern Herzensschwäche, die sich verzagt und verzweifelt von jedem anderen mitnehmen läßt, in diesem Fall zufällig vom Priester, weil er aus sehr soziologischen Gründen

(d. h. Famlientradition, politischen Ressentiments usw.) zufällig am nächsten steht. Wirklich für Gott erobert werden können aber nur tapfere Herzen. Ist z. B. das deutliche Verschwinden einer individuellen Danksagung nach der Kommunion nicht ein solches Zeichen einer Kollektivierung von Herzen, die sofort in geistige Atemnot kommen, wenn sie religiös allein gelassen werden? Wenn jemand mit einer privaten stillen Messe rein nichts mehr sollte anfangen können, so scheint das ebenso ein solches Anzeichen zu sein.

Wir haben vor ein paar Jahren oft von dem Mündigwerden des Laien gesprochen. Wo damit gemeint war, daß der Individualist solle tun können, was ihm beliebt, wo damit ein Ressentiment gegen die manchen zu konkret formulierten Normen des göttlichen und kirchlichen Sittengesetzes mitschwang, wo man sich mit diesem Schlagwort vor einer unbequemen moralkasuistischen Klarheit und Eindeutigkeit drücken wollte, auch da, wo sie ganz leicht und sehr eindeutig möglich war, da war das alles ein Unfug. Wo allgemeine Normen möglich sind, kann man sich nicht gegen sie auf das Einzelgewissen berufen. Wenn eine medizinische Abortus-Indikation oder der Mißbrauch der Ehe als sittlich unerlaubt allgemein erkannt werden kann und von der Kirche als unerlaubt bezeichnet wird, dann gibt es dagegen keine Berufung an das Einzelgewissen, solange man darunter ein objektiv richtiges versteht, dann muß dem Einzelnen diese allgemeine Norm immer wieder gesagt werden, damit er sich genau daran halte. Aber innerhalb des abstrakt Erlaubten und sittlich Möglichen gibt es ein Feld individueller Aufgabe und individueller Pflicht. Und da liegt auch das Feld der Mündigkeit des Laien. Es kann z. B. eine bestimmte Form oder Intensität der Marienverehrung unter Umständen zwar von der Kirche gar nicht zur allgemeinen Pflicht gemacht werden und doch möglicherweise für einen Einzelnen vor Gott und seinem Gewissen Aufgabe und Pflicht sein. Auf einer Jeanne d'Arc lag eine Pflicht, in Männerkleidern für ihren König und ihr Vaterland zu kämpfen, ohne daß es und bevor es ihr von der Kirche gesagt wurde. Und die Hauptschwierigkeit in ihrem Heiligsprechungsprozeß war nicht, ob sie immer praktisch und theoretisch gehorsam genug gegenüber den Weisungen der Kirche war, sondern ob sie auch während ihres Prozesses nie von dieser Individualpflicht abfiel. Es ist heute schon die Gefahr eines kirchlichen Kollektivismus vorhanden; nicht eigentlich dadurch, daß die Kirche ihre Grenzen überschreiten will, wohl aber dadurch, daß der Einzelne sich nicht mehr aushalten und tragen will und sich der Kirche an den Hals wirft; nicht dadurch, daß die Kirche Knechte wollte, aber dadurch, daß die Herren solche Knechte werden wollen.

Es ist natürlich nicht möglich, im Rahmen dieser kurzen grundsätzlichen Überlegungen genau zu sagen, wie diese Imperative einer Individualethik konkret zu erkennen sind. Eines aber müßte zunächst nach dem früher Gesagten aus der Wesensschau des Einzelnen klar sein: Ein solcher individueller Imperativ ist nicht deswegen schon vorhanden, weil und wenn er sich nicht restlos in allgemeine materiale Normen auflösen läßt. Das ist

eine Selbstverständlichkeit, gegen die in der Praxis tausendfach gesündigt wird. Wenn wir in einer wichtigen Sache außer den Moraltheologen auch den Heiligen Geist fragen sollen, so bedeutet das eigentlich nicht nur ein Gebet, daß die Moraltheologen von ihm erleuchtet werden mögen, damit sie entsprechend dem vorliegenden konkreten Fall die richtigen Normen richtig anwenden — was ja sicher schon eine schwierige und des Gebetes bedürftige Aufgabe ist —, sondern darüber hinaus auch, daß Er erst noch sage, was Er im Rahmen des moraltheologisch Möglichen von uns wolle. Denn sehr oft (d. h. grundsätzlich, wenn auch nicht praktisch immer) bleiben innerhalb dieses Rahmens mehrere Dinge möglich, und dann kann eines davon von Gott gewollt sein, kann das Verfehlen dieser einen Möglichkeit auch innerhalb des Rahmens des mehrfachen theoretisch Möglichen die schwersten Folgen haben. Wenn in späterer Zeit einmal gefragt wird, ob wir Christen, ob die konkrete Kirche in dieser unserer Zeit das Rechte getan hat, wird man uns wohl nicht nachweisen können, daß wir im ganzen theologisch unmoralisch gehandelt haben, vielleicht aber doch uns nicht so einfachhin das Zeugnis ausstellen, daß wir den Willen Gottes getan haben. Wenn es so einen echten Individualwillen Gottes für jeden Einzelnen gibt, so darf natürlich seine Erkenntnis nicht immer in so außergewöhnlicher Weise nach einer Art Offenbarung gedacht werden, wie etwa bei den Aufträgen, die eine Jeanne d'Arc, eine Katharina von Siena, eine Bernadette Soubirous usw. empfingen. Wie sich diese „Berufung" im normaleren Fall abspielt, wie dieser geistige Individualinstinkt genauer funktioniert, wie er durch die Führung des Heiligen Geistes mittels seiner Gaben unterstützt wird, wie er durch die „Kunst" der Unterscheidung der Geister nachgeprüft zu werden vermag, wie etwa ferner durch das Medium der Schrift, durch die Betrachtung des Lebens Jesu hindurch ein solcher Individualanruf zur Nachfolge Christi geschieht und so für uns das Leben Jesu mehr wird als ein bloßes fallhaftes Beispiel davon unabhängig einsichtiger Normen, darüber etwas Rechtes zu sagen, ist hier unmöglich. Nur auf eines kann in diesem Zusammenhang noch aufmerksam gemacht werden: So sehr an sich die Erkenntnis seiner Individualnormen und -entscheidungen Sache jedes Einzelnen für sich ist, so ist damit nicht aus-, sondern eingeschlossen, daß einer dem andern in dieser Erkenntnis helfen kann und soll. Konkret: Der Seelenführer oder der Beichtvater ist mehr, oder sollte im Einzelfall mehr sein, als bloß der lebenserfahrene Moraltheologe. Gewiß soll er Moraltheologe sein, denn das kann man bei gutem Willen lernen, und Gott springt im allgemeinen unserer Trägheit und Unwissenheit nicht mit himmlischen Charismen bei; aber er sollte eigentlich mehr sein: Mitkämpfer um die himmlische Erleuchtung, Beter, der mit seinem Jünger um die Erkenntnis des Willens Gottes fleht und sich nicht einbildet, sie immer schon allein dadurch zu kennen, daß er die Moraltheologie fleißig gelernt hat, er sollte das empfindlicher auf Gottes Impulse reagierende Organ sein, er sollte den Mut haben, die Last

der Entscheidung mitzutragen, kurz, er sollte eben ein erleuchteter „geistlicher Vater" sein (der man natürlich nicht dadurch wird, daß man ihn mimt).

2. Insofern der Einzelne eine gnadenhafte Einmaligkeit besitzt, ist sein Handeln nicht bloß unter dem je einmaligen Willen Gottes stehende persönliche Entscheidung, sondern auch selbst gnadenhaft gottgeschenkt, das heißt aber nicht nur: von der Gnade erhöhtes, mit einer Dynamik auf die Teilnahme am Leben Gottes selbst versehenes Tun, sondern doch wohl auch: charismatisches Tun. Jeder hat sein Charisma, seine Gabe, seine Berufung, sagt Paulus. Wir müssen darunter nicht immer etwas greifbar Außerordentliches und Wunderbares erwarten. Wir können es auch praktisch nicht eindeutig von dem Geistigpersonal-Individuellen unterscheiden, das an sich noch der natürlichen Sphäre angehört, obwohl es auch in der religiösen Sphäre sich auswirkt. Wir haben darum praktisch von diesem Charismatischen auch schon der Sache nach im Bisherigen gesprochen. Aber es soll doch auch noch ausdrücklich kurz davon die Rede sein, weil es unser Thema von einer andern und biblisch unmittelbar greifbaren Weise beleuchtet. Das Charismatische in der Kirche ist das gnadenhaft Einmalige in der Kirche, das gnadenhafte Recht des Individuellen in der Kirche und für sie. Es gibt in der Kirche nicht nur das Institutionell-Allgemeine und Dauernde, es gibt nicht nur Gnade und Handlungsantriebe durch das Institutionelle der Sakramente, der Befehle, der amtlichen Leitung und Weisung. Gott dankt in der Kirche nicht zugunsten der Kirche und ihrer ungestört laufenden Verwaltung ab. Sein Heiliger Geist wirkt auch heute noch in der Kirche unmittelbar, und er weht auch in geschichtlich je neuen Einmaligkeiten, ohne daß die Richtung dieses Wirkens eindeutig aus dem Gesetz der Kirche vorausbestimmt werden könnte. So wenig die Kirche bloße Kirche frei schaltender Charismatiker ist, so sehr gehört, wie ja auch die Enzyklika Pius' XII. betont, das Charismatische zu ihr, ist ihr damit, wenn wir so sagen dürfen, ein Element dynamischer Unruhe — wenn auch nicht revolutionären Umsturzes — wesenhaft eingestiftet. Der Punkt, an dem der Gottesgeist als solche heilige, alles neu machende Unruhe in die Kirche einfällt, braucht nicht notwendig der zu sein, an dem die amtlich bestallten Hirten stehen. Kinder, Jungfrauen, die Armen im Geiste können auch im Neuen Bund zu Sehern, Propheten werden, können selbst zunächst als Gottesbelehrte ein neues christliches Sein und Leben erhalten und darüber hinaus einen Auftrag an die Kirche ihrer Zeit. Und die amtliche Kirche und wir Menschen in der Kirche würden fehlen, wollten wir solche Botschaft nicht hören, wollten wir solche Botschaften, Antriebe, Aufträge und Charismen immer vor die enge, strenge Wahl zwingen, entweder altbekannt oder falsch zu sein. Es ist seltsam: Diejenigen, die gern Charismatiker sein würden, berufen sich oft plötzlich auf das Dogmatische und Alte, sobald sie von echt Charismatischem in der Kirche sich etwas sagen lassen sollten, das ihnen unbequem ist oder ihren Denkgewohnheiten usw. widerspricht. Die Herz-Jesu-Andacht, so wie sie Margarete Marie Alacoque verkündete, war trotz

Richstätter und Hugo Rahner in einem wahren Sinn „neu" und doch richtig: sie trifft in eine Heilssituation, die in ihrer Konkretheit nicht immer bestand. — Was es so im Großen gibt, gibt es auch im Kleinen; und wir dürfen nie die Mahnung der Exerzitien des heiligen Ignatius an den Exerzitienmeister (der gewissermaßen der Vertreter der Kirche ist) vergessen: „Er lasse den Schöpfer mit seinem Geschöpf und das Geschöpf mit seinem Schöpfer unmittelbar handeln" (annotatio 15a). Überall wo solches, von Ignatius doch als ganz normaler Vorgang vorausgesetztes „unmittelbares Handeln" des Herrn mit dem Einzelmenschen sich begibt und zu etwas ruft, haben wir den Beginn eines echten Charisma, so bescheiden und still und schlicht es auch auftreten mag.

3. Ein Drittes — teilweise auch schon Berührtes — ist noch von dieser privaten religiösen Sphäre in der Kirche zu sagen: etwas von den sozialen Querverbindungen innerhalb dieser Sphäre, wenn wir das Gemeinte so nennen dürfen. Die private Sphäre ist ja nicht ein abgetrennter Bezirk, der sachlich mit dem Gesellschaftlichen gar nicht in Berührung käme. Daraus ergibt sich aber, daß das Private des Einzelnen auch auf andere einwirken kann und soll. Es gibt und soll geben auch eine Sphäre der wechselseitigen Verbundenheit der Christen untereinander, die als solche noch nicht Teil der gesellschaftlichen Organisation der Kirche ist. Wo ein paar Christen miteinander beten, wo einer den andern erbaut mit einem geisterleuchteten Wort, ihn tröstet in der Kraft des Heiligen Geistes usw., ist echt christliches und doch echt privates Leben am Werk. So etwas gibt es nicht nur, sondern soll es auch geben. Auch hier ist eine Wirklichkeit, die durch rechtliche Organisation kirchlicher Art, so nützlich und notwendig eine solche ist, nicht ersetzt und verdrängt werden darf. Es gibt somit in der Kirche etwas wie Bewegungen, „freie Gruppen", d. h. ins Soziale hineinwirkende und doch nicht von amtlicher Organisation getragene Lebensantriebe, die vom Einzelnen ausgehen. Es hat darum immer auch nichtbeamtete Charismatiker in der Kirche gegeben, die Seelsorge trieben, die Propheten der Didache, die Mönchspneumatiker der alten griechischen Kirche, ein Benedikt und Franziskus, die keine Priester waren. Solche können nicht im Auftrag der Kirche autoritativ auf die andern Glieder der Kirche einwirken; aber wo ein solcher Charismatiker im Rahmen des Kirchlichen lebt und wirkt und wo Christen, die den Geist in ihm herausspüren, sich ihm willig erschließen, sollen ihm nicht aus unerleuchtetem Eifer oder aus Eifersucht oder aus dem Bürokratentrieb, der es nicht aushält, wenn etwas nicht amtlich organisiert ist, überflüssige Hindernisse bereitet werden. Das andere wäre ein kirchlicher Etatismus, der vergißt, daß auch die Kirche für die Menschen und nicht der Mensch für die Kirche da ist und daß alle kirchenamtlichen Organisationsformen und Ordnungen, selbst wenn sie notwendig und göttlichen Rechtes sind, doch subsidiären Charakter haben, das private religiöse Gemeinschaftsleben nicht aufsaugen, sondern fördern, bewahren und ergänzen sollen.

Wenn somit die Möglichkeit und das Recht des Laiencharismatikers und seiner sozialen Auswirkung betont wird, so ist damit nichts gesagt gegen das Ideal der lateinischen Kirche, die immer wieder nach Kräften sich bemüht, gewissermaßen beamtete Charismatiker oder charismatische Beamte zu haben, einfach ausgedrückt: den frommen Priester. Im Gegenteil: Wo Amtsvollmacht und persönliches Charisma in einer Person in einem glücklichen, nicht erzwingbaren, aber förderbaren Ereignis zusammenfallen, wo der heilige Hierarch aufsteht (es ist doch offenbar kein Zufall, daß der Confessor Pontifex ein eigenes Meßformular hat, denn ein solch glückhaftes Ereignis muß eigens gefeiert werden), wo der neue Pfingststurm schon gleich unmittelbar die amtliche Kirche bewegt, da ist ein Optimum im Ausgleich zwischen Amt und Pneuma, zwischen begnadetem Einzelnen und gesellschaftlicher Kirchenorganisation gegeben.

Einmal wird das vollendete Reich Gottes da sein. Dann wird es nur Einzelne mit je einem einmaligen Antlitz und Schicksal geben, das die ganz persönliche Liebe Gottes zum Einzelnen gefügt hat. Und diese Einmaligkeiten werden ewig sein, weil sie immer schon mehr waren als richtige Fälle des Allgemeinen. Aber die Einzelnen sind liebende Einzelne. Die Liebe aber ist das Einmaligste und das Allumfassende zumal. Und darum bilden alle diese Einmaligen die Gemeinschaft der Heiligen, das ewige Reich der Liebe Gottes, der Einer und Alles zumal ist. Und darin ist jeder gerade er, weil Er alle umfaßt. Denn die Liebe eint, indem sie freigibt und unterscheidet. Jetzt ist noch Kirche. Aber in ihr ist der künftige Aion der frei- und einsmachenden Liebe schon am Werk. Und darum gibt die sichtbare Kirche den Einzelnen frei und gewinnt der Einzelne seine freie Einzelheit, indem er in demütig-gläubiger Liebe immer aufs neue sich selbstlos hineingibt in die Kirche.

Das Leid und der Christ

Von Dr. BERTA VORBACH

Mit der Leidfähigkeit eines großen und tiefen Herzens erhebt Wiechert in seinem Roman „Die Jerominkinder“[1] die Urklage der Menschheit über das Leiden und steigert sie in der Gestalt und aus dem Munde des evangelischen Pfarrers Agricola zur schaurigen Anklage gegen den Gott, der solche Leiden mitanschauen kann. Und mit unerbittlicher Konsequenz durchgründet er die Frage nach dem Sinn des Leides und nach den Möglichkeiten seiner Überwindung. Sie ist durchgelitten mit einem edlen Herzen, das auf seiner Suche weit ausgegriffen, das sich ehrlich gemüht und viel geliebt hat und

[1] Erschienen im Zinnen-Verlag Kurt Desch, München 1945. Vgl. dazu den Beitrag „Vom einfachen Leben“ im dritten Heft dieses Jahrgangs. Der vorliegende Aufsatz ist geschrieben im Frühjahr 1946.

keine Lösung fand und nichts heimtrug von den Erkundungsfahrten seiner Liebe als die Tödlichkeit der Wunde, die Trostlosigkeit, die Ausweglosigkeit und die klare Entschlossenheit, mit der Jons Ehrenreich nun, da er die Welt nicht „bewegen" kann, einer kleinen Ecke von ihr helfend sein Leben weihen will. Wiechert hat damit das Letzte gesagt, was vom Menschen her, d. h. vom Nur-Menschlichen her gesagt werden kann.

Insofern ist Wiecherts Roman ein überzeugender Beweis, daß das Leidproblem, die Frage nach dem Sinn und der Überwindung des Leids vom rein Menschlichen her nicht gelöst werden kann. Den andern Weg aber, den einzigen, der eine Lösung, ja die Lösung verspricht — er selbst gesteht dies dem jungen Theologen in seiner segenspendenden Wirkung unter den Notleidenden —, glaubt er ausschlagen zu müssen. Auch hier ist Wiechert ein Künder eines Teiles der Menschheit, nämlich der an einem „grausamen" Gott irregewordenen Herzen.

Warum aber wehrt sich die Menschheit gegen diesen Weg einer Deutung von Gott her, oder genauer gesagt, gegen den Weg, auf dem der Christ dem Leid begegnet bzw. ihm begegnen soll? Sie wehrt sich, glaubt sich wehren zu müssen um der Wahrheit willen. Umgekehrt: Warum haben Christen aller Zeiten eben für diesen Weg ihr Herzblut geopfert? Um der Wahrheit Zeugnis zu geben. Die daraus entstehende Frage: Was ist Wahrheit? d. h. in diesem besonderen Fall, inwiefern gibt die christliche Lehre nicht eine auf illusionistischer Grundlage aufgebaute Antwort, sondern die Antwort der Wahrheit, das soll Gegenstand dieser Darlegung sein.

Hier soll daher zu der Leidfrage nicht die Antwort des für die Wahrheit Zeugnis ablegenden Geistes gegeben, sondern die Antwort des Herzens versucht werden. Die Leidfrage ist ja zunächst nicht eine Frage des Verstandes, sondern eine, die aus dem Gemüt des Menschen stammt. So ist auch die Anklage Wiecherts vor allem die des Herzens, und wo das Herz anklagt, ist auch das Herz zur Entgegnung gerufen.

So soll daher zunächst einmal das Herz des Christen hinausgeschickt werden in die mannigfaltigen Bezirke des uferlos strömenden Leids: auf die breiten, endlosen Elendsstraßen der obdachlosen Masse, die, auch innerlich heimatlos, hungernd und frierend, die Bürde ihrer letzten Habseligkeiten einem immer wieder neu zu suchenden, nie endgültigen Ziel entgegenschleift; auf die Fluchtwege der zerrissenen Familien, auf denen der Frontsoldat zuerst mit der Sehnsucht jahrelangen Wartens dahingeeilt war und die er nun wieder zurückirrt, hinein in ein zerstörtes Schicksal, mit einem zerbrochenen Blick, seit er in die Trümmer seines „Daheim" und auf die umgestürzte „Lebensrune" des Massengrabes seiner Lieben gestarrt; auf die Pfade der heimatsuchenden Jugend, für die das „Organisieren" der primitivsten Existenzmittel Ziel und Traum und Maßstab ihres elternlosen, schweifenden Daseins geworden; auf die Feldwege, wo der entstellte Krüppel die blinden Augen ins Leere bohrt, um einen vor den Blicken der Freunde bergenden

Zugang zu seinem Dorf zu finden, oder das geschändete Mädchen auf der Suche ist nach dem stillen Weiher, der für immer die Wunde ihres Leibes und die noch größere ihrer brennenden Seele zudecken soll; auf die Feldraine an den Stacheldrähten der Gefangenenlager, wo die von Lager zu Lager pilgernden Mütter ein aufmerksames Ohr für ihre heiser gewordene, ewiggleiche Frage erhaschen wollen; auf die sturmgewohnten Zeltplätze der Gefangenen, die sich wundsehnen nach einer Möglichkeit, ihren aus der Heimat vertriebenen Lieben ein Zeichen zu geben; auf die staubigen Parkwege, wo Frauen ihre Männer verrieten, Mädchen ihre Ehre verkauften, um den Hunger zu stillen und sich das Glück zu erraffen; auf die kotigen Gassen, die zur Schenke führen, wo der erschrocken begrüßte, unwillkommen Heimgekehrte sich ein ewiges Vergessen als einzigen Ausweg erschleichen will und Gott flucht, weil er an Treue geglaubt hat.

Nach all diesen Begegnungen wird das Herz inne werden, daß es zwar viele Reiche des Leids durchwandert, aber überall nur an seinen Pforten war, ohne in seine innerste Kammer, in sein tiefstes Grauen geschaut zu haben, dorthinein, wo die Qual das Laster zu Hilfe gerufen oder die Seele, am Rande des Tragbaren angelangt, in die Nacht des Wahnsinns abgestürzt ist. Nach all diesem wird das auf solche Fahrten entlassene Herz eine zweifache Erfahrung feststellen: einmal, daß es nie ans Ende kommen wird, d. h. daß weder irgendeine Zeit noch irgendein Raum ist, wo es haltmachen und, müde geworden, seine Erfahrungen abschließen könnte, sondern daß das Leben nirgends so reiche und schöpferische Einfälle hat wie dort, wo es zum Schlag gegen den Menschen ausholt; und zum andern, daß das Leid, zumal das seelische Leid, nicht nur gleichzeitig in mehrfacher Gestalt ein und denselben Menschen anfallen, sondern ihn auch in einer Abgründigkeit treffen kann, die die innersten Herzkammern zerstört und den Lebensnerv freilegt. Und dies geschieht meist da, wo der Mensch nicht an einem andern Menschen oder an einem „Schicksal", sondern an sich selber zerbricht, an seinem Grenzerlebnis, oder dort, wo das Leid in eine Intimsphäre einblutet, in der auch der erlösende Aufschrei der Klage in einem verbergenden, einsamsten Schweigen geopfert werden muß und so die ganze Schwere der Fracht ungeteilt auf den Seinsgrund niederdrückt, ihn manchmal erdrückt.

Erst wenn diese Erfahrungen innerstes Erlebnis geworden sind, wenn sein Herz unter ihnen aufgeschrien hat, wenn sie ihm so nahe kommen, daß sie zu seinem eigenen Leid geworden sind, wird der Christ reif für die innere Leidbegegnung, für die echte Hilfe.

Es muß leider gesagt werden, daß es bei manchen sogenannten Christen schon an dieser wesentlichen, unerläßlichen Voraussetzung fehlt, dem Leiderlebnis. Die Ursache liegt manchmal in einer bis zur Ausschließlichkeit übersteigerten Sorge für die eigene Familie, so daß kein innerer Raum mehr ist für die Not der andern, manchmal auch in dem Verhaftetsein in einem eigenen schweren Leid. Im ersten Fall wird zwar die Not gerade noch an

der Peripherie gesehen oder etwas sensationell bejammert und weitererzählt; im zweiten Fall dient sie als repräsentative Folie für die stete Betonung des eigenen Leids oder als willkommene Entschuldigung für das Verliebtsein in sich selbst. In beiden Fällen aber und überall da, wo das echte innere Leiderlebnis im obigen Sinne fehlt, weil man durch kein oder zu viel eigenes Leid gleichgültig ist gegen das fremde, ist die echte christliche Antwort und Hilfe nicht möglich, selbst wenn sie äußerlich um des Scheines willen oder unter einem gewissen Druck — weil man als anständiger Mensch oder Christ nicht anders kann — geleistet wird. In solchen Fällen haben Nietzsches Worte über die Nächstenliebe, die man besser eine „Fernstenliebe" nennen solle, einen berechtigten Ansatzpunkt.

Von hier aus fällt ein richtunggebendes Licht auf den Weg, der die entscheidende Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Leids und den Möglichkeiten seiner Überwindung bietet: Es ist der Weg der Liebe, der Weg der Liebe zu den Menschen, der Weg der Liebe zu Gott.

Wenn das Herz des Christen erst einmal wach ist für die Not der andern, nicht nur in ausgeruhten Augenblicken oder in gehobener Feiertagsstimmung, sondern in allen Stunden eines überlasteten Alltags, dann wird es über ein manchmal verletzendes „Mitleid" hinaus in einer echten compassio ganz von selbst die große Liebe zu den Menschen lernen, die Agape. Im Gegensatz zum Eros, der nach dem Sein des andern greift, um es an sich zu ziehen und sich in ihm zu vollenden, vermag sie es, mit ihrem selbstlosen, heilswilligen Blick die Wunde des andern zu erkunden, sie mit zarten, behutsamen Händen zu pflegen und schließlich dem andern zur selbständigen eigenen Seinsvollendung zu verhelfen. Eine solche Liebe aber, wenn sich ihr das Herz einmal ganz und mit ungeteilter Hingabe erschlossen hat, ist auch dem Leid von heute, wenn schon nicht in seinem Ausmaß, so doch in seiner Tiefe gewachsen: „Stark wie der Tod ist die Liebe. Naht er, so widersteht ihm keiner — er begegne ihm mit welchen Künsten und Heilmitteln er will —, nichts und niemand bricht sein heftiges Wüten. So vermag die Welt nichts gegen das Ungestüm der Liebe: ist er übermächtig, zu verschlingen, ist sie es, zu heilen" (Augustinus). Diese Liebe ist kundig und findet die Spur, auch wo keine Pfade mehr sind, und da sie Gott zu ihrem Anwalt hat, gedeihen ihr Mittel selbst da, wo im allgemeinen die menschlichen Mittel aufzuhören pflegen. Man lasse sich nur einmal von den vielen vergangener und jetziger Zeit, die ihr Leben ganz in den Dienst dieser großen Liebe gestellt haben, das Herz weit und frei machen für all die Segnungen und Wunder, die schenkende Menschen begleiten. Ist es doch eine alte und immer neue Erfahrung, daß gerade bei denjenigen, die am meisten weggeben, sich wieder neue Schätze und Kostbarkeiten wie um verlässige Zufluchtsstellen sammeln. Zwei Dinge freilich gehören zu diesem echten Schenken: die unbedingte Selbstlosigkeit, d. h. das Freisein von jeder Berechnung, auch von der Spekulation auf Anerkennung, und die uneingeschränkte Bereitschaft zum

Opfer. Hier fällt die Entscheidung über die Echtheit unserer Liebe und damit über die Echtheit unseres Christentums.

Und trotzdem gelingt die Beseitigung der Not und des Elends damit noch nicht. All die weitverzweigten, großzügigen Hilfeleistungen der Caritas und die heroische Hingabe so vieler einzelner Menschen scheinen wie ein Tropfen im Meer zu versinken. Völlig hilflos scheint diese Liebe vor allem gegenüber dem seelischen Leid. Während ihr Versuch der Leidbeseitigung bei der physischen Not nur an der Überfülle scheitert, kommt hier noch die subtile Art des Leids erschwerend hinzu. Die stets ganz andere, nicht übertragbare Verlagerung jedes seelischen Leids sowie der jeweiligen grundverschiedenen Leidsituationen in der persönlichen Struktur des Leidenden, in seinen Umständen, seinem Milieu und damit in all den vielen zusammenwirkenden Faktoren machen eine durchgreifende Hilfe, wie sie beim physischen Leid doch verhältnismäßig oft gegeben werden kann, hier nur schwer möglich, da sie nicht, wie bei jenem, ursächlich heilen, sondern nur die Wirkungen hindern kann, und auch diese nur in bescheidenem Maß, ja in einer Vielzahl von Fällen überhaupt nicht. Wahre Hilfe setzt hier eine noch viel höhere Entwicklungsstufe der Liebe voraus, eine Liebe, die in Ehrfurcht vor dem Leid des andern zu schweigen und zu warten versteht, die erst das Innenreich des andern betritt, wenn dieser ihm die Pforten aufgetan hat, und die ihn auch dann nicht mit Trost „überfällt" oder innerlich vergewaltigen will. Es setzt dies viel psychologische Erfahrung, menschliche Vornehmheit, vor allem aber eine habituelle Güte und seinsmäßige Liebe voraus. Nur das einfache, wesenhafte Ausstrahlen eines von der Liebe durch und durch erleuchteten und durchglühten Herzens wird hier lindern, wenn auch nicht heilen können. Während beim physischen Leid noch das bloße Tun der Liebe genügen kann, erfordert die seelische Not ein Sein in der Liebe, die Liebe selbst.

Was ergibt sich nun daraus? Zunächst, trotz all der vielen Möglichkeiten der Hilfe, die Unmöglichkeit der Leidbeseitigung und die Unzulänglichkeit der Leidüberwindung, also zunächst das gleiche wie in Wiecherts Roman. Dann aber erhebt sich eben daraus die Frage nach einer übermenschlichen Hilfe und die noch brennendere Frage nach dem Sinn des Leids. Die völlige Unzulänglichkeit der menschlichen Hilfe treibt den Menschen zur Ausschau nach anderen, reichlicher fließenden Quellen. So gelangt der Christ zu den echten ursprünglichen Quellen aller Hilfe, zu denen seines Gottes. Er weiß nicht nur, daß sein Gott auch da helfen kann, ja gerade da helfen will, wo keine menschliche Hilfe mehr möglich ist, wo alle Tore verrammelt, alle Ausblicke versperrt sind, sondern er hat es auch erfahren und erfährt es immer wieder, an anderen und an sich selbst, daß Gott hilft, und daß, wenn er dem Menschen ein Leid abnimmt, er es auf eine göttliche Weise tut, auf eine in zweifacher Hinsicht göttliche Weise: göttlich in ihren Segenswirkungen, aber auch oft göttlich in der ganz anderen Art, als sie der Mensch er-

wartet, so daß dem Menschen gerade durch die Göttlichkeit der Hilfe (da er sie in seinem nur ausschnittweisen Sehen und endlichen Denken nicht zu begreifen vermag) zunächst scheinbar ein noch größeres Leid geschieht, bis schließlich der Mensch für den Segen dieser Hilfe reif geworden ist.

So darf das schwere Wort gewagt werden: Das Leid ist Gnade. Auch der Tod des liebsten Menschen ist Gnade: der Tod des aus dem ersten Liebesglück gerissenen Gatten, der Tod des Lieblingssohnes der Mutter, in dem alle Hoffnungen der Familie lebendig waren und sich zu erlesener Frucht bereiteten. Ja, solcher Tod ist Gnade, nicht nur in einem übernatürlichen Sinn, als ein harter Opferweg des Überlebenden zur Sühne, zur Läuterung, zur Seinsvollendung, sondern auch Gnade als Geschenk in einem uns Menschen zugänglichen Sinn.

Als Erklärung hierzu sei zunächst die schlichte Aussage einer Frau unserer Tage wiedergegeben: „Wie sehr beneide ich die Frauen, deren Männer auf dem Schlachtfeld fielen, die ihr Liebstes zwar äußerlich opfern mußten, aber es innerlich dadurch so ganz behalten durften, daß es ihnen nun kein Schicksal und keine Macht mehr rauben kann." Es ist das Wort einer Frau, deren Mann aus einem erfüllten Eheglück auswanderte in so grauenvolle und unaussprechbare Irrgänge, daß ihn aus seinem Abgrund nur noch Gott und die Macht einer alles opfernden Liebe retten kann. Dieses Wort ist wohl auch das der Mutter, welche die Qual um den innerlich verlorenen Sohn genau so heimlich und einsam — um einer letzten Ehre des Irrenden willen — vor den Tröstungen der Menschen retten muß. Die Gnade ihres Leids zu deuten, soll später versucht werden. Für jene andern aber, denen der Tod das Liebste geraubt hat, weisen die Worte jener Frau den Weg eines zwar sehr fragwürdig scheinenden Glückes, das aber doch bald seine ersten Blüten und Wunder entläßt. Welches Glück ist gemeint? Es gründet in dem Bewußtsein, daß hier eine Vollendung auf dem Höhepunkt des Daseins vor den räuberischen Zugriffen des Lebens für immer bewahrt geblieben ist, daß hier eine innigste Gemeinsamkeit gerettet wurde von aller Bedrohung, ja daß sie nicht einmal die Angst vor dieser berühren kann — eine Vollendung, die noch kein grober Alltag mit seinem Staub beschüttet hat, eine Vollendung, wie sie eben nur auf einem Höhepunkt gelebt werden kann, und die in ihrem reinen Glück vielleicht sehr bald in die Niederungen des Lebens gezerrt worden wäre —, daß sie aber in dieser nur einmalig dem Leben gewährten absoluten Höhe, in dieser strahlenden Vollkommenheit in die Ewigkeit eingegangen ist, also ewig dauern wird, jetzt in der innersten Gemeinsamkeit der Seelen, später in der Wirklichkeit des ganzen Seins.

Daß doch die Frauen und Mütter der Toten, die zu dieser Höhe liebender Erkenntnis vorgedrungen sind, mit der Mächtigkeit ihrer Seele auch die Gefährtinnen eines gleichen Schicksals hineinführten in dieses neue Innenreich, in dem die allerletzte Gemeinschaft mit dem geliebten Menschen zur Ewigkeit geweiht wurde, wo weder Raum noch Zeit mehr trennen, wo es zur Verständigung mit dem geliebten Menschen nicht mehr der Worte und

Zeichen bedarf, sondern dieser einfach da ist, immer und überall, mit einer Liebe, die, der irdischen Fesseln entbunden, allen Gedanken und Wünschen des Herzens innewohnt, ja ihnen zuvorkommt. Für diejenigen aber, über deren geliebten Toten bereits die schweren Gewitter des Lebens niedergegangen sind und die grauen Schatten der Schuld, einer da und dort verwundeten Liebe und gestörten Gemeinsamkeit zurückgelassen haben, wo das Du nicht mehr nur als die Erfüllung des eigenen Wesens ersehnt, sondern oft als das so schmerzlich andere Sein bis zur Bedrohung des eigenen Ich empfunden und nur noch ertragen wurde, für diese sind nun die trennenden Schranken gefallen, die irdischen Schatten getilgt, das innere Zueinander von allen Mängeln des Endlichen befreit, so daß jetzt nichts mehr gilt als das Du der Liebe und das Vertrauen des Herzens, dessen ganze Größe nun der Tote im Lichte des ewigen Gottes schauen und den noch Lebenden mit den Gaben der Ewigkeit segnen darf. Daß doch die Herzen wach seien für diese innersten Gnaden der in die Ewigkeit hinein Liebenden!

Was aber, wenn die Liebe in jene ganz andern Räume geschickt wird, wo alle Erfindungen des Grauens daheim sind, und wenn die von jahrelanger Suche entzündeten Augen nicht einmal wissen, ob sie das geliebte Herz in diesen Schluchten des Elends oder jenseits des Todes erfragen müssen, seitdem das furchtbare „Vermißt" den Suchenden Tag und Nacht von der Hoffnung in die Verzweiflung stößt und dann in einem grausamen Spiel wieder neue Hoffnungslichter erweckt — eine Qual, wie sie einmal eine schweigsame, tapfere Bauersfrau, der zwei Söhne gefallen und die beiden andern als vermißt gemeldet wurden und von deren Lippen noch kein Wort der Anklage oder des lauten Jammers gefallen, auf eine Frage hin in dem schlichten Satz zusammenfaßte: „Es ist das Fegfeuer auf dieser Welt." Oder wenn dieses Schicksal die Braut anfällt, die nun vielleicht ein ganzes Leben lang umsonst Ausschau hält nach der Heimkehr des Verlobten, ahnend und doch ohne die schreckliche Gewißheit, daß dieser für immer heimgekehrt ist? Wenn das in alle Ferne schweifende Auge nur der heiße Wunsch abzulenken vermag, der Wunsch, selber das Leid des Geliebten tragen zu dürfen, oder wenigstens seine äußere und innere Pein lindern zu können? Ist hier noch Antwort möglich und wie heißt sie auf jene Frage, die in diesen Herzen aufgestanden ist und die vom Tag in die Nacht und wieder in den Tag begleitet, die Doppelfrage: Wo sollen wir suchen, wie können wir helfen?

Es ist ein Ort, wo diesen Vermißten begegnet, wo die Aufträge, Aussagen, Bitten, Wünsche und Zeichen, die Stimme ihres Herzens erlauscht und ihnen geantwortet werden kann: Dieser Ort ist das Herz Gottes selbst, und sein Zugang ist die große Liebe, die, alle Gesetze des Raumes und der Zeit überwindend, sieghaft die dunklen Nächte durchschreitet, die Dämonen entmachtet und über alle „Tragik" hinweg liebt, bis sie den Vermißten gefunden hat und ihm begegnet im letzten Heiligtum einer Liebe, vor deren herrlicher Wirklichkeit selbst die Frage nach Leben oder Tod nicht mehr Untergang, sondern Pforte zu einer höheren Wirklichkeit der Liebe bedeutet, zu einer

noch innigeren, in Ewigkeit unzerstörbaren, endgültigen Liebesgemeinschaft. Einer solchen Suche, die in dem innersten Aufbruch ihrer Liebe Gott gerufen, werden aber auch alle Wunder seiner allmächtigen Liebe zuteil, die sichtbaren, und die noch viel innigeren, die nur im Herzen geschehen. Von da hebt auch das Tun dieser Liebe an, mit all seinen inneren Mächten: das Gebet, das Opfer, das sich stellvertretend für den geliebten Menschen vor den Herrn kniet, damit diesem die Opfergänge erlassen werden, die heimlichen Tränen, die um ihre Wandlung in stille Freuden für den andern flehen, die verzweifelt gerungenen Hände, in denen das eigene Leid zu Gott emporgehoben wird, daß er es vom andern nehme, die bereitwillig ertragenen Schauer der Einsamkeit und Verlassenheit, daß um ihretwillen in dem andern Herzen die innere Kraft und das Wissen um die mittragende Liebe gedeihe, bis alle Qualen dieses Fegfeuers gewandelt sind in kostbare heimliche Schätze, von denen der geliebte Mensch in der Ferne wunderbar lebt — und staunt, wieviel innere Segnungen zu ihm kommen, und Tränen der Freude weint, daß die Liebe über alle Fernen hinweg ihn so reich beschenkt und er in seligem Vertrauen auf die geheimen Mächte der Gnade die stillen Geschenke auf diesem immer zuverlässigen, jederzeit möglichen Weg glücklich lächelnd erwidert. Oder aber, ihrer nicht mehr bedürftig, sie für die Ewigkeit des Wiedersehens hütet, um aus ihnen die kostbarste Krone der Liebe zu bereiten.

Ist so Leid nicht Gnade? Gnade, als die reichste und tiefste Möglichkeit der Liebe, ihres innersten Opferns und Verschwendens, die Möglichkeit einer Verinnerlichung und Vollendung, einer Firnenweite der Liebe, wie sie die weniger leidvolle Lebenssituation nie gewähren könnte.

Noch aber ist jener Frau keine Antwort gegeben, die mit ihrer Aussage hineingeleuchtet hat in den Raum der Gnade, ohne ihn selber betreten zu können. Ihr gesellt sich die Braut zu, die in treuem Harren, an allen Werbungen vorübergehend, ihre in mühender Sorge und durchlittenen Schrecken gesammelten Kostbarkeiten bis zu der Stunde aufbewahrte, da der Erselinte kommen soll — und dieser kehrt zurück als verheirateter Mann mit einer fremden Frau, die ein Kind von ihm unter dem Herzen trägt. Hat nicht in diesen beiden Fällen das Leid die Liebe geschändet?

Diese Frage wird entschieden, einzig und allein entschieden von der Größe des Herzens und seiner Fähigkeit zur Gnade. Diese kann und wird überwinden, sie wird auch dieses Leid wandeln. Im ersten Fall durch den ununterbrochenen, heimlichen und heißesten Opferweg, der — wenn im andern noch eine letzte Ahnung von der Würde des Menschen lebendig ist — wie einst Monikas Tränen seine Umkehr vor Gott erbluten und so den in die Irre Gegangenen einmal vor diesem höchsten Wunder der Liebe in die Knie zwingen wird, ein Weg, dem sich Gottes schöpferische Liebe am unmittelbarsten verbündet. Und so wird er einmal die in leidenschaftlicher Reue verbrennende Liebe eines aus Abgründen Heimkehrenden erfahren, oder aber, wenn das verlorene Herz nicht mehr zu retten war, dann wird dieser

steile Weg — unter dem Geleit jener Frau, die „nicht mit dem Schwert in der Hand, aber mit dem Schwert im Herzen" siegte — bei Gott selber ankommen und das innigste Mal seiner Liebe empfangen. In jenem andern Fall aber vermag das Opfer des Abschieds für den Treulosen die entscheidende Gnade des Lebens zu erbitten und so das zu vollbringen, was vor Gott und in der Ewigkeit allein über die Beziehung zwischen zwei Menschen entscheidet, nämlich, wieviel der eine geopfert hat für den Weg des andern zu Gott. Gleichzeitig aber wird dadurch der Tiefgang dieses Herzens ausgelotet für die echte Liebe eines andern Menschen oder für Gott selbst.

Was aber ist jenen Opfern zu sagen, denen der Krieg das menschliche Antlitz zerstört, die Schönheit ihres Leibes in ein Bild des Jammers verkehrt, die Hoffnungen ihres ersten Frühlings tödlich bereift und die heiligen Träume ihres jungen Herzens zertreten hat, denen das Leben für immer alles zerschlagen zu haben scheint, so daß ihre kraftvolle Männlichkeit nur die Schwere ihrer eigenen Bürde steigert und die Last der Sorge für ihre Umgebung? Hier hat als Antwort nur das Schweigen recht, das ehrfürchtige Schweigen, nicht das resignierende. Aber wo ist hier noch Gnade?

Und doch ist hier Gott selber unmittelbar am Werk, denn hier klafft eine der furchtbarsten Wunden der Welt. Aber welcher Sinn kann hier noch erfragt werden? Der höchste: daß die Liebe der andern offenbar werde an dieser Wunde, daß offenbar werde, was ein Mensch für den andern an Opfer und Hingabe vollbringen, inwieweit er sich selbst aufgeben kann nicht mehr aus der natürlichen Liebe der Geschlechter oder aus der Blutverbundenheit zwischen Mutter und Sohn heraus, sondern aus einer Liebe, in der der Mensch im andern das Antlitz Gottes grüßt, gerade da, wo es die Mächte der Finsternis zerstören wollten. Und so werden diese Menschen mit ihren Schicksalen zu den heimlichen Glutpunkten der Menschheit, wo das Leid am verzweifeltsten gegen die Liebe kämpft, und die Gott zugelassen hat, damit die Liebe ihre endgültigen Siege, ihre unüberwindliche Macht in die Geschichte der Herzen schreibe. Sie sind gesetzt als Prüfsteine der Liebe, zur Bewährung der andern, als die große Frage des liebenden Gottes an die Menschen: „Liebst du mich? Liebst du mich in diesem Menschen, dem das Antlitz zerschmettert und die Würde des Menschen geschändet wurde?" Das Ja der Antwort überwältigt die Schicksale, schenkt ihnen Sinn, den Sinn: die Liebe zu rufen und sich von ihr rufen zu lassen.

Wie jedoch heißt die Antwort für jene Armen der Liebe, an denen das Glück der Liebe vorüberging, nur den Brand der heißen Sehnsucht nach ihr ihnen zurücklassend, ihr Herz damit versengend? Wie kann hier Gnade werden, wo nie Liebe erfahren wurde und doch so viel ungefragte Bereitschaft zu ihr da ist, daß das Herz sich krümmt unter der unverbrauchten Last? Bei ihnen scheint nicht mehr die Möglichkeit der vorhergehenden Leidgruppe zu gelten, die darin bestand, stille Leuchtfeuer menschlicher Liebes- und Opferfähigkeit zu sein.

Und doch ist sie in einem allerletzten Ausmaß gegeben, nicht in dem

passiven Sinn der empfangenden Liebe wie bei den andern, sondern im aktiven des Verschwendens der eigenen. Mögen sie in ihren verborgenen Tränen und bitteren Stunden die Leidbrunnen aller zertretenen und ungebetenen Liebe, den bitteren Ruf all derer vernehmen, denen der Brand der Triebe den Aufschrei nach echter Liebe auf die Lippen gepreßt, und so zu heimlichen Altären werden, auf denen die Opferlichter brennen für die von der Liebe Verschmähten, bei denen es nicht jenes Leid ist, mit dem die Liebe zu lohnen pflegt, sondern das Leid derer, die sie aus Laune oder Verachtung gemieden, qualvoll die Ehre des gekränkten Herzens verletzend.

Ein Berufener hat das, worum es hier geht, einmal in folgendes Bild gekleidet: „... Ein junger Mann glaubte daran, daß auch die Völker ihre besonderen Schutzengel haben, und gern hätte er einmal den Engel seines eigenen Volkes gesehen. Der Grund dieses Wunsches lag darin, daß er mit dem Gang der menschlichen Dinge seine Gewissensnot hatte. Er sah z. B., daß allenthalben viel Unrecht geschieht, oft solches, das wirklich zum Himmel schreit. Das empörte ihn mächtig, und zuweilen dachte er, unter den Klageschreien derer, die das Unrecht erleiden, müßte das Gebäude der Welt einstürzen. Wie ist es möglich, daß es noch hält, rief er aus. Und eben deshalb hätte er gern den Schutzengel seines Volkes gesehen, damit ihm dieser das Unerklärliche einmal erkläre. Siehe da, eines Abends erschien ihm der Schutzengel seines Volkes und sprach zu ihm also: Ich will dir heute einmal zeigen, welche Menschen vor Gott als die Säulen der Welt gelten. Es gibt ihrer viele, die insgeheim das Gebäude der Welt tragen helfen. Die mächtigsten aber sind ihrer dreiunddreißig an Zahl.... Jetzt aber komme mit mir, ich will dir die Säulen zeigen, welche die Welt tragen.... Sie gingen und kamen an eine Hütte. In der Hütte saß ein buckliges Weiblein.... Die arme Großmutter, sagte der Student, sie allein muß sitzend schlafen auf solchen Stühlen! — Es ist gar keine Großmutter, sagte der Engel, sie ist ja nicht einmal Mutter.... Dieses bucklige Fräulein sehnte sich nach nichts so sehr als nach einem Kinde, und sie sagte immer bei sich selbst — denn hätte sie's andern gesagt, wäre sie ausgelacht worden —: Die ganze Welt gäbe ich für ein Kind! Die ganze Welt! — Eines Tages aber sprach Gott in ihr: Nein, umgekehrt, die ganze Welt soll dir ein Kind sein — und sie hat es beherzigt, und ihre Barmherzigkeit hat sie zu einer vielfachen Mutter gemacht. — Von ihr aber sagte der Engel: Es ist eine der dreiunddreißig mächtigsten Säulen, die die Welt tragen."

Wer aber noch eine Frage zu tun hat, die aus einem Leid der Schuld stammt, der möge daran denken, daß Gott größer ist als die Schuld, und daß einmal das Wort von der felix culpa gesagt wurde, die im Leid die Segnungen der Sühne und Läuterung austeilt und die Größe eines gottnahen Verzeihenkönnens, die Weiträumigkeit einer Menschenliebe, die aus dem Ringen mit den eigenen Schwächen den andern liebevoll und geduldig aus ihnen heraushilft. An all diese Segnungen hat Gott nur eine Bedingung geknüpft: daß ein Mensch viel geliebt habe. Wer ein solches Schicksal auf

sich genommen, der vermag dann auch die großen Antworten zu geben, nicht die des Wortes, sondern die der eigenen Wunden und Narben seines geschlagenen Leibes und seiner durchgebluteten Seele.

„Die Geschenke der Gnade sehen niemals den Dingen gleich, die wir erbitten, sie sind viel herrlicher als die Wunschbilder unseres Herzens", sagt Reinhold Schneider. Einen ähnlich tiefen Sinn kann man der Legende vom Rotkehlchen von Selma Lagerlöf ablauschen: Der kleine Vogel, der sich im Spiegel des Wassers beschaut, stellt fest, daß Gott ihn ganz unberechtigt „Rotkehlchen" getauft hat, und will Gott auf sein Versehen aufmerksam machen. Wie oft meint nicht der Mensch, dies auch tun zu müssen! Gott entgegnet ihm, daß es nicht aus Vergeßlichkeit geschehen sei, und obwohl es für den Herrgott nur eine Kleinigkeit gewesen wäre, ihm die rote Farbe zu geben, tut er es nicht. Wie oft hadert der Mensch mit Gott, weil er auch ihm solche „Kleinigkeiten" versagt! Nun müssen die Rotkehlchen diese Farbe selbst zu erwerben suchen, von Geschlecht zu Geschlecht, und keinem gelingt es; das eine erhofft es durch die Glut des Gesanges, das andere durch die Inbrunst der Leidenschaft, ein drittes durch den kühnen Mut des Blutes. Aber nie geschieht das Ersehnte. So resignieren sie. Die Parallele mit dem Menschen, der leidenschaftlich, aber umsonst um ein Gut gerungen hat, ist deutlich. Und dann geschieht das Wunder: In innigstem Mit-Leiden umflattert der späte Nachfahre das Haupt des Gekreuzigten auf Golgatha. Aber er möchte lieber ein Adler sein, um mit dem Schnabel die Nägel aus den Händen ziehen zu können. Die Trauer über seine Unfähigkeit jedoch wird übersiegt von der Liebe; so fliegt er hinzu und zieht einen winzigen Dorn aus der Stirne des Heiligen. Und da geschieht es, worauf sie alle gewartet, worum sie so lange vergeblich gerungen: ein Blutstropfen fällt auf die Brust des Vogels und färbt sie rot für immer und für alle Geschlechter, so daß von nun an die kleinen Vögel das rote Mal auf der Brust tragen. Und die Parallele: Läßt nicht auch Gott den Menschen manchmal ein ganzes Leben lang scheinbar vergeblich warten, und dann beschert er ein Wunder, so köstlich und schön, wie es die kühnste Sehnsucht des Menschen nie hätte erträumen können? Und es wird offenbar, daß nur um der Größe und Innigkeit der Gnade willen die Zeit des Wartens so lange sein mußte, so lang, bis die Reife erreicht war. Und auch da ist es nicht die große Tat des Menschen, um deretwillen Gott das Wunder gewährt, sondern die Echtheit des Herzens, die Größe der Liebe. Das Vöglein, das nicht helfen zu können glaubt, weil es kein Adler ist, und der Mensch, der sich ausgeschlossen wähnt von den großen Möglichkeiten der Hilfe, und der dann doch in einer echten Liebe das Wagnis setzt, beide werden überreich ausgezeichnet von dem Schöpfer, der sich in den Schwachen verherrrlichen will. Bis aber ein solches Wunder geschieht, klagen die Menschen über den schweigenden „ungütigen" Gott. So gehört auch die Geschichte von der flammenden Brust des Rotkehlchens, das einen Atemzug lang der Eingebung seiner Liebe gefolgt war und ihr mehr vertraut hatte als dem Bewußtsein seiner Schwäche, mehr als seinem

am Schöpfer irregewordenen Herzen, zu dem Auftrag des Leides an die Welt, zum Auftrag der Liebe.

So soll die Tatsache des Leids, des heute größten Leids in der Geschichte unseres Volkes dies eine Ergebnis rufen: eine Aussaat der Liebe, die noch größer ist als die Ernte des Todes, die noch heimlichere Tiefen erfaßt als die abgründigsten Wurzeln des Leids. „Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebet einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben" (Joh. 13, 34). Von da aus können wir es vielleicht ein wenig verstehen, daß Gott das Leid geschehen läßt, damit die Liebe ihr Reich erhalte und das Zeichen ihrer Mächtigkeit und ihres Sieges über Leben, Tod und Gewalt in die Seelen der Menschen präge.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die göttliche Hilfe in der Leidfrage besteht also wesentlich darin, daß sie das Leid in Segen, in Gnade wandelt. Bei dieser Wandlung läßt Gott den Menschen schöpferisch mitwirken, d. h. er wirkt mit ihm zusammen das innere Wunder. Wenn der Mensch nicht will, geschieht es nicht. In dem Maße jedoch, in dem er mitwirkt, quellen die inneren Segensbrunnen.

Daß aber Gott das Leid nur wandelt, nicht beseitigt, es also stehen läßt, daß er es überhaupt entstehen läßt, mehr noch, daß er es zu wollen scheint und ihm in dieser Welt eine solche Endgültigkeit zugesteht, diese Tatsache ist für viele das große Ärgernis, aus dem heraus sie Gott anklagen, mit einem leidenschaftlich liebenden Herzen anklagen, aus einer großen Liebe zu den Menschen heraus. Denn alle Versuche, das Leid als Quelle der Gnade und höchste Möglichkeit der Liebe zu erklären, vermögen das leidgetroffene Herz nicht zum Schweigen zu bringen, vermögen es höchstens zu beschwichtigen, daß es nicht in wildem Aufruhr aufsteht wider den Gott, der das Leid verschwendet.

Und so muß auch der Christ in einem allerletzten Aufbruch der Suche sich mit dem Warum und einer endgültigen Sinngebung des Leids weitermühen. Es liegen zwar viele mehr oder weniger befriedigende Antworten auf den Gemeinplätzen allgemeiner Erklärungen bereit. Anstatt mit diesen zu ermüden, sei einfach auf zwei menschliche Verkörperungen einer bis zur letzten Konsequenz gelebten Antwort hingewiesen: auf Job und Christus. Beide Gestalten sind eingetaucht in ein Übermaß von physischem und seelischem Leid, das bei Christus in der Gottverlassenheit am Kreuz einen absoluten Höhepunkt erreicht. Im ersten Fall hat Gott das Leid zugelassen, im andern sogar gewollt. Ja, er hat seinen eigenen Sohn, mit dem er in ewiger Liebe verbunden ist, in das tiefste überhaupt mögliche Leid geschickt. Von hier aus erhält das Warum — nun nicht wie bisher vom Menschen aus, sondern von Gott her — seine letzte Antwort:

Gott denkt groß vom Menschen und will ihn zur Größe erziehen. Und deshalb will er den Menschen nicht vergewaltigen, ihn nicht zu seinem Sklaven machen, der nicht anders kann, als ihm dienen. Er will die Hingabe

seines Geschöpfes nicht als Ergebnis eines Zwanges, sondern als Geschenk seiner Freiheit. Er weiß, daß der Mensch im Bunde mit ihm nicht nur gegen Versuchungen, sondern gegen den Bösen selbst gefeit ist. Und so spannt er den Menschen hinein in den Entscheidungskampf, nicht aus Freude an seinem Ringen, sondern aus dem Willen, den Menschen selber mitwirken zu lassen an seiner Vollendung, für die ihm der Herr ein unaussprechliches Glück bereitet hat. Aber Gott ist gerecht, und er läßt die, die er erwählt, wie Job erproben und läutern in allen Stürmen des Leids und schenkt erst nach der Bewährung ewige, unendliche Freuden.

Und Christus? Christus sollte durch das Leid unsere Erlösung erwirken, eine Erlösung nicht vom Leid, sondern durch das Leid. Und so hat es Christus angenommen, auf sich genommen, um es in allen seinen Formen zu weihen, zu heiligen und ihm einen großen Sinn zu geben, den der Sühne, des Opfers, der tiefsten und allerletzten Möglichkeit der Liebe. Dies ist der christliche Sinn des Leids vom Menschen her gesehen. Von Gott her gesehen aber sollte das Leiden Christi, das menschlich gesprochen die tragischste Katastrophe eines Einzelnen in der Weltgeschichte darstellt, den Beweis erbringen, daß die Entscheidungen dieser Welt nicht die endgültigen sind, daß diese nicht vom Menschen gefällt werden, sondern von dem höchsten, vollkommensten Wesen, von Gott, der die Menschen wohl von Menschen verurteilen läßt, aber nur, um dadurch ihnen und an ihnen die Würde des Menschen, seine innere Freiheit darzutun und ihn so reif und fähig zu machen für die ewige Herrlichkeit seiner Entscheidung. Daß diese nicht das Phantom einer edlen Konstruktion oder ein illusionistischer Fluchtweg für die Schwachen ist, die sonst das Leben nicht zu ertragen vermöchten, zum mindesten nicht so aufrecht zu ertragen vermöchten, wie es Wiechert von seinem Jons Ehrenreich verlangt, dafür zeugt die Auferstehung Christi von den Toten, durch die Gott die letzte Endgültigkeit und absolute Zuständigkeit seiner Entscheidung in die Welt hineingesprochen hat.

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß Wiechert — er ist ja hier der Vertreter ehrlich suchender Menschen, denen die Frage nach dem Leid und nach Gott die Seele aufreißt —, daß Wiechert diese Sinngebung des Leids zwar als trostreich, aber nicht als wahr anerkennt, weil er die Wahrheit ihrer Grundlage in Abrede stellt. Er gibt jedoch keinerlei Grund, geschweige denn einen Gegenbeweis hierfür an. Daß er die christliche Lösung nur als Illusion zuläßt, ist daher bei ihm vielleicht weniger das Ergebnis einer wissenschaftlichen Erwägung als vielmehr das seines Herzens, seiner Liebe zu den Menschen, die den „grausamen", dem Menschen feindselig gesinnten Gott anklagt. So soll auch hier die Antwort vom Herzen her gegeben werden, ja sie kann im letzten nur daher kommen. So überzeugend, so logisch zwingend alle Beweisgründe für den Sinn des Leides von Gott her und für seine endgültige Überwindung von Christus her sein mögen, wenn sie nicht das Herz treffen, wird sich dieses dagegen aufbäumen und anklagen, so leidenschaftlich und furchtbar, wie es Wiechert getan. „Das Leid ist ein heiliger

Engel, und durch es sind Menschen größer geworden als durch alle Freuden dieser Welt", sagt zwar Adalbert Stifter, und gibt so dem Leid die große Deutung vom Sittlichen her; aber auch sie ist endeletzt unzulänglich.

Und so ist auch hier die letzte, einzige Antwort auf die Anklage des Herzens: die Liebe, in diesem Fall nun die Liebe zu Gott, die Liebe zu eben diesem Gott, die auch da liebt, wo sie nicht versteht und begreift, die nur mit der Sicherheit der Liebe weiß, daß dieser scheinbar grausame Gott es unbedingt gut mit ihr meint, am besten und viel besser als die Menschen, die sich mühen, ihr das Leid abzunehmen. Es ist jene höchste Liebe, aus der das Buch stammt, in dem der Gläubige und Ungläubige seine Probleme als eine einzige leidenschaftliche Frage an Gott wiederfindet, aber auch die Antwort des suchenden, liebenden Herzens; wir meinen das Buch „Der Mensch Job redet mit Gott". In seinem Vorwort heißt es: „Der Mensch Job ist der mühselige und beladene Mensch; er ist der fragende Mensch, der die Welt begierig und bange durchforscht und sich immer wieder zitternd vor dem Unbegreiflichen findet. Er steht vor dem Lichte Gottes, und es ist ihm wie Finsternis, so unbegreiflich. Er ringt um das Gute und fühlt sich dem Bösen verfallen. Er liebt die Engel Gottes und muß doch immer wieder sehen, daß der Dämon vor Gottes Angesicht steht. Aber wenn er je und je das Wort der Liebe gefunden hat, dann wird das allemal sein letztes Wort. Sobald er in das Schweigen der Liebe eingeht, wird es auch in ihm still."

Es gilt hier das Wort Pascals: „Le coeur a des raisons que la raison ne connaît pas — Das Herz hat Gründe, die die Vernunft nicht kennt." Diese Gründe geben die tiefste Antwort auf das Leidproblem. Ist es nicht schon bei der menschlichen Liebe so, daß der Mensch, der echt und tief liebt, sich danach sehnt, seinen Glauben an den geliebten Menschen zu beweisen — und doch ist hier durch das Nur-Menschsein des geliebten Wesens immer noch die Möglichkeit eines tatsächlichen Sich-Irrens gegeben. Und bei Gott, dem Absoluten, dem wir, wenn unser Gottesbegriff wahr ist, die höchste Vollkommenheit, also auch die Vollkommenheit in der Güte und die Vollendung in der Liebe zugestehen müssen, werden wir irre, weil er der ganz andere ist, der nach anderen, größeren, ewigen Gesetzen denkt und liebt und uns deshalb nicht ein fragwürdiges endliches Glück, sondern das vollkommene einer Ewigkeit zuteilen will. Der Grund unseres Irrens liegt nicht bei Gott, sondern in uns selbst, in der Unzulänglichkeit unserer Liebe zu ihm. „In der Liebe liegt alles", dies gilt auch hier. Der Mensch, der Gott liebt, wird in seiner Liebe zu ihm und in der übergroßen, von Gott her strömenden Liebe die Antworten auf alle Fragen finden, wie es eben das Wesen der echten Liebe ist, daß sie liebt und vertraut, auch da, wo es die andern nicht mehr tun, und verteidigt, wo die andern anklagen — bei der Liebe zum Menschen wieder ein Risiko (das dennoch viele große Liebende auf sich genommen), Gott aber, dem Absoluten, gegenüber kein Wagnis, wenn auch der Sprung eines ganzen Lebens in die göttlichen Dimensionen. Von

ihnen geweitet, geformt, immer tiefer hineingetragen in die übermenschlich großen Liebesgesetze eines Gottes, erhält auch für sie das Leid einen ganz neuen, in einem letzten Innenreich der Seele beheimateten Sinn: das Leid als der große Liebesweg des Menschen zu Gott.

Das Leid als den Liebesweg zweier Menschen zueinander haben die größten Dichter aller Völker und Zeiten besungen. Das Leid als den Liebesweg des Menschen zu Gott haben die großen und heiligen Menschen aller Völker und Zeiten gelebt. Weil sich aber dieser Liebe auch der Reichtum Gottes, seine Liebe zu den Menschen mitteilt, so waren diese Menschen auch immer die größten Liebenden der Menschheit, ihre verschwenderischsten Wohltäter. So wird die unbegrenzte, in göttliche Dimensionen getauchte Leidfähigkeit ihrer Liebe zum Segen für die ganze Menschheit, in dem sie das Leid ersehnen als Sühne, als Opfer für die, die es nicht tragen können, und um durch das Äußerste an eigenem Leid Zeugnis dafür abzulegen, daß der Mensch ein Übermaß an körperlichem und seelischem Leid nicht nur aushalten, sondern gerade darin seine höchste menschliche Vollendung erreichen kann, wenn er die Liebe seines Gottes ernst genommen hat und wenn die Kündung dieser Liebe, ihrer Segnungen und ihrer leiderlösenden Wunder zum innersten Anliegen seines Herzens geworden ist.

Um diese Haltung zu ringen und aus ihr heraus die große und kleine Leiderfahrung des Alltags in Begegnungen des Menschen mit dem ewig liebenden Gott zu wandeln, das war und ist, heute zumal, die Sendung des Christen. Es ist die Sendung der großen Liebe.

Zur Art- und Rassengeschichte des Menschen

Von FELIX RÜSCHKAMP S. J.

Zwei grundverschiedene Entwicklungsvorgänge kennzeichnen die Geschichte der Lebewesen: der aus inneren (endogenen) Ursachen gerichtet (orthogenetisch) verlaufende Prozeß einer Weiterentwicklung von Stufe zu Stufe, vergleichbar den Altersstufen der Individuen, und die auf jeder Stufe arbeitende Aufspaltung der Arteinheit durch Rassenbildung. Diese beruht im wesentlichen auf einer durch Auslese gesteuerten Variabilität und bewirkt die Anpassung an verschiedene Lebensräume, Lebensbedingungen und Lebensweisen. Je verschiedener und abgeschlossener die einzelnen Lebensräume sind und je länger die Isolation andauert, desto auffälliger werden die Rassenunterschiede. Die durch künstliche Isolierung und Auslese (Zuchtwahl) erreichte Formenmannigfaltigkeit unserer Nutzpflanzen und Nutztiere zeigt am deutlichsten die Fähigkeit der Organismen zur Rassenbildung. Gleichsinniger (progressiver) Wandel der Erscheinungsform und unterschiedliche (divergente) Spezialisierung durch Rassenbildung kennzeichnen die Art-

und Rassengeschichte aller Organismen — ein Gesetz, von dem auch der Mensch grundsätzlich nicht ausgenommen ist[1].

Wenn seine Artgeschichte bereits im ersten Drittel des Diluvium (Quartär) vor rund 600000 Jahren begann — eine Frage, auf die wir noch zurückkommen —, würde sie eine Kette von 18000 Generationen bedeuten, 30 Generationen auf das Jahrtausend vorausgesetzt[2]. Auch wenn das genannte, vielfach angenommene Alter zu hoch angesetzt ist und in Wirklichkeit bedeutend geringer war, haben wir immer noch mit einer sehr langen Artgeschichte des Menschen, mit einem beachtlichen im Laufe der Zeit vollzogenen Wandel der Erscheinungsform und mit einer Aufspaltung in viele, teils ausgestorbene, teils lebende Rassen zu rechnen. Dies um so mehr, weil der Mensch dem Entwicklungsanreiz mehrerer Eiszeiten unterworfen war und infolge seiner zum Teil dadurch aufgezwungenen Wanderungen ein Kosmopolit höchsten Grades geworden ist. Sein Wohngebiet übertrifft heute in horizontaler und vertikaler Richtung das Ausbreitungsgebiet aller anderen Lebewesen, und die einzelnen Wohnprovinzen sind in klimatischer, floristischer und faunistischer Hinsicht denkbar verschieden. Der Mensch ist in den Tiefebenen im Innern der Festländer und an den Meeresküsten ebenso zu Hause wie auf den Hochflächen des Himalaya und der Anden, in arktischen Gebieten wie in äquatorialen Tropenzonen, im lichten Freiland wie im Halbdunkel feuchtwarmer Urwälder. Demgemäß muß die Menschheit eine Fülle von Rassen aufweisen; dieser Erwartung entspricht die Wirklichkeit.

Der Mensch in systematischer Schau. Die Summe gemeinsamer Merkmale, die den Jetztzeitmenschen als Ahnenerbe verblieben oder als artgeschichtlicher Neuerwerb ihre derzeitige Entwicklungsstufe kennzeichnen, unterscheidet sie als eindeutig begrenzte Körperformgruppe von allen anderen Lebewesen und verleiht ihnen in der Systematik den Rang einer Familie (Hominidae) mit der Gattung Homo und nur einer lebenden Art (Homo sapiens). Die Arteinheit wird so lange bestehen, als bei Rassenkreuzungen die Fruchtbarkeit gewahrt bleibt; und dafür dürfte der weltumspannende Verkehr zu Land, zu Wasser und in der Luft sorgen, der die rassenisolierenden Schranken überwindet, unausgesetzter Einkreuzung (Panmixie) Vorschub leistet und damit dem Zerfall der systematischen Arteinheit in mehrere in sich abgeschlossene Fortpflanzungsgemeinschaften (Arten) entgegenwirkt. Die Formverwandtschaft des Menschen und der Menschenähn-

[1] Eine klassische Ausnahme bilden die wenigen sogenannten Dauerformen, uralte Arten, deren Entwicklungspotenz erschöpft erscheint und die, dank konservativer Lebensweise im unveränderten (marinen) Lebensraum, dem Ausleseprozeß entgehen.

[2] Für „die biologisch verschwindend kurze Zeit" seit Beginn unserer Zeitrechnung setzt Egon v. Eickstedt in seiner „Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit" (Stuttgart 1934, 255 — dies grundlegende Werk ist gemeint, wenn im Verlauf des Aufsatzes „Eickstedt (1934)" zitiert wird; die bisher erschienenen Lieferungen der Neuauflage sind z. Zt. mir nicht zur Hand) 60 Generationen an. Für die gleiche Zeitspanne vom Jahrhundert Abrahams (rund 2000—1900 v. Chr.) bis auf Joseph, den Nährvater Jesu, sind im Stammbaum Christi bei Matthäus nur 40 Generationen aufgezählt, was eine Verkürzung des Stammbaumes um ein Drittel oder mehr vermuten läßt.

lichen findet in der Systematik ihren Ausdruck darin, daß die Anthropi, Anthropomorpha und Cynomorpha die Subtribus im Tribus der altweltlichen Schmalnasen (Catarrhina) bilden, die mit dem Tribus der neuweltlichen Breitnasen (Platyrrhina) als Unterordnung Anthropoidea in der Ordnung der Primaten stehen. Im System steht der Mensch an der Spitze aller Organismenarten[3]. Seine Einordnung in das System ist aber nur möglich mit einem Vorbehalt und auf Grund einer Abstraktion, die von seiner Wesensbesonderheit absieht, was erlaubt ist — „abstrahentium non est mendacium". Dank der vom Schöpfer geschenkten Geistseele steht der Mensch als vernunftbegabtes Wesen (Animal rationale) außerhalb der Reihe der übrigen vernunftlosen Geschöpfe (A. irrationalia) und begründet ein eigenes Naturreich, das Menschenreich neben dem Pflanzen- und Tierreich.

Gegenüber einem weitverbreiteten Irrtum, der namentlich im Streit um den Artbegriff die Hauptrolle spielte, kann nicht scharf genug betont werden, daß die Abgrenzung engerer und weiterer, niederer und höherer Formenkreise (Kategorien) in der rein beschreibenden und klassifizierenden Systematik keine Wesensunterschiede begründet oder aufhebt. Der Irrtum der gegenteiligen Ansicht wird besonders dadurch offenkundig, daß die Systematik die in der menschlichen Artgeschichte durchlaufenen Entwicklungsstufen als Gattungs- und Artunterschiede behandelt. Die Systematiker betrachten die Frühmenschen Asiens, Europas und Afrikas als Arten der „ausgestorbenen" Gattung Anthropus[4], die Neandertaler in Asien, Europa und Afrika als Subspecies der „erloschenen" Art Homo primigenius (= neandertalensis). Den Artnamen Homo sapiens hat Linné für den lebenden Menschen (H. sapiens-alluvialis) reserviert; er wird auch den fossilen Altformen unserer Entwicklungsstufe (H. sapiens-diluvialis) zuerkannt. Um eine Übersicht über die rezenten und fossilen Organismenformen zu schaffen und eine wissenschaftliche Verständigung zu ermöglichen, muß der Systematiker das zerteilen, was, offensichtlich oder infolge Lückenhaftigkeit fossiler Dokumente noch nicht klar erkenntlich, organisch-genetisch so zusammenhängt wie die Altersstufen Kind, Jüngling, Mann. Der erwachsene Mensch ist wesenhaft (essentiell) das, was er als Kind schon war; so ist der Mensch der Gegenwart nur unwesentlich (akzidentell) vom Anthropus der Frühzeit verschieden, der ebenfalls ein vernunftbegabtes Wesen war, wie seine Kulturhinterlassenschaft beweist. Von dieser sagt v. Eickstedt (1934, 411): „Die Kulturhöhe des somatisch primitiven Sinanthropus ist bemerkenswert und überraschend";

---

[3] Vgl. F. Rüschkamp, Der Mensch als Glied der Schöpfung: diese Zeitschrift 135 (1939) 367—385.

[4] Den Gattungsnamen Prachomo = Vormensch statt Anthropus sollte man mit Rücksicht auf die Einheit aller Wissenschaften vermeiden, da er doppelsinnig ist und oft nicht im korrekten geschichtlichen Sinn für die rein somatische Frühstufe des einen, seinem Wesen nach unwandelbaren Menschen gebraucht wird, sondern im Sinn einer falschen, materialistischen Evolutionslehre eine wesenhaft unterwertige Vorstufe des Menschen bezeichnen soll. Die Materialisten übersehen, daß die Kindheitsstufe der Art am Wesen des Menschen so wenig ändert wie die Kindheitsstufe des Individuums.

überraschend doch nur, wenn man vergißt, daß sein vielleicht überraschend urtümliches Äußere beseelt und getragen war von einem wesenhaft fertigen Menschen, dessen bahnbrechende technische Erfindungen in den Grundtypen unserer Werkzeuge weiterleben[5]. Das Symbol des Kreuzes für „ausgestorben", „erloschen" vor der Anthropus- und Primigenius-Stufe bringt zum Ausdruck, daß diese artgeschichtlichen Entwicklungsstufen überwunden sind und die ganze lebende Menschheit auf der Sapiens-Stufe steht, wobei allerdings zu beachten ist, daß die modernen Kulturvölker aus progressiven, die Naturvölker hingegen aus relativ urtümlichen (primitiven), entwicklungsgehemmten (retardierten) oder urtümlich-spezialisierten Rassen bestehen.

Die Rassensystematik. Erst die mit der Neuzeit anhebenden Entdeckungs- und Forschungsreisen haben eine einigermaßen erschöpfende Übersicht über die lebenden Menschenrassen ergeben, die den Kulturvölkern der Vergangenheit wegen des engen geographischen Horizontes notwendig fehlte. Von allen Versuchen, zu einer befriedigenden rassensystematischen Einteilung zu kommen, hat sich am besten die Unterscheidung eines mongoliden, europiden und negriden Rassenkreises bewährt, was sachlich übereinstimmt mit der Einteilung der Menschheit nach Cuvier in eine gelbe, weiße und schwarze Hauptrasse. Ein jeder Rassenkreis umfaßt eine Anzahl Haupt- und Nebenrassen; dazu kommen aus deren Berührungs- und Überschneidungsgebieten Kontaktformen.

So sind die Eskimiden und Indianiden eine mongolid-europide, die Polynesier und Aethiopiden eine europid-negride, die Khoisaniden (Hottentotten und Buschmänner) vermutlich eine mongolid-negride Kontaktform. Altertümlich-spezialisiert sind die eskimide Boreal- und die pygmide Waldform; altertümlich-entwicklungsgehemmt die zum europiden Rassenkreis zählenden Ainu im Fernen Osten, die Wedda in Indien und auf Ceylon sowie die Uraustralier. Die Zahl der von älteren und jüngeren Autoren unterschiedenen Rassen schwankt zwischen 4 und 150; v. Eickstedt begnügt sich mit 36.

Im europiden Rassenkreis können wir mit v. Eickstedt (1934, 338) neun Hauptrassen unterscheiden, die sich auf eine südliche, zentrale und nördliche Zone verteilen, womit zugleich die Einwanderungsfolge in das von der jüngsten Eisdecke freiwerdende Europa gekennzeichnet ist. Die Südzone umfaßt die mediterrane, orientalide und indide Rasse; die mittlere Zone bewohnen vier Kurzkopfrassen: die alpine, dinarische, armenide und turanide; in der Nordzone finden wir zwei blauäugig-blonde Rassen: die nordische, mit der dalisch-fälischen Nebenrasse, und die osteuropide (baltische) Rasse. Sämtliche Völker Europas stellen heute ein Rassengemisch dar, das im wesentlichen aus den genannten Hauptrassen besteht; das Überwiegen einer dieser Rassen und der prozentuale Anteil der übrigen unterscheidet die Völker Europas. In Schweden, Norwegen, England, Holland, Nord-Belgien, Deutschland und in der Schweiz überwiegt die nordisch-germanische Komponente.

Rassen sind nicht nur Körperformgruppen, sondern auch in ihren geistigen Veranlagungen verschieden. Die rassenpsychologischen Methoden sind erst wenig ausgearbeitet, die gesunden Ansätze dazu leider durch den Nationalsozialismus in Mißkredit gebracht. Vergleichen wir die kulturellen Leistungen der drei großen Rassenkreise, dann stehen die Negriden am bescheidensten da; sie sind geistig wenig regsam; von unmittelbaren Sinneseindrücken stark beeinflußt; es fehlt der vorausschauende Blick, der Werdendes kommen sieht und lehrt, sich danach zu richten. In der afrikanischen Heimat wählen die Neger meist Berufe, deren Ertrag den Lebensnotwendigkeiten genügt. In Amerika bilden

[5] Vgl. G. Kraft, Der Urmensch als Schöpfer. Die geistige Welt des Eiszeitmenschen (Berlin 1941).

die Schwarzen, trotz des jahrhundertelangen Kontaktes mit den Weißen, auch nach ihrer Befreiung von der Sklaverei im ganzen gesehen nur eine untergeordnete soziale Schicht, von Ausnahmen, die kulturschöpferisch sind, abgesehen. Ganz anders geartet ist der mongolide Rassenkreis. Standhaftigkeit, Beharrlichkeit, Anpassungs- und Bedürfnislosigkeit kennzeichnen ihn und seine Schöpfungen. Urwüchsigkeit, ausgeprägtes Familienleben und instinkthafte Treue zur Natur verleihen ihm enorme Fruchtbarkeit und zahlenmäßige Überlegenheit. Man bestreitet das sagenhafte Alter und die Autochthonie der chinesischen Kultur (Einfluß von Sumer; Schrifttum erst ab 1400 oder 1200 v. Chr.). Die hohe geistige Kultur Chinas ist nach innen gekehrt und symbolhaft hinter der chinesischen Mauer abgeschlossen. Die bekannten, über Europa dahinbrausenden Mongolenstürme lassen nicht vergessen, welch ungeheure und gefährliche Energien in den gelben Rassen schlummern. Seit dem 5. Jahrtausend vor Christus, wo in Susa, Anau, Babylonien und Hochanatolien die ältesten Hochkulturen aufblühten, bis zur Gegenwart wurde der europide Rassenkreis Träger und Verbreiter der Zivilisation: Urmediterrane in Susa, Urarmenide in Hochanatolien und Anau, Sumerer und nach ihnen Semiten im Zweistromland, Hamiten im Niltal. Auch die Bändigung der Naturkräfte, der technische Fortschritt und sein Siegeslauf durch die Alte und Neue Welt ist ausschließlich Völkern des europiden Rassengemisches zu danken[6].

So sicher also die Einzelmenschen, die einzelnen Rassen und die Rassenkreise sich in ihren körperlichen und geistigen Anlagen unterscheiden, so wenig hebt das die Wesensgleichheit der Menschen auf. Es gibt kaum eine andere Wahrheit, die von der nationalsozialistischen Weltanschauung leidenschaftlicher bestritten wurde als diese. Vergebens.

Die Wesensgleichheit aller Menschen folgt aus ihrer Ursprungseinheit; diese wiederum folgt eindeutig und klar aus anatomischen und erbbiologischen Tatsachen. Wir sahen bereits, daß die Menschheit trotz Rassenmannigfaltigkeit innerhalb des Bios eine scharf umrissene einheitliche Körperformgruppe bildet; sie ist gekennzeichnet durch den Besitz der Geistseele, durch eine gewaltige Großhirnentwicklung, durch aufrechten Gang, Ähnlichkeit der Körperproportionen, eine scharf begrenzte Behaarung des Kopfes, durch Besitz des Lippenrotes usw., kurz, sie ist durch eine Fülle anatomischer Merkmale als systematische Art erwiesen. Systematische Arteinheit ist aber nicht denkbar ohne Ursprungseinheit. Die theoretische Vorstellung: von artverschiedenen Ausgangsformen her könnte auf dem Wege der äußeren Formannäherung (Konvergenz; vgl. die Fischgestalt mancher Säuger) die Verschmelzung zu einer Arteinheit zustandekommen, erschien dem Anthropologen Mollison so lächerlich wie De Varros' Ansicht, der die Giraffe Camelopardus nannte, da er sie für ein Verschmelzungsprodukt von Kamel und Leopard ansah. Noch überzeugender ist vielleicht die erbbiologische Tatsache, daß die Menschen aller Rassen (heute noch) miteinander fruchtbar sind, ihre Keimzellen also ein im ganzen noch einheitliches Erbgefüge enthalten, wie es nur von einer gemeinsamen Ahnart ererbt sein kann, die zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort mit einem noch einheitlichen artgerechten Erb- und Erscheinungsbild auftrat. So weit ist dieser Schluß zwingend und bietet wissenschaftliche Sicherheit. Aber war die so erschlossene Ausgangsform der Menschheit ein Mensch der Sapiens-, der Neandertaler-, der Anthropusstufe oder gar ein Anthropoide?

[6] Vgl. H. Muckermann, Rassenforschung und Volk der Zukunft[3] (Berlin-Bonn o. J.)

Da, abgesehen von den Möglichkeiten, die der Allmacht des Schöpfers offenstanden, „nur vom Menschen ein weiterer Mensch abstammen kann“ (Pius XII., Acta Apost. Sed. 33 [1941] 506), nehmen Psychologen, Philosophen und Theologen, von ihrem Standpunkt aus mit Recht, Anstoß am letzten Glied der Frage, die die Mehrheit der Anthropologen und Erbbiologen ebenso entschieden wie sie bejaht.

Einige Naturforscher freilich denken anders, z. B. Othenio Abel[7]. Er schreibt: „Ein tiefgreifender Unterschied trennt die Gelbhäutigen und Hellhäutigen von den Dunkelhäutigen. Dieser Unterschied zwischen den Xanthodermen, Melanodermen und Leukodermen liegt sicherlich außerordentlich weit in der Menschheitsgeschichte zurück.“ Da es unter den Anthropoiden (von heute! d. Vf.) hinsichtlich der Hautfarbe Rassenunterschiede gibt und die Stammesgeschichte des Menschen aus theoretischen Gründen bis ins Tertiär zurückreiche, sei die verschiedene Hautfärbung der Menschenrassen „möglicherweise und sogar sehr wahrscheinlich“ schon bei der Menschwerdung von verschiedenen Rassen einer Anthropoidenart als Erbstück mit auf den Weg gegeben worden. Mit rein naturwissenschaftlichen Gründen läßt sich wohl die Wahrscheinlichkeit, aber nicht die Denkmöglichkeit dieser Hypothese widerlegen, da auch sie eine erbbiologisch notwendige Ursprungseinheit wahrt. Nun sind wir Katholiken im Besitz einer Glaubenswahrheit, die uns mit absoluter Sicherheit verbürgt, daß alle lebenden Menschen auf ein menschliches Urelternpaar zurückgehen. Die Naturforscher, auch die katholischen, haben natürlich das Recht und die Pflicht einer „akademischen“ Überprüfung dieser Glaubenswahrheit; dabei ergeben sich keinerlei naturwissenschaftliche Bedenken, Zweifel oder Widersprüche. Es kann ja auch gar nicht anders sein; alle wirklichen und nicht bloß vermeintlichen Glaubenswahrheiten bestehen jede Probe. Es bleibt also dabei, daß unsere gemeinsamen Stammeltern zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort mit einem noch einheitlichen Erb- und Erscheinungsbild aufgetreten sind. Wie es zwischen den Früchten eines Baumes auf der Sonnen- und der Schattenseite keinen Wesensunterschied geben kann, so auch nicht zwischen den mehr begünstigten Progressivrassen der Kulturvölker und den stiefmütterlicher behandelten entwicklungsgehemmten Rassen der Naturvölker, da sie Früchte des einen menschlichen Stammbaumes sind. Alle heute in der Menschheit sich findenden körperlichen und geistigen Unterschiede beruhen direkt oder indirekt auf artgeschichtlich differenzierten, sippen- und rassenmäßigen, mendelnden, austauschbaren und kombinationsfähigen Mutationsmerkmalen eines und desselben ursprünglich einheitlichen artgleichen Erbgutes[8]. Alle

[7] O. Abel, Die Stellung des Menschen im Rahmen der Wirbeltiere (Jena 1931) 382—383.

[8] Die Kombinationsfähigkeit rassischer Merkmale ist bereits beschränkt, ein harmonisches Zusammenwirken der Erbanlagen extremer Fremdrassen oft nicht mehr möglich. Von solchen Ehen ist abzuraten, um die Kinder nicht in körperlicher, charakterlicher und geistiger Hinsicht zu gefährden. Die Aussicht, hochwertige Besonderheiten nahestehender Rassen und überhaupt jedes Elternpaares in den Kindern vereinigt zu sehen (Kombinationskreuzung), ist natürlich unbegrenzt.

Menschen sind Kinder des einen himmlischen Vaters und nur unwesentlich verschiedene Brüder in der großen Menschenfamilie; allen stehen grundsätzlich die gleichen Menschenrechte zu.

Der logisch zwingende Rückschluß von der Kreuzungsfähigkeit der Menschenrassen auf die Ursprungseinheit gibt jedoch keinerlei Aufschluß über die Urheimat und das Alter unseres Geschlechtes, über das Erscheinungsbild der Stammeltern, über den Verlauf unserer Art- und Rassengeschichte.

Die asiatische Urheimat. Es mag manchem Anhänger der „nordischen" Rassenlehre geschmeichelt haben, aus Weinerts fachmännischem Munde zu hören: die Wiege der Menschheit habe vermutlich im deutschen Raum, im süddeutsch-donauländischen Raum gestanden. Davon kann gar keine Rede sein. Wie konzentrische Wasserwellen auf den Ausgangspunkt, so deuten die über die Alte und Neue Welt sich ausbreitenden Wellen mittelalterlicher (mesozoischer) Reptilien- und neuzeitlicher (känozoischer) Säugergeschlechter und endlich die Rassen- und Kulturwellen der Menschheit auf ein zentralasiatisches Gebiet hin, von dem aus nach dem biodynamischen Gesetz des Höherspezialisierten jeweils jüngere artgeschichtliche Entwicklungsstufen und Rassen entwicklungsmüde und erstarrte ältere Formen verdrängen und vor sich herschieben. Einem ersten Urpol der Ausbreitung neuer Arten widerspricht nicht die Entstehung sekundärer Art- und Rassenpole. Asien ist die größte Festlandmasse der Erde; zu ihr rechnet Europa als kleine, Afrika als größte Halbinsel; bis weit ins Diluvium hinein war das erst im Tertiär entstandene Indonesien nach Ausweis seiner asiatischen Tier- und Menschenwelt über Hinterindien (und Formosa?) mit dem asiatischen Großkontinent verbunden. Australien, Polynesien und die beiden Amerika scheiden als Urheimat des Menschen aus; sie wurden anscheinend erst gegen Ende des Diluvium von Altformen der Sapiens-Stufe besiedelt.

Das Alter des Menschengeschlechtes. Darüber wurde ausführlich im Dezemberheft 1937 gehandelt[9]. Abschließendes läßt sich auch heute noch nicht sagen. Es sei daran erinnert, daß die geologische Gliederung des Diluvium in Eis- und Zwischeneiszeiten und die vom Astronomen Milankowitsch auf Grund säkularer Schwankungen der Sonnenbestrahlung für eine Million Jahre errechnete Folge von Kalt- und Warmzeiten sich in verblüffender Weise decken und uns die erwünschte, ausreichend zuverlässige Chronologie der Quartärzeit schenken. Die von Rev. B. Eberl[10] nachgewiesenen Donau-Eiszeiten liegen vor den Penckschen vier Eiszeiten, richtiger Eiszeitgruppen (Günz, Mindel, Riß, Würm), verlängern die Dauer des Gesamt-Diluvium um von rund 600000 auf rund 800000 Jahre und erhöhen automatisch das Alter des Frühmenschen Sinanthropus pekinensis, der dem ersten Drittel des Diluvium zugewiesen wird, von rund 400000 auf rund 600000

[9] F. Rüschkamp, Wie alt ist das Menschengeschlecht? in dieser Zeitschrift 133 (1937), 156—171. Man beachte die Tabelle zur geologisch-astronomischen Gliederung des Diluvium S. 162.

[10] B. Eberl, Die Eiszeitenfolge im nördlichen Alpenvorlande (Augsburg 1930), 427 S.

Jahre. Dem Unterkiefer des Europanthropus heidelbergensis gibt Soergel ein Alter von 530000 Jahren. Ein ähnliches Alter scheint dem Kinderschädel von Modjokerto (Java) zuzukommen. Aber v. Koenigswald, dem wir eine geologische Gliederung des javanischen Diluvium[11] sowie die Entdeckung des Pithecanthropus II, III und IV verdanken, setzt diese Funde ins mittlere Diluvium.

Jung-Quartär	Riß-Würm-Zwischeneiszeit	183—121	Ngandong-Fauna	H. primigenius soloensis
Mittel-Quartär	Mindel-Riß-Zwischeneiszeit	430—237	Trinil-Fauna	Pithecanthropus erectus
Alt-Quartär	Günz-Mindel-Zwischeneiszeit	547—480	Djetis-Fauna	Anthropus modjokertensis

Folge der Quartär-Faunen mit Menschenfunden in Java, frei nach v. Koenigswald (1939), unter Einfügung der Dauer der fraglichen Zwischeneiszeiten in Jahrhunderttausenden nach Milankowitsch-Eberl.

Wenn aber der in gewissen Merkmalen urtümlichere Pithecanthropus „höchstens" 400000, der etwas progressivere Sinanthropus aber 600000 Jahre alt sein soll, dann müßte ersterer einer sehr alten und obendrein entwicklungsgehemmten, letzterer einer rund 200000 Jahre jüngeren und doch kaum fortgeschritteneren Ausbreitungswelle der zentralasiatischen Frühmenschheit angehören, eine Annahme, die uns — aber viel ungezwungener als hier — die analoge Tatsache erklärt, daß manche geologisch ältere Neandertaler Europas progressiver sind als der urtümlichere, offenbar aus alten Einwandererwellen stammende Neandertaler der Würm-Eiszeit. Haben ja auch die Wellen der alten und jungen Sapiens-Rassen die jeweils primitiveren Ureinwohner verdrängt, die in geographischen Randlagen und Elendsgebieten ihre Zufluchtsstätte fanden und dort als rassische Altschichten zum Teil noch ihr Dasein fristen. Aber die obige Unstimmigkeit von reichlich 200000 Jahren ist damit sicher nicht behoben. Es ist vielmehr zu erwarten, daß Überprüfung und Neueinordnung fossiler Tier- und Menschenfunde in die durch Aufteilung der alten vier Eiszeiten in Gruppen von insgesamt neun Eis- und Zwischeneiszeiten bereicherte Gliederung des Diluvium es erlaubt, die hohen Alterszahlen bedeutend zu kürzen. Diese Frage haben in erster Linie die Geologen zu klären[12]. Es sind nicht nur die

[11] In der Zeitschrift „Quartär", 2. Bd., Berlin 1939.

[12] Eine große Rolle bei Klärung der Altersfrage werden m. E. noch die sechs langgestreckten, unter sich gleichen Oberschenkel spielen, die Dubois in den Trinil-Schichten fand. Sie entsprechen nicht mehr den kurzen, platten, gebogenen Oberschenkeln der Anthropus-Stufe von Peking, auch nicht denen der Sapiens-Stufe mit ihrem am Schaftende (planum popliteum) stumpf-eiförmigen Durchschnitt, der bei den Trinil-Funden kreisrund ist (Mollison 1934). Entweder lebte neben Pithecanthropus eine etwa der Neandertaler-Stufe angehörende Rasse (H. soloensis?), oder Pithecanthropus stand „mit beiden Beinen" auf einer über Sinanthropus fortgeschrittenen Stufe; in beiden Fällen ist Pithecanthropus beachtlich jünger als Sinanthropus trotz der zum Teil primitiveren Schädelmerkmale. Mischungen alter und junger Merkmale gibt es bei allen Rassen.

Vorgeschichtsforscher, die mit einer Kürzung der Zahlen rechnen, sondern auch manche Anthropologen. E. v. Eickstedt nimmt an, daß unsere Artgeschichte erst um 250000 v. Chr. in der langen warmen Mindel-Riß- Zwischeneiszeit begann, die nach Milankovitsch von 430000 bis 237000, also 193000 Jahre dauerte. In diesem Fall hätte die Menschheit nur noch die beiden Riß- und die drei Würm-Eiszeiten und ihre Zwischeneiszeiten erlebt, sowie die Nacheiszeit (Alluvium), die in Süd-Asien und Europa etwa 14000 v. Chr., im skandinavischen Einzugsgebiet der nordischen Rasse etwa 5000 v. Chr. begann, also zu einer Zeit, da im Orient bereits die alten Hochkulturen aufblühten. Nebenbei erhellt hieraus die Lächerlichkeit und Unhaltbarkeit der Lehre, der nordische Mensch sei der eigentliche Schöpfer und Träger aller Kultur; als verspäteter Einwanderer mußte er mit dem kargen nordischen Raum vorliebnehmen, den er zu einem Unruhezentrum Europas gemacht hat.

Die artgeschichtlichen Entwicklungsstufen. Linné kannte nur den Menschen von heute und hat ihn als Homo sapiens beschrieben. Seine Beschreibung paßt nicht auf die Menschen der Neandertaler-Zeit und der Urzeit unserer Art. Es steckt also eine köstliche Naivität und historische Unmöglichkeit darin, daß jede auf ihr heutiges Schönheitsideal pochende Rasse bei der Illustrierung des biblischen Schöpfungsberichtes die Stammeltern diesem ihrem Ideal entsprechend darstellt. Der Mensch von heute ist gekennzeichnet durch die mit dem aufrechten Gang zusammenhängende freie Balance des Kopfes, dessen Gehirnschädel den Gesichtsschädel an Größe überwiegt und sich mit dem Stirnhirn, am stärksten bei den Europiden, über diesen vorschiebt; der Mensch von heute ist kleingesichtig und großhirnig. Der Mensch der Anthropus-Stufe hatte zwar vollkommen aufrechten Gang, aber es fehlte noch die freie Balance des Kopfes; durchschnittlich war der langgestreckte Gesichtsschädel noch so groß wie der flache, gestreckte Gehirnschädel, vereinzelt noch etwas größer. Der Frühmensch von Peking und Java war großgesichtig und weniger großhirnig. Im Verlauf unserer Artgeschichte hat eine fortschreitende (hormonale) Hemmung der Größenentfaltung des Gesichtsschädels, insbesondere der Zahn- und Kiefergröße, zu unserer Kleingesichtigkeit geführt. Zähne und Kiefer des Frühmenschen sind im Durchschnitt doppelt so massiv und groß als unsere. Die Zahnzahl des Dauergebisses war damals wie heute 32; unsere letzten Mahlzähne (Weisheitszähne) sind stark im Erscheinen verzögert und kommen bei 10% der Kulturmenschen nicht mehr zum Durchbruch, so daß die Menschen der Zukunft wohl nur noch 28 Zähne besitzen werden. Wir haben hier den typischen Fall eines gerichteten (orthogenetischen) Prozesses vor Augen, der sich hologen und polytop, d. h. im ganzen Ausbreitungsgebiet der Art, im Verlauf der Generationen in einer Richtung fortgesetzt und obendrein nicht nur den Menschen, sondern auch seine systematische Verwandtschaft umfaßt, wie die Übersicht zeigt. Die Zahnformel für Schneide-, Eck-, Vormahl- und Mahlzähne ist dabei auf ein Viertel be-

schränkt, da die Zähne des Ober- und Unterkiefers an Zahl, die der rechten und linken Hälften spiegelbildlich gleich sind.

Stammesgeschichtliche Reduktion der Zahnzahl bei Menschen und Systemverwandten

3.1.4.3 = 44 Urtümliche plazentale Säuger, z. B. in der Ordnung der Raubtiere.
In der fortgeschrittenen Ordnung der Primaten:
2.1.4.3 = 40 Ältere Halbaffen (Lemuroidea: Adapidae).
2.1.3.3 = 36 Jüngere Halbaffen (Lemuroidea: Lemuridae, Lorisidae).
2.1.3.3 = 36 Neuweltliche Breitnasen (Anthropoidea: Platyrrhina).
2.1.2.3 = 32 Altweltl. Schmalnasen (Catarrhina: Cyno-, Anthropomorpha, Anthropi).
2.1.2.2 = 28 10% rezenter Kulturmenschen und Mensch der Zukunft.

Nicht nur die Verkürzung des Gesichtsschädels, auch das zweite Kennzeichen des modernen Menschen, die Vergrößerung des Gehirnschädels, verbunden mit Aufwölbung und Einrollung, die dem Kopf erst die freie Balance gaben, ist Folge eines art- und stammesgeschichtlichen Prozesses. Das „Gesetz der Größenzunahme" (Ch. Depéret)[13] bewirkt auch in den Ordnungen der modernen Säuger bei vielen, nicht bei allen Arten, ein Ansteigen der Körpergröße und, in bestimmter Abhängigkeit von ihr, der Gehirngröße, insbesondere des Vorder- oder Großhirns. Die Wuchshöhe der Zwergvölker liegt unter 150 cm und dürfte der der Anthropus-Stufe entsprechen, obwohl Weidenreich für Sinanthropus bereits 155 cm berechnet; die Wuchshöhe der Neandertaler lag um 155 cm (nach Boule) oder 165 cm (nach anderen Autoren); heute sind 200 cm und mehr bei Schweden und Niloten gar keine Seltenheit. Nach Gipsausgüssen der (wenigen) frühmenschlichen Schädel betrug die Hirnmasse der Frühmenschen 800—1000 ccm im Durchschnitt; bei den Australiern beträgt sie 1185, bei modernen Kulturvölkern 1425, bei der Stadtbevölkerung von Paris 1550 ccm; maximal bei Europiden 2000 ccm und etwas mehr. Nach einer Arbeitshypothese von Dubois und Versluys[14] hat sich im Stamm der plazentalen Säuger das Großhirn rhythmisch-sprunghaft verdoppelt, indem von Zeit zu Zeit bei der embryonalen Entwicklung des Großhirns eine Zellteilung mehr als bis dahin üblich erfolgte. Bezeichnet man nach Dubois-Versluys die Spitzmaus Sorex aus der Ordnung der Insektenfresser als Großhirnstufe 1, dann stehen die primitiven Säuger auf Großhirnstufe 1, 2 und 4, die Masse der Huf- und Raubtiere auf Stufe 8; die Stufe 16 erreichten nur die Anthropoiden; auf der heute va-

[13] Ch. Depéret, Die Umbildung der Tierwelt. Deutsch v. R. N. Wegner (Stuttgart 1909), 330 S.

[14] Vgl. Versluys-Poetzl-Lorenz, Hirngröße und hormonales Geschehen bei der Menschwerdung (Wien 1939).

kanten Stufe 32 standen die Frühmenschen, während die Neandertaler- und Sapiens-Menschheit die Großhirnstufe 64 einnehmen. Leider hat der Krieg eine Stellungnahme der Anatomen bisher verhindert; Dubois und Versluys sind beide gestorben. Ganz so glatt und mechanisch läßt sich aber die Abstufung nicht durchführen; und wenn es auch richtig ist, daß nur durch

Großhirnverhältnisse bei Anthropoiden		Anthropus	Homo
Teilungsschritte der Großhirnzellen:	31	32	33
Großhirnstufe Großhirnmasse:	16	32	64
Milliardenzahl der Großhirnzellen:	3,5	(7)	14

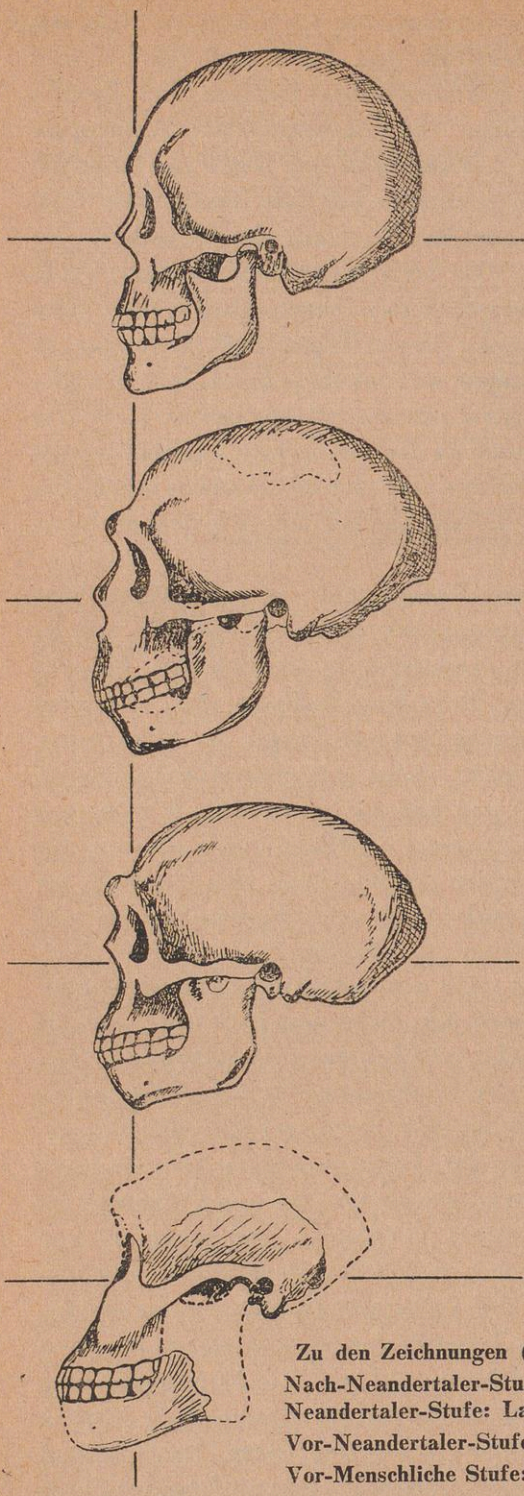
Hypothese der Großhirnverdoppelungen nach Dubois-Versluys

embryonal gesteigerte Teilung von Großhirnzellen ein stammesgeschichtlicher Massenzuwachs des Großhirns zustandekommen konnte und das Großhirn des Menschen als Sitz geistiger Funktionen besonders stark entwickelt ist, so ist es doch fraglich, ob dieser Zuwachs rhythmisch-sprunghaft stets das ganze Großhirn erfaßte. Bei Rednern scheint das Sprachzentrum, bei Musikern das Gehörzentrum mehr als sonst entwickelt zu sein; bei den Europiden ist besonders das Stirnhirn, also der Vorderteil des Großhirns, vergrößert; bei verschiedenen Ordnungen der Säuger zeigt bald dieser, bald jener Teil des Gesamthirns eine Vergrößerung, und nicht selten sind Mittel- und Nachhirn verkleinert. Zwischen der neuen Hypothese sprunghafter Zunahme des gesamten Großhirns und der Ansicht älterer Autoren (Flechsig, Brodman, G. Ellioth Smith, C. v. Economo) von einer kontinuierlichen Vergrößerung des Gesamthirns liegt die Wahrheit offenbar in der Mitte, indem bald dieser, bald jener Teil des Großhirns, sei es sprunghaft, sei es allmählich, an Größe zunahm.

Die Anthropus-Stufe. Schon die ältesten Kulturstufen der Altsteinzeit waren über Asien, Europa und Afrika, bis in das Südende dieses Kontinentes, verbreitet. Auch die fossilen Überreste von Peking, Trinil, Heidelberg und (?) Njarassa-See zeigen eine weite Verbreitung. Die Wohnhöhle von Chou-Kou-Tien bei Peking lieferte Überreste von mehr als 40 Sinanthropus pekinensis. Java schenkte uns aus den Sangiran-Schichten den Kinderschädel von Modjokerto und aus den Trinil-Schichten Pithecanthropus I—IV, Europa den Unterkiefer des Europanthropus heidelbergensis, der 24,10 m tief in altdiluvialen Sanden eingebettet lag. Vielleicht gehört hierher auch Africanthropus nyarassensis, von Kohl-Larsen 1935 entdeckt, dessen eisenschwer mineralisierte Schädelbruchstücke zwei oder drei Individuen angehören; sie wurden von Weinert bearbeitet. Peking, unweit der Küste des Gelben Meeres, Java als Südrand des altdiluvialen Asien, Heidelberg auf der europ-

asiatischen Halbinsel sind Randlagen Großasiens, und das Gebiet des Njarassa-Sees in Ostafrika liegt auf der Wanderstraße von Asien nach Zentral- und Südafrika. Daraus folgt: 1. Schon die Frühmenschheit hat sich über die alte Welt ausgebreitet. 2. Die rassenmäßige Verschiedenheit der Anthropus-Funde aus Asien, Java, Europa (und Afrika?) und die Weite der Wanderwege verlegt den Beginn unserer Artgeschichte um eine ansehnliche Zeitspanne nach rückwärts. Da der anatomische Eigenweg des Menschen, der von der Groß- zur Kleingesichtigkeit, von der (relativen) Klein- zur Großhirnigkeit führte, vom Peking-Frühmenschen zwar eingeschlagen, aber eben erst eingeschlagen war, wird der Beginn dieses Weges nicht mehr gar zu weit zurückliegen. 3. Die Frühmenschheit war wärmeliebend, was die geographische Lage der Funde und die Begleitfaunen eindeutig beweisen. 4. Das Abdrängen der ältesten Menschenformen in die asiatischen Randlagen setzt ein Ausschwärmen progressiverer Formen aus der zentralasiatischen Urheimat voraus. Die nachdrängenden Wellen können nur ein neandertalerartiges Gepräge gehabt haben.

Die Neandertaler-Stufe. „Der" Neandertaler im eigentlichen Sinn ist der der letzten Zwischeneiszeit Europas, wo er zuerst entdeckt wurde. Er bildete, wie sich nach und nach herausstellte, in Deutschland, Belgien, Frankreich, Spanien, Italien, Mähren, Kroatien, Rußland eine allgemein verbreitete, wenn auch dünne Bevölkerung und war Träger der Moustérienkultur. Der Typus des Neandertalers stellt weder eine einheitliche paneuropäische Sonderrasse dar, noch ist er auf Europa beschränkt. Wir kennen ihn in weltweiter Verbreitung: aus Rhodesia (Afrika), aus Palästina, aus Java in elf Schädeln des Homo soloensis (1930—1935) vom Solofluß bei Ngandong; auch bei Peking fanden sich 1934 acht Sapiens-Formen mit Anklängen an die Neandertaler (Teilhard de Chardin S. J. brieflich Nov. 1934). Der Neandertaler-Typ entspricht einer artgeschichtlichen Entwicklungsstufe, die der Form und der Zeit nach die Anthropus-Frühstufe und die rezente Sapiens-Stufe organisch verbindet und bei ihrer Ausdehnung in Zeit und Raum dem progressiven Wandel der Erscheinungsform und digressiver Rassenbildung unterlag. Die Merkmale des Neandertaler-Typus sind sattsam bekannt. Es sind genau dieselben, die die Anthropus-Stufe kennzeichnen, nur sind sie, z. B. der knöcherne Überaugenschirm, auf der Frühstufe extremer, auf der Neandertaler-Stufe milder ausgeprägt. Die progressiveren unter den Sinanthropus-Funden weisen klar auf das Neandertaler-Stadium hin. Und wie der genetische, ist auch der kulturelle Zusammenhang ersichtlich. Das Moustérien kennzeichnet das Zeitalter der (europäischen) Neandertaler, und die Kulturstufe des Sinanthropus ist ein Prä-Moustérien nach Abbé Breuil (brieflich Okt. 1939), der seine Kulturhinterlassenschaft bearbeitete. Es wurde schon erwähnt, daß manche geologisch ältere Funde milder, progressiver sind als mancher Spät-Neandertaler der letzten Zwischeneiszeit in Europa. Wir müssen extreme Neandertaler, die dem Anthropus-Typ näherstehen, als Zeugen älterer, und progressive Neandertaler, deren Fund-



orte bezeichnenderweise bevorzugt im Osten, auf dem Wege von Asien nach Europa liegen, als Zeugen jüngerer Einwandererwellen ansehen. Das gilt auch vom Neandertaler-Schädel von Steinheim bei Stuttgart (1933), der noch dem vorletzten oder drittletzten Interglazial angehört und doch beachtlich „europider" ist als „der" Neandertaler des letzten Interglazials, der als Altneandertaler-Bevölkerung bei uns, in der europ-asiatischen Randlage somatisch und kulturell stagnierte und mitsamt seiner alt-paläolithischen Kultur in der letzten Würm-Eiszeit ausstarb. Der Steinheimer überbringt Europa die Botschaft, daß die artgeschichtliche Entwicklung zu jener Zeit in der asiatischen Heimat mindestens den von ihm dargestellten Grad erreicht hat, der sich der Sapiens-Stufe nähert. Und noch während der letzten Eiszeit kommen die ersten Alt-Sapiens-Rassen mit neuen, jungpaläolithischen Kulturen und lösen unvermittelt das Zeitalter der Neandertaler in Europa ab.

Gänzlich verfehlt ist die überholte, hin und wieder noch spukende Hypothese, die eine Neandertaler-Stufe aus unserem Werdegang ausschließen möchte. Wer die Anthropus-Stufe als Frühmenschen-Stufe anerkennt – und daran ist doch nicht mehr zu zweifeln – und zeichnerisch oder plastisch Formen von dieser zur Sapiens-Stufe konstruiert, erhält zwangsläufig ne-

Zu den Zeichnungen (von oben nach unten):
Nach-Neandertaler-Stufe: Mod. Nordchinese nach Weidenreich
Neandertaler-Stufe: La Chapelle aux Saints nach M. Boule
Vor-Neandertaler-Stufe: Sinanthropus pekinensis nach Weidenreich
Vor-Menschliche Stufe: Paranthropus robustus nach R. Broom[15]

[15] Paranthropus, ein diluvialer Anthropoide Südafrikas, ist die menschenähnlichste bis heute bekannte Form. Zeichnung aus F. Rüschkamp, Zum Wandel und Werden der Menschengestalt, in: Die Rundschau 18 (1939), Heft 18.

andertalerartige Übergangsformen. Und die hat es gegeben. Die neuen englisch-amerikanischen Ausgrabungen in Palästina (ab 1931) haben sie in größerer Zahl gefunden. Die zwölf bisher beschriebenen und veröffentlichten Neandertaler werden als Übergangsformen anerkannt. Wären ihre Skelette ohne die Köpfe gefunden worden, dann wären sie irrig unter die Funde der Sapiens-Stufe eingereiht worden, auf der sie bereits „mit beiden Beinen" stehen, aber die Schädel sind Neandertaler-Schädel mit beigemischten Sapiens-Zügen, die vom Berge Karmel mit negroiden Zügen. Sehr viel weiter als diese neue Variatio paelaestinensis des Neandertalers war auch die alte, längst bekannte Aurignac-Rasse nicht, die zu den Alt-Sapiens-Rassen zählt. Ihr massiver Schädel mit flachem Dach, niedriger Stirn, Überaugenbögen, Prognathie und fliehendem Kinn bei sonstiger Sapiens-Prägung sind unverkennbare Hinweise auf ein überwundenes Neandertaler-Stadium, und der zum Verwechseln ähnliche Schädel der Uraustralier hat dieselben Merkmale bis heute ziemlich getreu bewahrt. Aurignac und Australier müssen Brüder gleicher asiatischer Herkunft sein, deren Wanderwege sich trennten, deren Schicksal sich ungleich gestaltete. So ist der Uraustralier ein überlebender Zeuge für den artgeschichtlichen Aufstieg von der Neandertaler zur Sapiens-Stufe. Wie durch Abschwächung der Anthropus-Merkmale die Neandertaler-Merkmale wurden, so durch weitere Abschwächung und eine zugleich steigende Vergrößerung des Gehirns und Einrollung des Schädels die kleingesichtigen-großhirnigen Sapiens-Typen. Ich habe mich gefreut, bei v. Eickstedt Sätze zu finden wie diese: „Die Vorfahren ... der heutigen Europiden ...können nur von Formen ausgegangen sein, die dem Neandertaler sehr ähnlich waren" (1934, 415), und: „Wir müssen daher neandertaler-ähnliche Vorfahren auch für die Negriden annehmen" (1934, 563). Für die Mongoliden gilt das gleiche.

Die Sapiens-Stufe. Wir unterscheiden in der Systematik der heutigen Sapiens-Menschheit den leukodermen-europiden, den xanthodermen-mongoliden und den melanodermen-negriden Rassenkreis und in der Anthropo-Geographie die europide Nord-, die mongolide Ost-, die negride Südmenschheit. Es ist eine der glänzendsten Konzeptionen Eickstedts und zugleich eine der grundlegenden Tatsachen der Rassengeschichte, daß Asien durch den irano-himalayischen und den tienno-altaischen Gebirgsriegel in einen Nord-, Ost- und Südraum zerlegt ist und daß diesem Dreizerfall des Raumes der Dreizerfall der Rassenkreise entspricht, deren asiatische Differenzierungsräume damit klargelegt sind. Diese drei Räume Asiens waren während der Eiszeiten durch die gletscherstarrenden Gebirge und Pässe jeweils für Jahrtausende Isolationsgebiete. In ihnen entstanden die Urtypen der europiden Nord-, der mongoliden Ost- und der negriden Südmenschheit, zunächst notwendig mit noch anhaftenden Neandertaler Merkmalen (vgl. Aurignac-Australier), während ihre Vorfahren-Schichten ebenso notwendig aus Neandertalern mit angebahnten europiden, mongoliden und negriden Zügen bestanden. Unter den neuen Neandertalern

aus Palästina sind mongolide Züge nicht vorhanden, wohl aber Neandertaler mit negriden Zügen; dürfen wir die übrigen kühn als Neandertaler mit europiden Zügen ansprechen? Es wäre gar nicht zu verwundern, wenn werdende Europide werdende Negride in Südasien aufgescheucht und westwärts mit sich fortgerissen und so den Auftakt zu vielen nachfolgenden Einbrüchen europider Nordmenschen in den Differenzierungsraum der Negriden südlich des Himalaya gegeben hätten, die schließlich die negride südasiatische Menschheit völlig zersprengten und sie zum Teil ostwärts weiter und weiter bis nach Polynesien, zum größeren Teil westwärts Richtung Afrika vorschoben, so daß hier nur Relikte von Negriden in Südasien zurückgeblieben sind.

Im klimatisch begünstigten Raum südlich des Himalaya hatte die Herausbildung der negriden Menschheit vom Wechsel der Eis- und Zwischeneiszeiten sicher am wenigsten zu leiden gehabt, um so mehr von Einbrüchen europider Nordmenschen, deren Werdegang sich im Nordraum Asiens am härtesten, härter als der der Mongoliden im Osten, gestaltet haben muß. Der Nordraum wurde vom ökologischen Druck und Sog der Eis- und Zwischeneiszeiten auf Pflanzen, Tiere und Menschen am stärksten betroffen und stellte auch in den Zwischeneiszeiten durch den Wechsel heißer Sommer und sibirischer Winter hohe physiologische Anforderungen. Wir kennen Anthropus- und Neandertaler-Funde nur vergesellschaftet mit wärmeliebenden Tierwelten. Hat der Nordraum Asiens, der in Glazialzeiten vom irano-himalayischen und tienno-altaischen Eiswall und vom nordischen Inlandeis umschlossen wurde, genügend Wärmeinseln bewahrt, um Wärmeformen in jahrtausendelanger Isolation ein Überleben zu ermöglichen? Es bedurfte jedenfalls härtester Auslese, bis die Nordasien angepaßten Menschenformen entstanden, denen das Klima des Nordraumes Lebensoptimum bedeutet. Ob das schon auf der Anthropus- oder auf der Neandertaler- oder erst auf der Sapiens-Stufe gelang, können nur fossile Funde entscheiden. Bis dahin bleibt auch die Frage offen, auf welcher artgeschichtlichen Entwicklungsstufe die Verzweigung des menschlichen Stammbaumes in seine drei Hauptäste erfolgte. Die geo-morphologische Dreiteilung des asiatischen Großraumes war schon gegeben, als die Frühmenschheit erschien; sie hat sich zweifellos zuerst über Asien, erst dann über die weitere alte Welt ausgebreitet. Die junge, über Asien zerstreute Menschheit unterlag von Anfang an den Einwirkungen und Anforderungen der drei unterschiedlichen Lebensräume. Es ist an sich möglich, daß die Reaktion auf die Auslesebedingungen der drei asiatischen Großräume schon auf der Kindheitsstufe unserer Art mit ihrer noch ungeschwächten Entwicklungskapazität die heutige Dreiteilung der Rassenkreise anbahnte. Dafür spricht, daß Weidenreich, der Leiter der Ausgrabungen von Peking 1936, auf Grund gewisser Anomalien der Zahn- und Kieferbildung eine direkte Blutsverwandtschaft zwischen dem Frühmenschen von Peking und heutigen Siniden und Eskimiden annahm. Man hat ihm widersprochen; ob mit Recht? (Vgl. diese Zeitschrift Bd. 132 [1937] 53.) Auch die Ergeb-

nisse der Vorgeschichtsforschung sprechen für unsere Vermutung. Denn auch sie kennt einen Dreizerfall der ältesten frühsteinzeitlichen (protolithischen) Kulturen in eine Knochen-, Klingen- und Faustkeilkultur, die sich über Asien, Europa und bis nach Südafrika nachweisen lassen, deren Ausbreitungswellen von den drei asiatischen Großräumen ausgingen: die der Knochenkultur vom Nord-, die der Klingenkultur vom Ost-, die der Faustkeilkultur vom Südraum[16]. Daß zwei getrennte Wissenschaften, die Rassen- und die Kulturgeschichte, unabhängig voneinander die gleichen Großräume Asiens als Quellgebiete ansprechen, kann kein Zufall sein, sondern muß als hoffnungsvolles Anzeichen dafür gedeutet werden, daß Fragen von großer Bedeutung ihre endgültige Antwort finden werden. Hier drängt sich förmlich die Vorstellung auf: Der biomorphologische und der kulturmorphologische Doppelprozeß einer progressiven Wandlung der Erscheinungsform von Stufe zu Stufe und der Prozeß divergenter Spezialisierung der Rassen und der Kulturen hat sich zur gleichen Zeit (synchron) in den gleichen Räumen (syntop) vollzogen. Den chronologischen Ablauf können wir wenigstens für die jüngeren Zeiten einigermaßen an den von Asien ausgehenden Sapiens-Wellen ablesen, die zur Besiedlung Europas führten.

Die Besiedlung Europas. Die ältesten Wellen der Anthropus-Menschheit sind spurlos verebbt. Die folgenden Wellen der Neandertaler-Stufe haben nur für eine nach oben scharf begrenzte Zeit Erfolg gehabt, denn die Neandertaler-Bevölkerung Europas ging in der Würm-Eiszeit zugrunde. Mit ihr schließt das europäische Alt-Paläolithikum, über das die asiatische Menschheit mit ihren jüngeren Rassen kulturell längst hinaus war. Noch während der Würm-Eiszeit übernahm die Aurignac-Rasse als Trägerin der gleichnamigen jungpaläothischen Kulturstufe die von Neandertalern entblößten Jagdgründe Europas. Ihr folgte auf dem Fuße die negroide-Grimaldi-Rasse, etwas später kamen die Chancelade-Leute und die Cromagnon-Leute. Die Negriden aus dem untersten Aurignacien der Kindergrotte von Mentone erscheinen uns heute als Fremdlinge der Südmenschheit, die anscheinend in Nordafrika ausgebreitet und von dort nordwärts vorgedrungen waren; sie blieben ohne nachhaltige Wirkung für die Bevölkerung Europas. Das gleiche gilt von den eskimoiden Chancelade-Leuten, die sich wohl über die sibirisch-europäischen Tundren der Endeiszeit nach Westen „verirrten". Wann „die herrliche Rasse der hochwüchsigen Jäger und unvergleichlichen Künstler, die Cromagnon-Leute" (P. de Saint-Seine 1944) nach Europa kam, steht nicht fest. Es mag um 13000 v. Chr. gewesen sein, als sich die jüngsten aus den Grund- und Endmoränen ausgeblasenen Staubwolken als fruchtbare Lößdecken ausbreiteten, die Lagerstätten der „Lößjäger" zudeckten und diese in die Flucht trieben. Aus Aurignac und Cromagnon ging eine neue europäische Urbevölkerung hervor. Ihre Blütezeit lag um 10000 in

[16] O. Menghin, Weltgeschichte der Steinzeit (Wien 1931).

der Magdalénienkultur, die Waffen und Werkzeuge künstlerisch gestaltete und in naturwahren, dem Jagd- und Fruchtbarkeitszauber dienenden Skulpturen und Wandmalereien beste Kunsterzeugnisse schuf. In der dalisch-fälischen Nebenrasse, in Riffkabylen und Guanchen (kanarische Inseln) und in weitverbreiteten Einzelerscheinungen ist Cromagnonblut unverkennbar erhalten geblieben. Diesen alteuropiden Rassen der Jäger- und Sammlerstufe folgten ab 8000 v. Chr. Welle auf Welle als Hirten und Bauern jungeuropide Rassen und besetzten der Reihe nach die Süd-, Zentral- und Nordzone Europas, sowie und soweit das Abschmelzen der Eisdecke und die Rückkehr der Floren und Faunen es gestattete. Zeigte Aurignac noch die Schlacken der Neandertaler-Stufe, so waren diese bei den nachdrängenden Wellen völlig geschwunden. Cromagnon ist alteuropide, Grimaldi altnegride Sapiens-Form. Wir gehen wohl kaum fehl in der Annahme, daß in Asien spätestens um 20000 v. Chr. der Aufstieg von der Neandertaler- zur Sapiens-Stufe und die Differenzierung in alt-europide, alt-mongolide und alt-negride Rassenkreise im ganzen abgeschlossen war.

Analog der depigmentierten arktischen Tierwelt ist auch die Nordmenschheit am stärksten depigmentiert. Entgegen der erwähnten Ansicht von O. Abel, die unterschiedliche Hautfarbe der drei Rassenkreise sei ein uraltes stammesgeschichtliches Erbstück, kam die Depigmentierung der Europiden erst im rassengeschichtlichen Verlauf ihrer Entstehung zustande und erreichte den höchsten Grad bei jenen Rassen, die am längsten im Nordraum verharrten; das sind die nach dem fernsten Osten Asiens vorgeschobenen Ainu und die im jüngsten Rassengürtel Europas sitzenden Nord- und Osteuropiden. Hingegen sind die Alpinen des zentralen Gürtels reicher, die Mediterranen des Südgürtels als erste nacheiszeitliche Einwanderer noch reicher an Pigment, und die Weddiden und Australiden (fälschlich Australneger) die ältesten und dunkelsten Europiden. Selbst wenn man bei letzteren mit einer sekundären im Südraum erworbenen Anreicherung des Hautfarbstoffes rechnen wollte, bleibt die abgestufte Hellhäutigkeit der Mediterranen, Alpinen und Nordiden eine vollgültige Widerlegung Abels.

Die Kontinuität der Art- und Rassengeschichte. Weinert hat einmal gesagt, es habe keinen Sinn, die Differenzierung der Sapiens-Rassen über die Entstehung eines Sapiens-Typus hinaus rückwärts zu verfolgen; über die Entstehung dieses Typs herrsche aber noch undurchdringliches Dunkel. Einiges Licht dürften unsere Darlegungen gebracht haben, die in vielen Stücken nur den Wert einer Arbeitshypothese beanspruchen, weitgehend mit v. Eickstedts Ansichten übereinstimmen, sich weithin auf ihn stützen, aber zum Teil über ihn hinausgehen. Wenn man sich die Entstehung des Sapiens-Typs so vorstellte, daß er zu irgendeiner Zeit an irgendeinem Ort mit einem noch einheitlichen Gepräge erstmals aufgetreten sei, widerstreitet eine solche Vorstellung der Kontinuität der Rassen- und Kulturgeschichte. Nur vom engen europäischen Horizont aus konnte eine scheinbare Lücke entdeckt werden, als die urige Neandertaler-Bevölkerung

durch Sapiens-Formen abgelöst wurde. „Kein sicherer Übergang war bekannt, und die Gelehrten standen verwirrt vor diesen zwei Menschheitsstufen, die anscheinend ohne jedes genetische Band aufeinander folgten" (De Saint-Seine, 1944). Das gilt nur für jene, die die Aurignac-Rasse als Bindeglied zwischen der Neandertaler- und Sapiens-Stufe verkannten und erst durch die neuen Palästinafunde Übergangsformen kennen lernten. Eine raum-zeitliche Lücke zwischen einer (präadamitischen) Anthropus- und Neandertaler-Stufe und einer (adamitischen) Menschheit der Sapiens-Stufe ist nicht zu sehen, so eifrig und neugierig man auch nach Beweisen dafür sucht. Erst recht kann Noe nicht der Stammvater aller Alt- und Jungrassen der lebenden Menschheit sein. Die Kontinuität der Landtierfaunen, der Rassen- und Kulturgeschichte, geomorphologische und physikalische Gründe sind unvereinbar mit dem Gedanken an eine die ganze bewohnte Erde umspannende Universalität der Sintflut.

Anders denkt der Dudenweiler Pfarrer A. St. Wagner[17]. Für ihn ist Noe der überlebende Typus der gesamten Sapiens-Menschheit, dessen Söhne Sem, Cham und Japhet, dank ihrer „individuellen, durch Erbänderung (Mutation) bewirkten Merkmale", zu Stammvätern der europiden, mongoliden und negriden Menschheit wurden. Hat je ein Vater so ungleiche Söhne gesehen? Bekanntlich gehören die Semiten, Hamiten und Japhetiten zum europiden Rassenkreis, soweit sie nicht in die europid-negride Kontaktform der Äthiopiden eingingen. Demnach war Noe ein Europide und seine Söhne nicht minder. Im Hinblick auf das vorausgesetzte Tempo der Rassendifferenzierung stellt der Referent P. A. Bea S. J. (in Biblica, Rom, XVII [1935], 471) die für Wagners Ansicht vernichtende Frage: „Kann aber die die ganze Menschheit umfassende Völkerteilung so jung sein, daß sie (wie doch Gen. 11 deutlich voraussetzt) in die Zeit der Babylonischen (sumerischen) Kultur fällt? Waren damals die Rassen nicht schon weit über die ganze Erde zerstreut?" Daran ist gar nicht zu zweifeln. Und wie wenig drei bis vier Jahrtausende mit ihren 90 bis 120 Generationen im Werdegang menschlicher Rassen bedeuten, zeigen die rassenkundlich vorzüglichen Darstellungen in altägyptischen Königsgräbern, die noch heute zur Kennzeichnung der wenigen damals bekannten Rassen dienen können. In der biblischen Urgeschichte (Gen. 1—11) spiegelt sich das profane Wissen des inspirierten Schriftstellers und seiner Zeitgenossen, das mit unserem Wissen verglichen notwendig arm und dürftig ist, aber völlig ausreicht, die heilsgeschichtliche Tätigkeit Gottes zu offenbaren; er, der eine wahre Gott, hat Himmel und Erde und den Menschen erschaffen; er hat Noe, den Gerechten, zum Hüter des Monotheismus ausersehen und bei der Sintflut errettet; er hat nach einem Strafgericht wegen des gottwidrigen Turmbaues zu Babel Abraham zum Stammvater des Volkes Israel ausgewählt, das wiederum den Gottesglauben erhalten und der Welt

[17] Aug. Steph. Wagner, Die Stammtafeln des Menschengeschlechtes (Saarbrücken 1935), 16 S.

den Messias schenken sollte und geschenkt hat. Das und anderes sind heilsgeschichtliche geoffenbarte Wahrheiten [18]. Auch das profangeschichtliche Wissen des inspirierten Schriftstellers verdient volle Beachtung und kann der Profanwissenschaft große Dienste leisten. Ausgrabungen ergaben für das Gebiet von Ur in Chaldäa und tigrisaufwärts bis nach Kisch Beweise einer verheerenden, weitreichenden Flutkatastrophe aus der Zeit um 3600 v. Chr., in der manche Orientalisten die biblische Sintflut sehen. Andere denken an katastrophale Ausbrüche riesiger Schmelzwasserseen des Postglazials in den armenischen Bergen, von denen letzte Reste im Wan- und Urmia-See erhalten sind (Eickstedt 1934, 305). Abraham war ein Zeitgenosse des altbabylonischen Königs Hammurabi (1955—1912 v. Chr.).

Die „forma typica". Mit unserem Wissen um den artgeschichtlichen Wandel der menschlichen Erscheinungsform ist die Dekadenztheorie abgetan, nach der es sich bei den Neandertalartigen, erst recht bei den Frühmenschen der Anthropus-Gruppe um dekadente, ins „Tierische" abgesunkene, abwegige, aus unserem Werdegang ausgeschaltete Formen gehandelt habe. Man mußte sich schon immer über die angeblich vom Menschlichen ins „Tierische", statt vom „Tierischen" ins Menschliche gehende Entwicklungsrichtung verwundern und fragte vergeblich nach Funden und Beweisen für eine angeblich andersgeartete Ausgangsform, der einerseits die Neandertalartigen, anderseits die Menschen von heute ihr Dasein verdanken sollten. Der jüngst verstorbene Wiener Anthropologe Viktor Lebzelter hat bis ins letzte Jahrzehnt seines Lebens die Ansicht vertreten: durch Abstrich aller einseitigen Spezialisierungen könne man die „forma typica", die Urform des Menschen, finden. In dem von ihm stammenden Beitrag zu einem Buche, das 1936 in 8. Auflage erschien [19], ist im Text der aus früheren Auflagen unverändert stehen gebliebene Satz zu lesen: „Alle die Rassen, die um den Stillen Ozean wohnen und gelber Hautfarbe sind, geben mehr oder weniger ein Bild von der Ausgangsform der Menschheit." — Jeder empirisch geschulte Biologe muß ein solches Verfahren für verfehlt und aussichtslos ansehen. Wer von lebenden primitiven Sapiens-Rassen ausgeht, kann im günstigsten Fall — den ich nicht für gegeben halte — die Urform der Sapiens-Menschheit ermitteln, und wer nur von alt-mongoliden Rassen an den Küsten des Stillen Ozeans ausgeht, kann nur den Alt-Typ der jung-mongoliden Sapiens-Rassen erfassen. — Ein paar Seiten weiter (S. 284) überrascht uns Lebzelter mit einer 1936 beigefügten Fußnote: „Für die Menschheitsgeschichte haben die größte Bedeutung die der Sinanthropus-Gruppe angehörigen Funde. Keine andere Menschenform weist so viele theromorphe, genauer schimpansoide Züge auf wie diese." Und da es sich bei diesen Funden um eine bereits differenzierte Gruppe aus dem Anfang des Diluvium handle, müsse die „forma typica", die Urform der Menschheit, noch dem Tertiär angehört haben (das etwa vor 800 000 Jahren endete). Das ist logisch, wenn das hohe Alter der Sinanthro-

[18] Vgl. H. Junker, Die Biblische Urgeschichte (Bonn 1932).
[19] Hasert-Katann, Das Wunder der Weltordnung (Graz 1936) 279.

pus-Fundschichten stimmt, das Lebzelter zu hoch anschlägt. Das Handbuch der Erbbiologie des Menschen (Berlin, Bd. I [1940] 609) hat zu diesem Fragenkomplex nur den einen Satz: „Aus dem Tertiär kennen wir keine Hominiden", und — fügen wir bei — erwarten sie auch nicht mehr. Aber das ist hier Nebensache. Entscheidend ist die Frage: Hat Lebzelter seine alte Ansicht beibehalten? Soll bereits, nach ihm sogar im Tertiär, die Urform des Menschen das mehr oder weniger unveränderte Gepräge altmongolider Sapiens-Rassen von heute gehabt haben? Auch Lebzelter muß erkannt haben, daß eine solche Vorstellung aller Erwartung und allen in den letzten Jahrzehnten gehäuften Frühmenschenfunden widerspricht. Also hat er in der Fußnote der Wahrheit die Ehre gegeben, den in früheren Auflagen im Namen der Wissenschaft ins Volk getragenen Irrtum zurückgenommen und eine der „schimpansoiden" Sinanthropus-Gruppe mehr oder weniger entsprechende „forma typica" anerkannt. Einer solchen kommt allerdings für die Frage nach der leiblichen Herkunft des Menschen „die größte Bedeutung" zu, während sie im Sinn seiner alten Ansicht als abwegige Form für unseren Werdegang gar keine Bedeutung hätte.

Seit 1939 war Deutschland von der übrigen Welt abgeschnitten. Während der Reinschrift dieses Aufsatzes kam als erste heißerwünschte Botschaft von außen aus dem Verlag von Dumoulin (Paris) mit Druckerlaubnis aus dem Jahre 1944 das Heft „Construire. Études et Chroniques", worin P. de Saint-Seine über drei Pariser Neuerscheinungen des Jahres 1943 berichtet: G. Montandon, Les Hommes préhistoriques et les Préhumains (Payot, 1943, 355 S.); C. Arambourg, La Genèse de l'Humanité (Presse Universitaire de France, 1943, 134 S.); F. M. Bergougnioux et A. Glory, Les Premiers Hommes (Didier, Toulouse-Paris 1943, 461 S.). Ich war gespannt, ob die vier Autoren, ein Ethnologe, ein Paläontologe, ein Geologe und ein Vorgeschichtler, neue Tatsachen brächten, fand aber den Stand der Forschung von 1939, weil — wie Referent einleitend sagt — mit dem Ausbruch des zweiten Weltkrieges auch für die Paläoanthropologie ein Stillstand der Forschung eintrat. Abschließend bemerkt P. de Saint-Seine: In der Beurteilung der bisher bekannten Tatsachen stimmen die Autoren untereinander (und auch mit den hier gebotenen Darlegungen) im wesentlichen überein, abgesehen von den immer noch umstrittenen Funden von Piltdown (1912) und Swanscombe (1935). Die Methoden der noch jungen Paläoanthropologie verfeinern sich. Kühne und phantastische Hypothesen weichen der Häufung von Tatsachen, die wissenschaftlich bearbeitet werden.

Umschau

ENTMASSUNG DES GEISTES

Die Mehrzahl der Leser, die das kleine Kapitel über „Kontemplation" im ersten Heft dieses Jahrgangs unserer Zeitschrift auf sich wirken ließen, mögen wohl im stillen gedacht haben: „Glücklich der Mensch, der aus der weltabgeschiedenen Ruhe einer Klosterzelle heraus seine Mitmenschen zu beschaulichem Leben auffordern kann, der, fern von der Hast und Unrast des Alltags, seine Stunden in goldener Freiheit zwischen Studium, Lesung, Betrachtung und Gebet einzuteilen vermag!" Sie werden nicht wenig überrascht sein, wenn sie erfahren, aus welcher Lage heraus dieser Beitrag in Wirklichkeit entstanden ist: Wenige Wochen vor der Niederschrift war der Verfasser — kurz vor dem Einmarsch der amerikanischen Truppen — aus dem Konzentrationslager Dachau entlassen worden, wo er, zeitweise mit 2500 Priestern und 30 000 anderen Häftlingen zusammen, vier Jahre hindurch all den bitteren Erfahrungen des KZ.-Lebens preisgegeben war.

Und dennoch — „Kontemplation"!

Wir wären nicht auf diese Einzelheiten zurückgekommen, hätte sich nicht mittlerweile ein zweiter Insasse des gleichen KZ.-Lagers Dachau in der gleichen Sache und im gleichen Sinne zu Wort gemeldet: P. de Coninck, ein Ordensgenosse des Verfassers und sein Leidensgefährte während dreier schwerer Jahre der Haft.

Seit Juni letzten Jahres erscheint, herausgegeben vom Borromäusverein in Bonn, die Zeitschrift „Stimmen der katholischen Welt", die sich die begrüßenswerte Aufgabe stellt, ihren Lesern wichtige Aufsätze aus führenden Zeitschriften der ganzen katholischen Welt in deutscher Übersetzung zugänglich zu machen [1]. In ihrem zweiten Heft brachte sie unter dem Titel „Priestergespräche in Dachau" den Erlebnisbericht, den der belgische Jesuit in der „Nouvelle Revue Théologique" (Brüssel, November-Dezember 1945) veröffentlicht hat. Der Bericht gibt — nach einem stellenweise ergreifenden Überblick über die äußeren Schicksale der priesterlichen KZ.-Häftlinge — die Hauptpunkte wieder, um die die Beobachtungen und Gespräche dieser zu Arbeitssklaven degradierten Priester aus allen Herren Länder kreisten. Und eigenartig: gleich das erste Thema dieser Entdeckungsfahrten in das Geistesleben jener wahren „Notgemeinschaft" ist auch hier das Kapitel „kontemplatives Leben" — als Forderung der Zeit!

Zur Begründung weist de Coninck auf drei Tatsachen hin, die von diesem so zahlreichen Klerus aus fast ganz Europa (vertreten waren 138 Diözesen und an die 25 verschiedene Orden und Kongregationen) einhellig festgestellt wurden.

Er nennt zu allererst „eine gewisse allgemeine geistige Trägheit", die an die Stelle persönlichen Denkens eine Art geistigen Dämmerzustand treten läßt, einen geistigen Minimalismus, der sich speist aus Sensation, Schlagwort und Gemeinplatz. Vor allem ist es die Übermacht der Presse, genauer: der Zeitung, die zu dieser Ohnmacht des Lesers, auch des gebildeten, so unheilvoll beiträgt. „Eine Unterhaltung über eine politische Tagesfrage z. B. offenbart sofort, nicht etwa die Denkrichtung des Sprechers, sondern der Zeitung, die er liest."

In den leeren Raum, den die Trägheit so großer Massen im Denken entstehen ließ, strömen sodann hemmungslos die mit allen Mitteln der Propaganda vorgetragenen Ideologien unserer Zeit ein, die fast alle dem Christentum feindlich gegenüberstehen. „Es treten ungeheuerliche Anschauungen über das Leben und die Politik auf, es werden dementsprechende Grundsätze ausgesprochen und in die Tat umgesetzt selbst von solchen, die sie in der Theorie ablehnen." Daß diese ideologischen Springfluten weithin so verheerend einbrechen konnten, verdanken sie in der Hauptsache eben dieser geistigen Müdigkeit der Zeit.

Dazu kommt endlich noch die Kluft, die sich zwischen der „reinen" Wissenschaft und

[1] Eine Bemerkung am Rande: Der Zweck des Unternehmens wird naturgemäß um so besser erreicht, je vollkommener sich die Übersetzung in Ausdruck und Stil dem deutschen Sprachgeist angleicht. Hier bleiben bei mehr als einem Artikel noch manche Wünsche offen, und der deutsche Leser muß sich häufig fragen, was wohl an dieser oder jener Stelle im Urtext stehen mag, um auf den genauen Sinn der Aussage zu kommen. Insbesondere wäre bei theologischen Artikeln die Überprüfung durch einen Fachtheologen angebracht.

dem Antiintellektualismus der Massen aufgetan hat und die sich zusehends noch immer verbreitert. „Weder die Philosophie an sich, noch die Theologie, noch überhaupt die rein geistige Arbeit stehen hoch im Kurs." Diese Haltung geht wiederum weit hinein bis in die Reihen der Gebildeten, einschließlich des Klerus (für den der Verfasser zunächst seine Gedanken niedergeschrieben hat). Man meidet die eigene geistige Anstrengung, „man zieht die fertigen Lösungen vor; der Buchstabe hat den Geist, wenn nicht getötet, so doch zum mindesten betäubt".

Die Folgerung? „So scheint sich eines als notwendig zu erweisen: weniger Betriebsamkeit, weniger Versammlungen, weniger Organisationen, dafür viel mehr gesammelte Stille, viel mehr mit Denken ausgefüllte Einsamkeit. Die Welt wird nur durch den Geist gerettet — wie sie nur dadurch zugrunde geht, daß der Geist sich schlecht oder zu wenig auswirkt."

Was bisher für den natürlichen Bereich ausgesagt wurde — das Fehlen eines gesunden Innenlebens, die Lähmung des Willens zu eigenem stillem Nachdenken — das zeigt sich ganz ähnlich auch auf der Ebene des übernatürlichen Lebens und Wirkens: das Fehlen eines wahren religiösen Innenlebens, gerade auch im Wirken am Nebenmenschen, im Apostolat. „Was man feststellt, ist eine gewisse Überbewertung der menschlichen Bemühungen, eine Art apostolischen Naturalismus. Aber das ist für die geistige Wiedereroberung der Welt eine wahre Katastrophe." Und dann bringt der ehemalige KZ.-Häftling die schönen, aus seinen Lagererfahrungen gespeisten Sätze: „Was die gottferne Welt nötig hat, sind Menschen, die ganz in diese Welt eintauchen, ganz in sie eindringen und sich innig mit ihr vereinigen, und die dabei doch allzeit von Gott erfüllt sind. Ich möchte sagen, man muß dieser kranken Welt ein geistiges Serum einspritzen, das sich zusammensetzt aus apostolischen Seelen, die entschlossen sind, mit Liebe auf ihr und in ihr, aber dabei immer von Gott erfüllt zu wirken. Es ist unerläßlich, daß jene, die sich im aktiven Leben betätigen, besinnliche Menschen und echt beschaulich sind."

Echt beschaulich: damit stehen wir wiederum vor dem Stichwort, von dem wir ausgegangen sind. Denn Kontemplation heißt nichts anderes als Beschauung, Beschaulichkeit, und kontemplativ nichts anderes als beschaulich. Aber sind wir damit auch schon den leisen Schauder, sind wir jenes Gefühl der Fremdheit losgeworden, das den Menschen von heute nun einmal überfällt, wenn er das Wort Beschauung, Beschaulichkeit hört? Die Wahrscheinlichkeit dafür ist gering. Und verlangen die zuletzt wiedergegebenen Sätze nicht eigentlich vom Durchschnittsmenschen, vom Christen ein geistiges Format, das sich die wenigsten zutrauen werden? Und selbst wenn jemand, aus der Ahnung heraus, daß es sich hier tatsächlich um etwas Wesentliches handelt, nun im Ernst diesem Ideal der Beschaulichkeit sich zuwenden wollte, wie soll er es machen, was müßte er tun?

Vielleicht finden wir die Antwort auf all diese Fragen leichter, wenn wir den Einstieg zur Lösung von einer anderen Seite her versuchen.

„Entmassung" des Geistes: das Wort ist nicht schön, aber die Sache, um die es dabei geht, ist nicht weniger erfreulich. Wer die oben kurz umrissenen Tatbestände der geistigen Lage — eine Auswirkung des Zeitalters der Maschine: der Rotationspresse, des Rundfunks, des Klischees usw. — aufmerksam betrachtet, sieht ohne weiteres den gemeinsamen Nenner, auf den sich all diese Einzelerscheinungen bringen lassen. Es ist die Vermassung des Denkens, es ist jenes genormte, „gleichgeschaltete", anonyme Kollektivdenken, das seinen eigenen dumpfen Bereich zwischen Menschheit und Tierheit hat. Vom Menschlichen her liegt noch ein letzter Dämmerschein des Geistigen darüber gebreitet, vom Tierischen stammt das triebhaft Dunkle, das ihm eignet und das sich — wir haben es mit Schaudern erlebt — bald beim einzelnen, bald hordenmäßig in Ausbrüchen von beschämender Brutalität entladen kann (brutum ist das lateinische Wort für das vernunftlose, dem dumpfen Trieb allein hörige Tier). Von hier aus zeigt sich als erste wichtige Aufgabe der Zeit die Notwendigkeit, den Menschen aus seiner Verflechtung in dieses dumpfe Massendenken herauszulösen und gleichsam wieder auf die eigenen Füße zu stellen. Dazu gibt es gar kein anderes Mittel als — eben das eigene Denken. Solange der Mensch nicht wieder Lust und Freude am eigenständigen, unschablonierten Denken bekommt, werden alle Anstrengungen, den unheimlichen Bann des Massendenkens zu durchbrechen, erfolglos bleiben. Das Kollektiv legt seine in Millionenauflage geprägten Schablonen, Stempel, Matrizen wie eine immer dichter werdende Kruste um das persönliche Denkvermögen und erstickt so eine Ursprünglichkeit,

die dem Menschen an sich mitgegeben ist und die sich z. B. im unverbildeten Kinde oft noch so erquickend offenbart. Man muß zunächst einmal diese Kruste bei sich selbst zerschlagen, die durch Presse, Rundfunk, Schlagwort, Massenparole hervorgerufene Betäubung durchstoßen und man wird zu seinem Erstaunen erleben, wie — schal und hohl das eigene Innere vielleicht schon geworden ist.

Das war ja in der Tat die überraschende Beobachtung vieler bei sich und anderen, sei es draußen an der Front oder in der Heimat hinter Kerkertüren und Stacheldraht: wie wenige Menschen es gibt, die sich in Stunden auswegloser Einsamkeit aushalten können, die sich in solcher Lage selbst etwas zu bieten haben. Im gleichen Augenblick, wo die Zeitung, der Lautsprecher, kurz der ganze lärmende Apparat des kollektiven Denkens schwieg, enthüllte sich — selbst da, wo man es vielleicht nicht vermutet hätte — die innere Leerheit, das Kümmerliche des eigenen Seelenhaushalts, die Öde des Herzens. Die Seele zeigte auf einmal, was sie war: ein Quell, der unter dem Flugsand all des Fremden verschüttet lag.

Und doch i s t sie eine Quelle, die lebendig aufsprudeln k a n n, wenn nur der Mensch ihr die Bedingungen dazu nicht unterbindet. Auch das haben viele beglückt wie ein heimliches Wunder erfahren, wenn schon nicht im Augenblick des Sturzes in die Einsamkeit, so doch im Laufe von Tagen oder Wochen oder Monaten, wenn der heilsame Zwang anhielt, mit der Seele — und dem Herrgott — allein zu sein. Da können Schichten aufbrechen, von denen der Mensch vielleicht bisher keine Ahnung hatte, es können Erkenntnisse dämmern, Gedanken aufspringen, die verspüren lassen, daß sie nicht den Untiefen der Zeit, sondern den Tiefen der Ewigkeit entstammen. Erst spärlich sickernd, dann immer reicher quellend zeigt die Seele, daß sie mehr ist als ein Sammelbecken fremder Ideen, mehr als ein Kanal von außen übernommener Geistesströmungen: in der Berührung mit den letzten, großen, tragenden Wahrheiten wird sie still und fruchtbar zugleich, still ob des Wunders, das in ihr entspringt, und fruchtbar, weil ihr ganzes Sein mit neuen Kräften zum Wirken und Tragen gesegnet wird.

Wir kommen hier an das Geheimnis der „Wüste", wie es ein Dritter im Kreise dieser Hinausgestoßenen, Alfred Delp, in einer Epiphaniebetrachtung vom Jahre 1945, wenige Tage vor seiner Verurteilung, mit Fesseln an den Händen, in der Zelle des Berliner Gefängnisses niedergeschrieben hat[2]: „Alle die wirklich Großen haben die Einsamkeit und die Einöde bestanden, und die großen Urfragen, die sich dort den ausgesetzten Menschen stellen... Es steht schlimm um ein Leben, wenn es die Wüste nicht besteht oder sie meidet. Das ist eine der bewußten Befreiungstaten, die der Mensch an sich tun muß, daß er sich immer wieder in der Einsamkeit dem großen Frager und dem echten Anblick der Dinge stellt... Es steht schlimm um eine Welt, wenn in ihr kein Platz mehr ist für die Wüste. Wenn aller Raum erfüllt ist mit Lärm und Verbindungen und Kanälen und Verkehrsadern usw. Bestimmte Bezirke der Welt sollte der Mensch dem einsamen Menschen überlassen. Damit jedem immer die Möglichkeit erhalten bleibe, es mit der Abgeschiedenheit wenigstens zu versuchen. Das Gesetz des totalen Nutzens und der totalen Zweckmäßigkeit ist kein Gesetz des Lebens. Wüste und gelungenes, gesegnetes Leben stehen in einem bestimmten Verhältnis zueinander. Die Welt, in der alle Einsamkeiten voll Lärm sind und alle schweigenden Musen zu Lasteseln degradiert und alle schöpferischen Quellen für die klappernden amtlichen Mühlen dienstverpflichtet wurden, diese Welt hatte die Wüste und ihre einsame Bewährung überwunden und sie hat dafür die — Verwüstung eingetauscht."

In der Tat: wenn wir nicht wollen, daß Europa zur geistigen Steppe werde, müssen wir in die Wüste gehen. Das klingt paradox, ist aber so. Wüste, das ist nicht die Sahara — es ist die Bereitschaft des Herzens zum Abschied von der lärmenden Betriebsamkeit, um sich den großen Fragen des Lebens zu stellen. Wüste, das ist nicht gleichbedeutend mit KZ.-Lager und Kerkerhaft — aber doch etwas, was dem Gewinn aus solch schwersten Belastungsproben nahezukommen trachtet: Wiederentdeckung der Quellen in der eigenen Brust und der Kräfte von oben. Wüste, das ist nicht einmal gleichbedeutend mit der Flucht in die Klosterzelle — schon mancher hat den Segen der Wüste in stillen Tagen der Exerzitien oder eines schmerzlichen, langwierigen Krankenlagers an sich erfahren.

Und jetzt, da wir zum drittenmal das Wort „Kontemplation" aussprechen, wird es

---

[2] Seine Aufzeichnungen aus der Gefangenschaft werden mit seinem übrigen schriftlichen Nachlaß demnächst im Verlag Herder erscheinen.

wohl klar sein, um was es bei dieser Forderung geht. Daß es sich nicht um einen Luxus, gleichsam einen Zierat des Lebens handelt, den sich Liebhaber leisten mögen, sondern um eine Frage unseres innersten Bestandes; und daß es nicht um irgendeine fromme, klösterliche Übung geht, sondern um ein Anliegen, das seine Kreise gar nicht weit genug ziehen kann, das aber auch nicht so hoch in den Wolken hängt, daß wir es einigen wenigen Begnadeten überlassen müßten.

Eines ist gewiß: das Antlitz Europas wurde in seinen wesentlichen Zügen geprägt durch die Geistesarbeit seiner großen Gestalten und Gestalter (von denen der Beitrag „Kontemplation" einige Namen genannt hat) und nicht von jenem anonymen Massengeist, der selbst kein Menschenantlitz trägt; und wenn das Abendland wieder zu seiner vollen geistigen Größe erstehen soll, dann wird es nur unter dieser Bedingung geschehen, daß Menschen von ähnlicher Geistesmächtigkeit wie einst die Führung ergreifen und — Gefolgschaft finden, nicht hinein in das blinde Kollektiv — „Du bist nichts, dein Volk ist alles!" —, sondern hinaus in das Freiland der vollen, hellwachen Persönlichkeit.

Welchen Namen man diesem Weg in die Freiheit gibt, ob Kontemplation oder Besinnung, ob Entmassung des Geistes oder „Gang in die Wüste", das ist nicht entscheidend. Wesentlich aber ist die Sache, um die es geht: „Die Welt wird nur durch den Geist gerettet" — wir Christen fügen hinzu: und endeletzt nur durch den Heiligen Geist.

Anton Koch S. J.

WETTERWISSEN IM BAUERNSPRUCH

Wie wird das Wetter? Eine Frage von Interesse für jedermann. Durch Radio und Zeitung gibt die junge, noch recht problematische Wissenschaft der Wetterkunde in ihren kurz- oder langfristigen Witterungsvoraussagen mehr oder weniger zuverlässige Auskunft darüber. Der Mensch früherer Tage kannte kein Hoch und Tief atmosphärischen Druckes, kein Maximum und Minimum von Niederschlägen, kein ozeanisches oder kontinentales Klima, er kannte kein Hygro- und Thermometer. In seiner Naturverbundenheit war ihm, namentlich dem Bauern, Jäger, Winzer und Fischer, Barometer und Wetterstation die ganze Natur, die belebte und unbelebte. Sie hat er beobachtet und seine eigenen und die völkerlangen Erfahrungen und Beobachtungen seiner Vorfahren hineingegossen in einen Spruchschatz voll überreicher alter Volksweisheit. Neben unsern deutschen Märchen, Sagen, Volksliedern und Sprichwörtern stehen diese alten Bauernsprüche und Wetterregeln, die über das rein Wetterkundliche so oft hinausgehen, als wertvollstes Volksgut, und mit Recht klagt einmal der bekannte rheinische Volkskundler Karl Simrock über ihre Vernachlässigung, wenn er schreibt:

„In Rom, Athen und bei den Lappen,
Da spähn wir jeden Winkel aus,
Dieweil wir wie die Blinden tappen
Daheim im eignen Vaterhaus."

In diesem Spruchschatz erschließt sich dem Tieferblickenden geradezu ein Abriß und ein Kompendium deutscher Volksweisheit, das Wetterkunde, Sternenkunde, Sprachforschung, Volkskunde, Kulturgeschichte — alles von bäuerlicher Anschauung her gesehen — in sich vereinigt. Der ganze Jahresring mit seinem bunten Brauchtum, die bäuerliche Arbeit in Feld und Flur, im Wald, auf Wiese und Weide, im Garten und Weinberg, bei Aussaat, Düngen und Ernte, im Stall beim Vieh, auf dem Geflügelhof, am Bienenstand spiegelt sich lebendig greifbar in dieser Spruchweisheit.

Wetterregeln und Bauernsprüche sind ein uraltes Erb- und Wandergut aller Völker, der Kulturnationen wie der Primitiven, und reichen bis in die Uranfänge der Menschheit zurück. Heute ist es als wissenschaftlich sicher erwiesen, daß ein großer Teil der Wetterregeln, die sich jetzt noch in Volkskalendern erhalten haben, auf babylonisch-assyrische Quellen zurückgehen, die im Zweiströmeland des Euphrat und Tigris, auf dem Boden des alten Ninive durch Ausgrabungen großen Stils unter den englischen Gelehrten Austen Henry Layard und Hormuzd Rassan in den letzten Jahren des vorigen Jahrhunderts aufgefunden wurden. Auf den etwa 4000 Keilschrifttäfelchen und Bruchstücken von Tafeln des Königs Assurbanipal (668—626 v. Chr.), heute im Britischen Museum in London, befinden sich an die 25 000 Ominatexte, die auf Grund von Beobachtungen an Sonnen- und Mondfinsternissen, von Konstellationen der Planeten in den verschiedensten Tierkreiszeichen, Intensität des Lichtes und Farbentönung der Sterne, Haloerscheinungen um Sonne, Mond und Venus, Wolkenbänke und Färbung der Himmelsfläche, Windrichtung usw. eingehende Wetterprophezeiungen bringen. Die Astrometeorologie mit ihrem weitschichtigen Sy-

stem von siderischen und atmosphärischen Einflüssen bildeten geradezu einen wesentlichen Bestandteil der babylonisch-assyrischen Religion und spielte noch Jahrhunderte hindurch im europäisch-asiatischen Kulturbereich eine wichtige Rolle. So gesehen, gewinnen diese kleinen unscheinbaren Spruchdichtungen der Wetterregeln, die in der alten universalen Astrologie — einst wegen ihrer ständigen Verbindung mit der Astronomie einer Weltanschauung von großem Stil und imposanter Einheitlichkeit — ihren geistesgeschichtlichen Urgrund haben, ein berechtigtes Interesse. Es haftet an ihnen die Patina der Jahrtausende.

Nach einer der ersten Autoritäten auf dem Gebiete der Geschichte der Meteorologie „dürfen wir uns nicht vorstellen, daß die Wetterregeln, die sich z. B. in der Bibel, namentlich im Buche Job, bei Homer und Hesiod, also in Schriften des 8. Jahrhunderts v. Chr., in so reicher Auswahl vorfinden, zu jener Zeit in Palästina bzw. in Griechenland erst entstanden wären. Die Vertrautheit des Volkes mit ihnen, ihr zwangloser Gebrauch bei den Schriftstellern zeigt uns vielmehr, daß sie bereits als ein uralter Bestandteil der damaligen Kultur angesehen werden müssen. Ja, wir haben Grund zu glauben, daß ein Teil der noch heute im Volksmunde lebenden Wetterweisheit und Wetteraberglaubens sogar aus der indogermanischen Urheimat stammen" (Hellmann, Die Anfänge der Meteorologie, 1908, S. 418).

Auf Grund der innigen Beziehungen, die das alte Griechenland und Rom zu den Kulturzentren des Orients unterhielt, finden sich in ihrer klassischen Literatur auch allenthalben Wetterregeln und Wettervorhersagungen, meist auf Grundlage zünftiger astrologischer Lehre, so in den Hauslehren des alten böotischen Dichters Hesiod (8. Jahrhundert v. Chr.), bei Thales von Milet, Vegetius und Aratos, der den Einfluß der Sterne auf Wind, Regen und Jahreszeit in ein System brachte, besonders bei Vergil in seinem Lehrgedicht „Georgika" über die Landwirtschaft. In den Parapegmen, den alten griechischen Steckkalendern, wurden Wetterregeln zur öffentlichen Einsicht ausgestellt, wie die meteorologischen Berichte unserer Tage. Vielfach waren diese astrologischen Regeln in Wettertafeln niedergelegt, die bei den kleinen Leuten sehr verbreitet waren. Winkelastrologen zogen mit derartigen wertlosen Wetterprophezeiungen von Dorf zu Dorf. Schon der alte Cato (234—149) warnte seine Gutspächter, solchem Gelichter Glauben zu schenken.

Die astrologische Ideenwelt des Mittelalters, die in erster Linie den Zukunftsbedürfnissen breiter Massen Rechnung trug, setzte auch Wetter und Witterung in ursächlichen Zusammenhang, wie unzählige Wetterregeln beweisen. Karl d. Gr. veranlaßte eine systematische Zusammenfassung der überlieferten Sprüche, desgleichen ließ Heinrich der Löwe im Jahre 1190 im „Lucidarius" alles, was man über Vorhersagen des Wetters wußte, zusammenstellen. Derartige Wetterbücher, Praktiken oder Prognostiken genannt, waren im Mittelalter in der Blütezeit der Astrologie an die 700—800 in allen Kulturländern verbreitet. Die „Bauernpraktik" von Leonhard Reynmann (1508), das bekannteste dieser Wetterbücher, das in Deutschland vom Jahre 1550—1590 allein 29 Auflagen erlebte — ein Beweis für die Verseuchung des Lebens mit astrologischem Ideengut —, war ganz auf den Losungen der Sterndeuterei aufgebaut. Diese Bauernpraktiken waren die eigentlichen Vorläufer unserer heutigen Kalender und ein unentbehrliches Mittel, um sich in Haus und Hof für alle Angelegenheiten des täglichen Lebens vorzusehen.

Auch der berühmte Hundertjährige Kalender ist eine Abart der Bauernpraktiken. Wenn auch der Unsinn dieses einst so weit verbreiteten Kalenders heute erwiesen ist, so ist er doch für die Volkskunde eine Fundgrube von Bauernbrauch und Bauernglauben und ein bedeutendes Denkmal deutscher Kulturgeschichte. „Calendarium oeconomicum perpetuum, Daß ist Bestendiger Hauss Calender auss welchen Jährlich die Witterung zu erkennen und nach dero gestalt der Wein und Veldtbau mit frücht und nützen anzuordnen, die Miß Jahr zu erkenen und der bevorstehenden noth weisslich vorzukommen" — unter diesem Titel gab ihn im Jahre 1654 der Zisterzienserabt Dr. Mauritius Knauer im Kloster Langbein bei Lichtenfels in Franken auf Grund von Planetenkonstellationen heraus. Er ist, ganz aus astrologischen Anschauungen entsprungen, vor allem der Meinung, daß sieben Witterungsklassen als sieben Jahresklassen bedingt sind durch den Einfluß der sieben Planeten als Jahresregenten.

„In jedem Siebenjahreskreis hat jeder Planet ein Jahr die Herrschaft inne und wenn sein Jahr abgelaufen ist, überläßt er die Herrschaft dem nächsten." Knauer hat in langwieriger „Aufmerkung und Experienz" Aufzeichnungen über Wetter, Sonnenfinsternisse, Hochwasserkatastrophen u.a. gemacht. Er wollte den Insassen seines Klosters, vor allem dem „Schatzmeister und Ökonomen, zu

deren Nutz und Frommen" praktische Ratschläge über Landwirtschaft, Weinbau, Krankheiten erteilen. Er ist Landwirt, Winzer, Arzt und Gärtner, der sich auf seine eigenen Beobachtungen verläßt, denn er hat beim Lesen gefunden, „daß zahlreiche Schriftsteller nicht nur in ihren Meinungen auseinandergehen, sondern auch nur selten an die Wahrheit herangekommen sind. Gerade jene Sternkundigen, die jährlich die Kalender zusammenstellen, hauen in der Regel so daneben, daß derjenige, der die Beschaffenheit der Witterung daraus abzunehmen sucht, sich notwendigerweise gründlich irrt und Schaden erleidet. Wenn nämlich einmal die Voraussagen wirklich eintreffen, so darf man ruhig annehmen, daß sie das nicht irgendeiner Gelehrsamkeit, sondern nur dem Zufall zu verdanken haben; da durch Erfahrung bekannt ist, daß unter hundert Vorhersagen kaum eine zutrifft." (Vorwort.)

Ein gewisser Christoph van Hellwig, thüringischer Arzt, gab im Jahre 1701 diesen Knauerschen Kalender, der bald Gemeingut in Deutschland, Österreich und Rußland wurde, ungenau, völlig verstümmelt und mit willkürlichen Abänderungen heraus unter Beifügung astrologischer Regeln und offenbar berechnendem Blick auf die Zukunftslüsternheit der Menschen, mit einem Wust abergläubischer Vorstellungen. Auch ist es Hellwig gewesen, der den Kalender, der eigentlich nach den Intentionen seines Verfassers ein siebenjähriger genannt werden mußte, zu einem hundertjährigen machte. Trotz seiner Unwissenschaftlichkeit war dieses Machwerk Hellwigs im Volke so beliebt, daß es bis zum Ende des 19. Jahrhunderts immer wieder Neudrucke erlebte, während das Original Knauers als verschollen galt. Als die Berliner Akademie der Wissenschaften auf Anregung Friedrichs d. Gr. im Jahre 1779 die wertlosen Wetterprophezeiungen des Hundertjährigen Kalenders wegließ, war der Absatz der Kalender so gering und der Unwille der Käufer so erregt, daß man nach zwei Jahren wieder die Prognosen aufnehmen mußte. Bis in unsere Zeit haben Bauern- und Volkskalender, besonders die astrologischen, ihre Weisheit trotz aller wissenschaftlichen Gegenbeweise aus ihm geschöpft.

Vor der Zeit der Bauernpraktiken finden sich in literarischen Werken wohl vereinzelte, nicht aber systematische Zusammenstellungen von Bauernregeln, wohl aus dem Grunde, weil die gelehrten Schreiber von Handschriften die primitive Wetterweisheit des Volkes einer Aufzeichnung bei dem damals kostbaren Schreibmaterial nicht würdig und lohnend genug erachteten. Daß trotzdem Wetterregeln im Volke lebendig waren und sich in mündlicher Überlieferung von Geschlecht zu Geschlecht forterhielten, beweisen viele mittelalterliche Schriftsteller, wie etwa der heilige Albert d. Gr., der in seinem Werk „De passionibus aëris" Wetterregeln erwähnt.

Der äußeren Fassung nach zerfallen die Wetterregeln in Prosa-, Stab- und Reimsprüche, wobei die Reimform vorherrscht, wie in dem wissenschaftlich sehr beachtlichen Spruch:

„Häufiger starker Tau
Hält den Himmel blau."

Vielfach ist der viel ältere, ursprüngliche Stabreim vom Endreim überlagert:

„Tönt vor Lichtmeß Lerchengesang,
Wird's dem Bauern angst und bang."

In ihrer knappen Form haken sie sich dem Gedächtnis förmlich ein:

„Nach Mattheis
Geht kein Fuchs übers Eis."

Dem sprachlichen Ausdruck nach sind sie von stärkster Bildkraft, erdnah, anschaulich, frei vom Stubenduft des Gelehrten, man riecht ihnen die Herkunft vom Bauern an, es haftet Wald-, Scholle- und Stallgeruch an ihnen:

„Aprilschnee ist Mist,
Märzschnee frißt."

Die Bodenständigkeit, die Schöpferkraft des unverbrauchten Volkes und die Wesenhaftigkeit des deutschen Menschen wirken sich in dieser plastischen Sprache aus.

Der Frage nach dem wissenschaftlichen Wert der Wetterregeln stand bislang die zünftige Wetterwissenschaft sehr ablehnend gegenüber. Erst in den letzten Jahren haben namhafte Forscher auf dem Gebiet der Wetterkunde und Landwirtschaft sich gründlicher mit ihnen befaßt. Sie sind dabei zu überraschenden Ergebnissen und zu vielfacher Übereinstimmung der uralten Volksweisheit mit der Wissenschaft gelangt. Schon Langbehn hatte im „Rembrandtdeutschen" ihren Wert erkannt, wenn er schreibt: „In der Wetterkunde hat sich gezeigt, daß die letzten Ergebnisse der Wissenschaft wieder zu den Bauernregeln zurückführen." Nach einer wissenschaftlichen Überprüfung von 93 Bauernregeln kam Professor R. Spitaler von der ehedem deutschen Universität in Prag zu dem Ergebnis, daß 9 davon richtig, 11 unter gewissen Bedingungen ziemlich zuver-

lässig, 17 unsicher 44 wertlos, 12 ganz falsch sind. Als sinnlos erwiesen sich alle Regeln, die das Wetter eines künftigen Monats mit einem einzigen Tage in Zusammenhang bringen oder die das Wetter künftiger Tage vom Wetter einzelner Wochentage abhängig machen, wie „Freitagswetter — Sonntagswetter". In das Gebiet des Wetteraberglaubens gehören alle mit Astrologie, mit Mondwechsel und mit seinem angeblichen Einfluß auf Pflanzenwachstum zusammenhängenden Regeln, damit auch die Wetterweisheit des Hundertjährigen Kalenders. Dagegen sind Regeln, die kontinentales Winterwetter belobigen, auch von der Metereologie bestätigt, wie

„Januar muß vor Kälte knacken,
Wenn die Ernte gut soll sacken."

Denn warmer und nasser Winter bewirkt ein frühzeitiges Saftsteigen, das bei nachfolgenden Frösten dann großen Schaden bringen kann. „Die angeführten Beziehungen", schreibt Prof. Spitaler, „wurden aus einer 54jährigen Beobachtungszeit abgeleitet und gelten im Mittel für Deutschland. Wären aber mehr als 100jährige Beobachtungen vorhanden, so könnten sich diese Zahlen etwas ändern." („Der Naturforscher", 1935).

Ähnliche überraschende Ergebnisse erzielte Hermann Kaserer, Professor für Pflanzenbau an der Universität in Wien, der etwa 200 Regeln überprüft und als stichhaltig befunden hat. Auffallend sind die zahlreichen Bauernregeln für März und April. Die Witterung in diesen Monaten ist für den Ausfall der Ernte von besonderer Bedeutung. „Manche von ihnen waren uns bis vor kurzem ziemlich unverständlich, neue Forschungen (des Verfassers) haben aber gezeigt, daß der entscheidende Faktor für den Ausfall der Ernte, vor allem der Getreideernte, der Verlauf der Kurve der Bodentemperatur gegenüber der Lufttemperatur im Frühjahr ist, wahrscheinlich deshalb, weil die stetige und kräftige Assimilationstätigkeit der Pflanze nur dann sichergestellt ist, wenn die Kohlensäureentwicklung aus dem Boden früh genug und reichlich einsetzt. In diesem Sinne können nun viele, früher unverständliche Regeln erklärt werden, z. B. die Regeln über den Schnee, der nur dann nützt, wenn ihn der Frühling rechtzeitig hinwegschmilzt. Bleibt nämlich der Schnee zu lange liegen, oder tritt gar im März noch neuer Schneefall ein (Märzenschnee tut Frucht und Weinstock weh) oder regnet es im März andauernd (Auf Märzenregen folgt kein Sommersegen), so kann sich der Beden nicht erwärmen und die Tätigkeit der Bodenbakterien setzt verspätet ein." (Bauernregeln und Lostage in kritischer Beleuchtung, Wien 1926, S. 21.)

Eine Sonderstellung nehmen unter den Wetterregeln die sogn. Lostage ein, an denen sich das Wetter, das Los der zu erwartenden Witterung eines späteren längeren oder kürzeren Zeitabschnittes entscheiden soll. Lostage sind im Ablauf des Jahres gleichsam die Wetterscheide. Ihre Bedeutung für das Wetterwissen ist sehr gering, um so größer ist ihr kulturgeschichtlicher Wert. Manche stammen sicher aus der vorchristlichen Zeit und wurden später an die Festtage der Kirche angeknüpft, besonders an Festtage von Heiligen, zu denen das Volk eine besondere Verehrung hatte. Wenn so viele Lostage mit den Heiligen des christlichen Kalenders verbunden sind, so ist das ein Beweis, daß auch die Kirche bei der Bildung dieser Regeln von bestimmendem Einfluß gewesen ist, was auch aus der Tatsache erhellt, daß mit Vorliebe die „heilige" Zahl 40 als Dauer für die Wirkung eines Lostages angenommen wurde. Die meisten Lostage fallen in die große Schicksalszeit unserer Vorfahren, in die Zeit der „Zwölften" oder Rauchnächte von Weihnachten bis Dreikönige, denen eine prognostische Bedeutung für den Wetterverlauf der kommenden zwölf Monate zugeschrieben wurde. Manche sehen in dieser Wetterweisheit europäischer Völker ein aus der indogermanischen Urheimat mitgebrachtes Erbgut, da sich auch bereits in den vedischen Texten der alten Inder zwölf Nächte als Symbole des kommenden Jahres finden.

Bei Überprüfung der Wetterregeln auf ihren wissenschaftlichen Wert ist die Tatsache zu beachten, daß viele derselben nur eine örtliche Bedeutung haben, daß also Sprüche, die in der Eifel oder an der Wasserkante ihre Herkunft haben, für Schlesien oder Bayern ganz falsch sein können. Der Fischer erblickt ein anderes Wetterbild als der Winzer und der Jäger ein anderes als der Bauer. Das alles muß bei einem Urteil über Wert oder Unwert untersucht werden. Auch ist für die Wetterspruchforschung der Umstand von Bedeutung, daß Deutschland einst ein ausgedehntes Wald- und Sumpfgebiet war, daß große Waldungen und Torfmoore etwa vor Jahrhunderten das Wetter anders beeinflußt haben als die Landschaft von heute. Bauernregeln, die vor Jahrhunderten galten, mögen heute bei flüchtiger Betrachtung unrichtig oder gar sinnlos erscheinen, hatten aber für das Wetterbild von damals ihre Gültigkeit. Wetterregeln

sind zeit- und landgebunden und dürfen nicht ohne eingehende Prüfung und Sichtung übernommen werden. Ebenso haben durch die Gregorianische Kalenderreform vom Jahre 1582, wodurch 10 Tage im alten Kalender ausfielen (auf den 4. Oktober folgte der 15.) manche damals gültige Wetterregeln ihre Richtigkeit verloren, wie der bekannte:

„Sankt Luzen (13. Dezember)
macht den Tag stutzen."

Mag auch in vielen Bauernsprüchen Aberglauben und krause Vorstellungen mit unterlaufen, so haben wir doch in diesem Spruchschatz bestes und wertvollstes Volksgut, dem auch Goethe im „Sankt Rochus-Fest zu Bingen" ein liebevolles Denkmal gesetzt hat. Was Herder einmal vom deutschen Sprichwort gesagt, das gilt auch von den Bauernregeln: „Die Sprichwörter sind der Spiegel der Denkart einer Nation." Jahrtausende haben sie ihre Daseinsberechtigung gehabt, und sie werden sie auch in Zukunft behalten. Sie geben auch heute noch als echtes Volksgut nicht nur der wissenschaftlichen Wetterkunde, sondern auch der Volkskunde und Kulturgeschichte wertvollste Erkenntnisse. Vor allem aber gewähren sie uns überraschende Einblicke in die tiefe Naturfreudigkeit und Bodenverbundenheit und nicht zuletzt in die immer wieder zum Ausdruck kommende religiöse Gedankenwelt des Bauern:

„Wer bestellt sein Land,
Sät in Gottes Hand."

Philipp Schmidt S. J.

Besprechungen

AUF DER SUCHE NACH DEUTSCHLAND. Von Hermann Dietrich. (110 S.) Hamburg 1946, Hans von Hugo Verlag.

Der frühere Reichsminister Hermann Dietrich, jetzt Sonderbevollmächtigter für Ernährung und Landwirtschaft in der USA.-Zone, will einen größeren Leserkreis in die „Probleme der geistigen, politischen und wirtschaftlichen Erneuerung Deutschlands" einführen. In den 12 Abschnitten, die kurz gehalten, gewandt geschrieben und sachlich erfreulich ausgewogen sind, wird neben andern Fragen behandelt: Überwindung der Klassen, Bildung einer neuen Führungsschicht, Stadt und Land, Zentralismus oder Föderalismus, Staatsbetrieb oder freie Wirtschaft, die europäische Solidarität. Man spürt überall den Mann der Praxis, der in unserm Kampf zwischen Idealismus und Schicksal temperamentvoll gegenüber den Extremen die Kunst des Notwendigen und Möglichen einschärft. Ungern vermißt werden einige Kapitel über die sittliche und religiöse Wandlung, die mit dem Aufbau einer neuen Ordnung in Wirtschaft und Politik Hand in Hand gehen muß.

P. Bolkovac S. J.

ZU DEUTSCHLANDS SCHICKSALSWENDE. Von Julius Ebbinghaus. (96 S.) Frankfurt a. M. 1946, Vittorio Klostermann. Br. M 2.75.

Die Schrift vereinigt 6 Vorträge, die der Verfasser bei verschiedenen Gelegenheiten, zumal als Rektor der Universität Marburg, zur Umstellung unseres politischen Denkens und Lebens gehalten hat. In einer Sprache, die durch ihre Offenheit gewinnt, aber auch zur kritischen Nachprüfung anreizt, betont er das Recht als Grundlage der Staatsordnung, die Würde jedes einzelnen Menschen gegenüber der Gemeinschaft, die Pflicht, einem unsittlichen Befehl den Gehorsam zu verweigern, die Sinnwidrigkeit, einen aussichtslosen Krieg fortzusetzen und sich gegen unabänderliche Tatsachen aufzulehnen, die Duldsamkeit gegen den Irrenden bei gleichzeitiger Bekämpfung des Irrtums und die Wahrheitsermittlung als Zweck der Wissenschaft. Das sind nun freilich dem Christen vertraute Gedanken, aber es ist gut, daß sie nicht nur von den Kanzeln, sondern jetzt auch — wenn auch in anderer Form — vom Katheder verkündet werden. Denn wie unzulänglich wurden bisher (auch schon vor Hitler) auf Deutschlands hohen Schulen die Grundfragen der Staatsmoral behandelt, wie hilflos ging die deutsche Intelligenz in die Konfliktssituationen des Dritten Reiches hinein! Es fehlte ihr in der Tat ein „Katechismus in den Fragen des Rechtes und des Staates". Auch heute noch sind die oben genannten Grundsätze keineswegs Gemeingut des ganzen Volkes. Ja es könnte sein, daß sich gegen so manche Ausführungen der Schrift bei den akademischen Hörern (Professoren wie Studenten) ein „Knirschen des inneren Menschen" geregt hat. Das sollte aber kein Grund sein, sich einer Auseinandersetzung mit dem Gesagten zu entziehen.

Der sechste und längste Vortrag, über

„Staatsgewalt und Einzelverantwortung", verrät in seiner Begriffsbestimmung des Rechtes und des Staates den Einfluß der Kantischen Schule und scheint die Aufgabe des Staates auf den Rechtsschutz zu beschränken. Auch scheint mir der Nachweis, daß jede Revolution, auch die gegen eine ungerechte Staatsgewalt, rechtswidrig oder unerlaubt sei, durch den angefügten Grund nicht erbracht zu sein.

Was im letzten Vortrag und in einem beigefügten Brief über die Schuld des deutschen Volkes gesagt wird, trifft so ziemlich die Mitte zwischen ungerechter Verallgemeinerung und unehrlicher Abschwächung.

Die Schrift ist durch ihre scharfe Herausstellung der strittigen Punkte und ihre mutige Stellungnahme wohl geeignet, verwirrte Köpfe zu heilen oder doch der Heilung näherzubringen.

M. Pribilla S. J.

DER UNSTERBLICHE MENSCH. Ein Religionsgespräch. Von Alfred Döblin. 8° (280 S.) Freiburg 1946, Karl Alber. Geb. M. 6.80.

Ein junger, selbstgewisser Ungläubiger wirft seinem älteren Freunde vor, daß er sich der Religion in die Arme geworfen habe und damit in unwürdiger Weise sich selbst und die Sache des Fortschritts verraten habe. So kommt es zu einem Gespräch über Religion und Christentum. Zunächst wird das naive Vertrauen des Jüngeren auf die Wissenschaft erschüttert; es ist nicht so, als sei nun alles klar oder wenigstens daran, es zu werden. Mitten in der Klarheit erscheint auf einmal das Geheimnis; wissen wir im Grunde, was Farbe, Kraft, Stoff, Elektronen sind, von denen die Wissenschaft redet? Wir finden sie als gegeben vor und arbeiten damit; aber in sich bleiben sie geheimnisvoll. Man könnte wünschen, daß dieser wahre und sehr wichtige Gedanke noch weiter ausgeführt worden wäre, weil der heutige Mensch es immer noch nicht genügend begreift, daß von den eigentlichen Geheimnissen und religiösen Fragen nichts, aber auch gar nichts durch die Wissenschaft aufgehellt oder gar erledigt worden ist, einfach aus dem Grunde, weil sie dafür nicht zuständig ist. Sehr schön kommt dann das Geheimnis der Existenz zur Sprache, die Existenz der Welt und der eigenen Person; auffallende Zeichen am Diesseits werden aufgewiesen, um schließlich klar die Wahrheit aufleuchten zu lassen, daß der Urgrund dieser Existenz nicht in der Welt, sondern jenseits ihrer zu finden ist. Aber da erhebt sich das Geheimnis des Menschen mit seinem Ringen, seinem Leiden und Versagen; kann der Mensch, wie er ist, aus der Hand eines allweisen und allguten Gottes hervorgegangen sein? Der Ältere legt nun die Lehre vom Sündenfall und der Erlösung dar. Schritt um Schritt wird die eigentliche Absicht Gottes mit dem Menschenleben herausgearbeitet und am Verhalten Christi zu seinen Jüngern in den Tagen nach seiner Auferstehung ergreifend dargelegt. Und so findet endlich auch der Jüngere nach harten inneren Kämpfen zurück zum Christentum und erkennt den ewigen Sinn seines Lebens. Alles ist leicht verständlich, in schöner, oft ergreifender Sprache geschrieben und kann darum suchenden Seelen Führung werden auf dem Wege zum Licht.

A. Brunner S. J.

KARDINAL NEWMAN. Sein Gottesgedanke und seine Denkergestalt. Von Gottlieb Söhngen. 8° (71 S.) Bonn 1946, Götz Schwippert.

Unter Anführung gut ausgewählter Stellen von Newman umreißt der Verfasser im ersten Teile das Gottesbild Newmans in seiner religiösen Herbheit und ehrfürchtigen Liebe, und seine Denkergestalt, die sich um Erhellung des alltäglichen und wirksamen religiösen Erkennens bemüht. Zu den Einflüssen, die dieses Gottesbild geformt haben, dürfte man wohl auch Newmans Erziehung in einem kalvinistischen Elternhaus hinzufügen. Im zweiten Teile nimmt der Verfasser Stellung zu den Fragen, die der erste Teil aufwirft. Da ist zuerst die Frage des Atheismus. Söhngen macht die Verbürgerlichung des Christentums verantwortlich für das unheimliche Umsichgreifen des letzteren. Die Masse der Christen höbe sich von der Masse der anderen nicht durch eine höhere Sittlichkeit ab. Das ist richtig. Doch dürfte das wohl auch daran liegen, daß das heutige Heidentum viele Ideen des Christentums in sich aufgenommen hat. Und man kann sich fragen, ob dieser christliche Einschlag nicht bald verschwinden würde, gäbe es nicht immer eine wenn auch kleine Schar von Christen, die es mit ihrem Glauben ernst nehmen und so der Sauerteig der Welt sind. Mit Recht wird betont, daß der Christ als Christ dem Diesseits verpflichtet ist, ohne ihm aber verfallen zu dürfen. Die Denkergestalt Newmans geht gewiß auf seine Umwelt und sein Temperament zurück. Aber damit ist sie nicht bloß Sache ähnlicher Denkarten. Wie wir anderswo gezeigt ha-

ben (Erkenntnistheorie, Kolmar 1945, S. 92 ff.), muß das Verfahren Newmans zur Erkenntnis des Konkreten, besonders aber der höheren geistigen Wirklichkeiten eingeschlagen werden und führt zu echter Sicherheit, weil es in der Natur der Wirklichkeit und der menschlichen Erkenntnis begründet ist. Das Eintreten des Verfassers für einen richtig verstandenen Individualismus — um Mißverständnisse zu vermeiden, zögen wir das Wort Personalismus vor — kann man nur begrüßen.

A. Brunner S. J.

KALLISTOS DER TÖPFER. Erzählung von Karl August Meißinger. kl. 8° (141 S.) München 1946, Karl Alber.

Ein Mann aus Athen ist in die Gefangenschaft der Thyrser geraten, aber da man an seinem Haupt ein bedeutungsvolles Zeichen erkennt, wird er nicht, wie das sonst bei dem Piratenvolk üblich ist, geopfert, sondern er erwirbt die Gunst der Königin und darf ihr bei Gelegenheit seine Geschichte erzählen. Wir hören diesem Bericht gern zu, denn er ist reich an Abenteuern, und der Mann versteht sie seiner Dido schön und gewandt vorzutragen. Wenn wir nun vernommen haben, was ihn von seiner Drehbank in Athen in die Sklaverei brachte, sind wir gespannt, wie die Geschichte weitergehen wird. Wir vermuten, er werde sich vielleicht durch die Liebe, die er der fremden Königin gewährt, mit seiner Göttin Pallas, die ihn erstaunlicher Vertraulichkeiten würdigt, überwerfen; oder er werde sich durch irgendeine Bildermagie in einen Zauberspuk verwickeln und der Hexerei beschuldigt werden; oder er werde auf eine andere Weise in den Konflikt des Kulturmenschen mit dem Barbarentum gestürzt werden. Wohl sind für solche Fortführung auch die Andeutungen vorhanden, aber sie werden nicht erfüllt, sondern nach wenigen Seiten der Ungewißheit erfahren wir zu unserer Überraschung, daß der schöne Töpfer Kallistos niemand anders ist als der angehende Sänger Homer, und es wird den ganzen Rest des Buches hindurch gezeigt, wofür die Seeschlacht und die Töpferei nur Vorbereitung waren, nämlich wie sich in der Seele dieses Mannes Ilias und Odyssee zusammenbrauen. Das wird nun recht hübsch gemacht. Kulturgeschichtliches und Philologisches, göttliche Inspiration und schriftstellerisches Ringen, schöpferischer Schmerz und lösender Humor: all das findet sich im Herzen des Dichters zusammen und es trifft in einer so plausiblen Reihenfolge dort ein, daß man, wenn man will, glauben kann, es sei wirklich so gewesen; nur wird es nicht jedermann glauben.

W. Barzel S. J.

GRUNDZÜGE DER SOZIALLEHRE UND DER SOZIALREFORM. Von Dr. Paul Jostock. 8° (VIII u. 190 S.) Freiburg 1946, Herder. Kart. M. 4.20, geb. M. 4.80.

Der Verfasser bietet eine kurze und allgemeinverständliche Einführung in die christliche Soziallehre und Sozialreform mit besonderer Rücksicht auf die Sozialenzykliken Leos XIII. und Pius' XI. Der erste Teil behandelt die Hauptpunkte der Soziallehre: Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, Familie, Staat, Stand und Klasse, Eigentum als sozialer Faktor. Der zweite Teil geht mit großem Mut an die schwierigen Fragen von Wiederaufbau und Sozialreform heran. Behebung der Wohnungsnot, Beseitigung der Monopole, Umwandlung der Großindustrie und landschaftliche Dezentralisierung, Eigenheim mit Garten und Entproletarisierung sind die wichtigsten Punkte. Bei aller Kürze werden erstaunlich viele Fragen berührt, bei aller Aufgeschlossenheit für neue Zukunftsmöglichkeiten waltet ein besonnener Geist. Das Verhältnis zwischen dem konkreten Staat und den Einzelpersonen oder auch Volkssplittern kann man mit der abstrakten Fragestellung von Individuum und Gemeinschaft nicht ganz lösen. Jedenfalls ist für die katholische Sozialtradition der Punkt entscheidend, daß die staatliche Gemeinschaft in erster Linie bestimmt ist, für die zeitliche Wohlfahrt ihrer Glieder zu sorgen. Im übrigen weiß der kundige Autor selbst recht wohl, wie schwierig viele Vorschläge zur Sozialreform und Behebung der Wohnungsnot unter den gegenwärtigen Verhältnissen durchzuführen sind. Besatzungsmächte, Zonenwirtschaft, politische Zukunft des deutschen Volkes und Reparationen sind bei der Durchführung der Sozialreform nicht zu vergessen.

J. Schuster S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit

Blättner F., Ein Wort an die akademische Jugend. 8° (127 S.) Hamburg 1946, Verlag Hoffmann und Campe. Geb. Mk. 4.70

Büchner F., Dr. med., Das Menschenbild der modernen Medizin. 8° (38 S.) Freiburg 1946, Herder. Kart. Mk. 1.20

Dessauer Ph., Wahrheit als Weg. 8° (110 S.) München 1946, Verlag Kösel. Geb. Mk. 3.50

Döblin A., Der unsterbliche Mensch. Ein Religionsgespräch. 8° (279 S.) Freiburg 1946, Verlag Karl Alber. Geb. Mk. 6.80

Drenker A., Überwindung der Verzweiflung. (Zeit- und Streitfragen. Heft 2.) 8° (170 S.) Köln 1946, Bachem. Brosch. Mk. 3.20

Flügel H., Geschichte und Geschicke. Zwölf Essays. 8° (219 S.) München 1946, Verlag Kösel. Geb. Mk. 5.50

Girnus W., Wer macht Geschichte? Zur Kritik der faschistischen Geschichtsfälschung. 8° (29 S.) Berlin 1946, Volk und Wissenschaft. Brosch. Mk. —.40

Glum E., Die goldene Schwelle. Roman. 8° (243 S.) München 1946, Karl Alber. Geb. Mk. 5.50

Körber H., Du meine Welt. Gedanken, Gedichte, Rufe. 16° (63 S.) Berlin-Grunewald 1946, Verlagsbuchhandlung F. A. Herbig (Walter Kahnert). Geb. Mk. 3.10

Kramer F. A., Vor den Ruinen Deutschlands. Ein Aufruf zur geschichtlichen Selbstbesinnung. 8° (141 S.) Koblenz 1945, Historisch-politischer Verlag. Kart.

Le Fort, G. v., Kranz der Engel. Roman. 8° (313 S.) München 1946, Beckstein.

Leo XIII. und Pius XI., Die Rundschreiben über die Arbeiterfrage und über die gesellschaftliche Ordnung. (Bausteine der Gegenwart, Heft 1, herausg. von Dr. H. J. Schmitt.) 8° (132 S.) Köln 1946, Bachem. Brosch. Mk. 2.70

— Rundschreiben über die Lage der kath. Kirche im Deutschen Reich, Passionssonntag 1937 (Enzyklika „Mit brennender Sorge").

Leuchtturm Werkbuch, herausg. von H. Jansen Cron. 8° (47 S.) Köln 1946, Bachem. Brosch. Mk. 1.—

Melzer F., Dr. phil. Dr. theol., Unsere Sprache im Lichte der Christus-Offenbarung. 8° (384 S.) Tübingen 1946, Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Brosch. Mk. 12.—, Geb. Mk. 14.40

Meschenmoser H., Wenn der Schleier fällt. Aus den Aufzeichnungen des Centurio. Roman. 8° (261 S.) Lorch (Württ.) 1946, Bürger-Verlag. Geb. Mk. 6.80

Nell-Breuning O. v., Wirtschaftliche Grundbegriffe und ihre Beziehung zur Seelsorge. (Bausteine der Gegenwart, Heft 3, herausg. von Dr. H. J. Schmitt.) 8° (31 S.) Köln 1946, Bachem. Brosch. Mk. —.60

— Zur Programmatik politischer Parteien. (Zeit- und Streitfragen Heft 1.) 8° (27 S.) Köln 1946, Bachem. Brosch. Mk. —.60

Peil R., Vom Wesen christlicher Weltanschauung. (Bausteine der Gegenwart, Heft 4, herausg. von Dr. H. J. Schmitt.) 8° (80 S.) Köln 1946, Bachem. Brosch. Mk. 1.80

Pius XII., Ansprache am 20. 2. 1946: Die Kirche das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft. (Bausteine der Gegenwart, Heft 2, herausg. von Dr. H. J. Schmitt.) 8° (43 S.) Köln 1946, Bachem. Brosch. Mk. —.90

Portmann H., Der Bischof von Münster. 8° (272 S., mit 17 ganzseitigen Bildern) Münster (Westf.) 1946, Verlag Aschendorff. Kart. Mk. 5.—

(Schiller) Legt das Große in das Leben. Aus Schillers Briefen. Mit einem Nachwort von Reinhold Schneider. 8° (106 S.) München 1946, Alber.

Schneider R., Gedanken des Friedens. Gesammelte kleine Schriften. kl. 8° (152 S.) Freiburg 1946, Herder.

Steinhoff P. A., Das Judenkloster. Erzählungen. 16° (60 S.) Berlin-Grunewald 1946, Verlagsbuchhandlung F. A. Herbig (Walter Kahnert). Geb. Mk. 3.20

Weber A., Abschied von der bisherigen Geschichte. Überwindung des Nihilismus? 8° (275 S.) Hamburg 1946, Verlag Claaßen und Goverts. Geb. Mk. 12.—

Die Grabschrift des Loyola

Von HUGO RAHNER S. J.

Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo divinum est.

Dieses rätselhafte Wort hat Hölderlin seinem Hyperion als Leitsatz vorausgeschickt. Woher es ihm zukam und welche Deutung er ihm gab, sagt er im sogenannten Thaliafragment zum Hyperion: „Der Mensch möchte gerne in allem und über allem seyn, und die Sentenz in der Grabschrift des Loyola ‚non coerceri maximo, contineri tamen a minimo' kann eben so die alles begehrende, alles unterjochende gefährliche Seite des Menschen, als den höchsten und schönsten ihm erreichbaren Zustand bezeichnen. In welchem Sinne sie für jeden gelten soll, muß sein freier Wille entscheiden."[1]

Hölderlin, der es liebte, seine großen Oden mit einer fast unauflösbaren Schlußstrophe zu verrätseln, hat mit diesem Wort gleich den Anfang seiner Prosadichtung versiegelt: es sollte verhüllen und andeuten zugleich, es sollte ein Enigma bleiben für Nichteingeweihte; für die wenigen aber, die seine Dichtung verständen, die kurze, auf äußerste Dichte gebrachte Formel einer wesentlichen Erkenntnis. Die dialektisch geschliffene Form des lateinischen Sinnspruchs läßt ihn klingen wie ein seherisches Wort der Sibylle. Und das Geheimnis, das ihn umwittert, steigert sich durch die karge Andeutung des Fragments, das Wort sei der Grabschrift des Loyola entnommen.

Seitdem man sich in der Geistesgeschichte mit dem Hyperion Hölderlins befaßt, hat man nicht aufgehört, auch Herkunft und Deutung des seltsamen Vorspruchs zu untersuchen. So viel ich zu sehen vermag, waren diese Bemühungen bis jetzt vergeblich. Es mag darum gerade heute, wo wir Deutschen alle Hölderlins dichterische Prophetie mit neuer Erschütterung lesen sollten, förderlich sein, erneut das Fragen zu beginnen, um in die hehre Welt einzudringen, in der sich Hölderlins Geist mit dem heiligen Genius des Ignatius von Loyola begegnete.

Einer der belesensten Kenner Hölderlins, Franz Zinkernagel, gesteht in seiner „Entwicklungsgeschichte von Hölderlins Hyperion": „Es ist mir leider nicht gelungen, des genaueren festzustellen, wer der Verfasser der Grabschrift (des Loyola) gewesen ist. Zwei sehr wesentliche Momente verweisen auf den Jesuitenkardinal Bellarmin."[2] Bellarmin habe mit Baronius zusammen 1599 die öffentliche Verehrung des Ignatius an dessen Grab im römischen Gesù angeregt und die Seligsprechung des Loyola im Jahre 1609

[1] Hölderlins Sämtl. Werke, hrsg. von Fr. Seebaß (Berlin 1923). II 53 f.

[2] Die Entwicklungsgeschichte von Hölderlins Hyperion (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker 99) (Straßburg 1907) 47, Anm. 1.

sei sein persönliches Verdienst[3]. Bellarmin sei nun aber Hölderlin aus der Zeit der Studien im Tübinger Stift bekannt gewesen; war er ja der eigentliche Adversarius in allen Unterscheidungslehren zwischen Protestanten und Katholiken, ja dies sei wohl auch der Anlaß gewesen, warum Hölderlin dem Gegenspieler des Hyperion den Namen „Bellarmin" gegeben habe. Das alles sind indessen recht müßige Vermutungen; denn nirgendwo gibt es eine von Kardinal Bellarmin verfaßte Grabschrift des Loyola. Seitdem ist meines Wissens dazu nichts Förderndes mehr geschrieben worden. Nun ist es mir aber in mühevollem Suchen gelungen, die Herkunft des rätselhaften Wortes aufzudecken und damit auch den einzigen Weg zu weisen zu einer Deutung, die dem Motto ursprünglich eigen war und die wohl auch Hölderlin als Erfüllung seiner dichterischen Ahnung anerkennen würde.

Im Jahre 1640 gaben die Jesuiten der flandrisch-belgischen Provinz ein bei Plantinus in Antwerpen verlegtes Prachtwerk heraus, das in stolzem Gedenken die ersten hundert Jahre der Gesellschaft Jesu überschaut und preist, die „Imago primi saeculi Societatis Iesu"[4]. Das Buch, ein echtes Kind des flandrischen Barocks, wurde bei den Gegnern des Ordens zum Inbegriff des jesuitischen Eigenruhms und war noch im 18. Jahrhundert, als es um die Aufhebung des geschmähten Ordens ging, ein Arsenal für alle Feinde, die nachweisen wollten, die Jesuiten seien an ihrem eigenen Stolz untergegangen. Im Tübinger Stift war es darum sicher bekannt, wenigstens durch die Auszüge, die sich daraus Feind und Freund gemacht hatten. Nun befindet sich in diesem Jubiläumsbuch, dessen barock maßlose Begeisterung an der eigenen Leistung heute auch der beste Freund des Ordens nur schwer erträglich findet, eine Sammlung von poetischen Versuchen ungenannt gebliebener junger Jesuiten aus Flandern, und unter diesen eine Reihe von literarischen Grabschriften auf die zehn ersten Gründer des Ordens. Die erste ist dem heiligen Ignatius von Loyola gewidmet und trägt die Überschrift: „Elogium sepulcrale Sancti Ignatii" — das ist die von allen Hölderlinforschern so lange gesuchte „Grabschrift des Loyola"[5]. In fünfundneunzig Zeilen von schwerem Latein wird darin zuerst ein Lobpreis des Heiligen, dann sein Leben und endlich ein Bittgebet an den Stifter des Ordens geboten. Eingebettet in den Lobgesang auf den Heiligen, mit dem das Elogium beginnt, steht das Motto des Hyperion. Wir geben hier zuerst die lateinischen Worte des Originals und schließen daran eine Übersetzung des ganzen Lobpreises, der dann in die Beschreibung von Loyolas Leben einmündet.

---

[3] Das ist in der Tat richtig. Vgl. den Bericht über Bellarmins Predigt am Grabe des Ignatius vom 1. August 1599: Monumenta historica Societatis Iesu, Monumenta Ignatiana, Ser. IV, Bd. 2, S. 452/61.

[4] Imago primi saeculi Societatis Iesu a Provincia Flandro-Belgica eiusdem Societatis repraesentata, Antverpiae ex Officina Plantiniana Balthasaris Moreti anno saeculari Societatis 1640.

[5] Imago S. 280/82.

Cuius animus
vastissimo coerceri non potuit unius orbis ambitu,
eius corpus
humili hoc angustoque tumulo continetur.
Qui magnum aut Pompeium aut Caesarem aut Alexandrum cogitas,
aperi oculos veritati: maiorem his omnibus leges
Ignatium.
Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo divinum est.

Sein Geist
konnte nicht begrenzt werden vom Umfang des Erdkreises,
Sein Leib
liegt beschlossen in dieser demütig engen Gruft.
Wähnst du, Pompeius sei groß oder Caesar und Alexander,
Tu auf deine Augen der Wahrheit: größer als diese alle war
Ignatius.
Nicht begrenzt werden vom Größten und dennoch
einbeschlossen sein vom Geringsten, das ist göttlich.

Der Dichter dieses Grablobes läßt sich also inspirieren von der Dialektik, die in dem Gegensatz beschlossen liegt: der Riesengeist des Ignatius, der mit seinen kühnen Plänen die ganze Erde umspannte, ist abgeschieden, und was auf Erden zurückblieb, ist sein Leib, den die enge römische Grabgruft umschließt. Erdkreis und Gruft aber werden zum Symbol der christlichen Dialektik von Seele und Leib, von Göttlichem und Geringem im Leben des heiligen Heros. So fährt denn das Grabgedicht fort:

An Tugend der Größte, an Demut der Geringste,
ward ihm die Weite der Welt zu eng,
und die enge römische Gruft ward heilig weit.
Größer war sein Herz als der Raum dieser Erde,
und oft verlangte es ihn, die Grenzen von Welt und Zeit zu sprengen,
um die Werke seiner Gottesliebe zu entfalten.
Geringer als vom Geringsten dachte er von sich selbst,
und immer sehnte er sich nach einem verborgenen Winkel,
der geringer wäre als ein gewöhnliches Grab,
um dort seinen lästigen Leib verscharren zu lassen.
Für den Geist der Himmel. Rom für den Leib.
Seinem Geist, der zu Gottes größerer Ehre
das Höchste ersehnte,
gab der Himmel etwas, das größer ist als das Größte.
Seinem Leib, der zu seiner größeren Demut
das Niedrigste erstrebte,
gab Rom Grenze und Kraft der Tugend.

Ob Hölderlin die ganze Grabschrift je gelesen hat oder nur Kenntnis hatte von der einen Sentenz, die er dann dem Hyperion als Motto voran-

stellte, wissen wir nicht. Jedenfalls ahnte sein dichterischer Genius die Tiefe, die sich hinter dem geheimnisvollen Spruch birgt. Es ist darum ganz abwegig, mit Zinkernagel in der Deutung, die Hölderlin dem Wort in seinem Thaliafragment gibt, eine Polemik des ehemaligen Theologen aus dem Tübinger Stift zu sehen. Dieser unzulängliche Deuter des Hyperion schrieb: „Mit Recht fühlt Hölderlin, daß den Jüngern Loyolas zu der tiefen Auffassung, die er selber mit dieser ‚Sentenz' verbindet, die kulturhistorischen Voraussetzungen fehlten. War es darum nötig, sie durch ein kommentierendes ‚Sowohl-als auch' so plump zu karikieren? Es ist, als habe der Theologe hier konfessionellem Vorurteil den schuldigen Tribut entrichtet."[6] Also doch offenbar in dem Sinne, daß Hölderlin die Jesuiten betrachtet habe als Verkörperung jener „alles begehrenden, alles unterjochenden gefährlichen Seite des Menschen", die sich in solchem Motto ausspreche. Warum setzt er dann, auch nach der Unterdrückung des in Schillers Thalia veröffentlichten Fragments, das loyolische Sinnwort auch an den Beginn des endgültigen Hyperion in der Form: „Non coerceri maximo, contineri minimo divinum est", ohne einen erklärenden Zusatz, ohne noch einmal deutend darauf zu sprechen zu kommen? Doch offenbar, weil er in dem heiligen Wort aus der Grabschrift des Loyola einen Inbegriff all dessen sah, was ihm selbst tief im Herzen stand. Wissen wir doch, daß Hölderlin ernsthaft daran dachte, eine christliche Fortsetzung des Hyperion zu schreiben, daß also sein Genius, hoch über zeitgeschichtlichem Gezänk schwebend, Wahrheiten und Zusammenhänge erahnte, die ihn dem in Ignatius von Loyola leibhaft gewordenen und in der Dialektik der flandrischen Grabschrift ausgesprochenen Genius des Christentums begegnen ließen.

So werden wir gerade aus der aufgedeckten Herkunft des Sinnspruchs seiner eigentlichen Deutung näher kommen, wenn wir zuerst den im Hyperion-Motto verborgenen Ahnungen Hölderlins nachspüren, um dann die christliche Verwirklichung im Leben des Loyola zu beschreiben, wie sie der wortmächtige Jesuit aus Flandern in die Antithesen seines Grabspruchs gefaßt hat.

1.

Hyperion ist Hölderlin selbst, der Deutsche, der in maßlosem Drang die Grenzen seines verkommenden Vaterlandes sprengen will, um ein „Griechenland" der schönen Einfalt zu finden. Aber dieses Suchen ist nur ein Symbol für Höheres, für den suchenden Exodus des Menschen überhaupt: Hyperion ist der ewige Mensch, der immerdar die Enge des irdischen „Kleinen" aufreißen will, um heimzufinden zur „Größe" der Einfalt einer Einigung mit Gott und Natur. Er will immer größer sein als die Welt, und dennoch Mensch bleiben; er will sich aufschwingen über alles Irdische, und dennoch sich lagern zwischen den schönen Blumen Griechenlands. Es verlangt ihn, heimzukehren zu jener Einfalt, die einst in einem Paradies unser war und durch Schuld verloren ging, aber er will dieses Paradies hienieden finden,

[6] Zinkernagel a. a. O. 47.

indem er sich mühsam bildet und in Schmerzen das wird, was er heimlich ist. Hölderlin sagt uns dies in der später unterdrückten Vorrede zum Hyperion: „Wir sind zerfallen mit der Natur, und was einst, wie man glauben kann, Eins war, widerstreitet sich jetzt, und Herrschaft und Knechtschaft wechselt auf beiden Seiten. Oft ist uns, als wäre die Welt Alles und wir Nichts, oft auch, als wären wir Alles und die Welt Nichts. Jenen ewigen Widerstreit zwischen unserem Selbst und der Welt zu endigen, den Frieden alles Friedens, der höher ist als alle Vernunft, den wiederzubringen, uns mit der Natur zu vereinigen zu einem unendlichen Ganzen: das ist das Ziel all unseres Strebens, wir mögen uns darüber verstehen oder nicht.“[7] Zwischen dem verlorenen Paradies der Einfalt und dem in Schmerzen wiedergewonnenen Paradies der erkämpften Einfalt liegt der ungeheure Kampf mit der Welt, der wir uns entringen müssen und die wir zugleich in Frieden umarmen wollen. Hölderlin nennt diese beiden Pole, von denen unser Dasein gespannt wird, Einfalt und Bildung. „Es gibt zwei Ideale unseres Daseins“, sagt er im Thaliafragment, „einen Zustand der höchsten Einfalt, wo unsere Bedürfnisse mit sich selbst ohne unser Zutun gegenseitig zusammenstimmen, und einen Zustand der höchsten Bildung, wo dasselbe stattfinden würde bei unendlich vervielfältigten und verstärkten Bedürfnissen und Kräften, durch die Organisation, die wir uns selbst zu geben imstande sind. Die exzentrische Bahn, die der Mensch, im Allgemeinen und Einzelnen, von einem Punkte (der mehr oder weniger reinen Einfalt) zum anderen (der mehr oder weniger vollendeten Bildung) durchläuft, scheint sich, nach ihren wesentlichen Richtungen, immer gleich zu sein.“[8] Dies sei, so fügt er bei, der Grundgedanke, der nun in den Briefen des Hyperion dargestellt werde. Den gleichen Gedanken spricht auch ein anderes Fragment aus: „Die Einfalt und Unschuld der ersten Zeit erstirbt, daß sie wiederkehre in der vollendeten Bildung. Und der heilige Friede des Paradieses gehet unter, daß, was nur Gabe der Natur war, wiederaufblühe als errungenes Eigentum der Menschheit.“[9]

Die Dialektik dieses Ringens liegt nun in dem Satz beschlossen: „Oft ist uns, als wäre die Welt Alles und wir Nichts, oft auch, als wären wir Alles und die Welt Nichts.“ Der Mensch will in maßlosem Sehnen über die Welt hinaus, die ihm darin zu einem Nichts zusammenschrumpft. Aber zugleich sieht er sich eingegrenzt und eingefangen in die Welt, von der er nicht loskommt, nicht loskommen will, denn sonst würde er zum unmenschlichen Geist. Zwischen diesen Sehnsüchten wirft es ihn hin und her, und Hölderlin hat dies in dem wundervollen Bild von dem Knaben am Wegrand versinnlicht: das Kind liegt auf der Erde, und die gütige Mutter hat es gegen Sonnenstrahl geschützt mit einer Decke. Aber der Knabe wirft die Decke weg und schaut unverwandt ins glühende Licht, bis daß er weinend die schmer-

[7] Sämtliche Werke II. 545. [8] Ebd. 53.
[9] Ebd. 606. Vgl. dazu R. Guardini, Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit (Leipzig 1939) 127 ff.

zenden Augen zur Erde kehrt. „Armer Knabe", dachte ich, „andern ergeht's nicht besser, und hatte mir beinahe vorgenommen, abzulassen von dieser verwegenen Neugier. Aber ich kann nicht! Ich soll nicht!"[10] Zwischen Sonnenleuchten und Erdenschmerz ist der Mensch, und wenn er vergißt, ins Licht zu schauen, überwältigt ihn die Welt, so daß er vor ihr in ein Nichts zusammenschrumpft. Immer will er beides: und darin liegt der zerreißende Kampf, zugleich aber auch der Friede, der nur in der Einfalt der Vereinigung findbar ist.

Hier ersteht nun vor Hölderlins Genius die Lösung der Dialektik: nur der liebende Mensch findet den Ausgleich. Platons Mythos vom Eros, der da ist das Kind aus der zeugenden Vereinigung zwischen Reichtum und Armut, klingt jetzt von neuem auf[11]. Nur der Mensch, der von der Liebe beschwingt Himmel und Erde zu umfangen vermag, kann das Himmlische mit aller Macht erstreben, ohne das Irdische zu verlieren. Das Maßlose der Sehnsucht wird eingegrenzt vom Maß des Menschlichen, aber in diesem engen Bild des Irdischen erschaut dann die Liebe das Göttliche, das sich den Menschen niemals enthüllt außer in irdischen Bildern. Himmelsdrang und Erdenliebe werden eins in der Liebe. In ihr allein erreicht der Mensch hienieden die ruhige Einfalt eines irdisch gewordenen Himmels und einer himmlisch gewordenen Erde. Der Mensch muß göttlich werden, aber das Göttliche muß menschlich bleiben. Die maßlos drängende Kraft des Verlangens nach Vergeistigung muß sozusagen einen Widerstand finden am menschlich Möglichen. „Denn würde das Göttliche in uns von keinem Widerstande beschränkt", sagt Hölderlin in der Prosafassung des metrischen Hyperion, „so wüßten wir von nichts außer uns und so auch von uns selbst nichts.... Wir können den Trieb, uns zu befreien, zu veredeln, fortzuschreiten ins Unendliche, nicht verleugnen: das wäre tierisch. Wir können aber auch den Trieb, bestimmt zu werden, zu empfangen, nicht verleugnen, das wäre nicht menschlich. Wir müßten untergehen im Kampfe dieser widerstreitenden Triebe. Aber die Liebe vereiniget."[12] So unterweist denn der weise Mann den suchenden Hyperion in der metrischen Fassung mit den Worten:

„Das volle Maß", begann er nun, „woran
des Menschen edler Geist die Dinge mißt,
ist grenzenlos und soll es sein und bleiben.
Das Ideal von allem, was erscheint,
wir sollen rein und heilig es bewahren.
Wir sollen unsern Adel nicht verleugnen.
Der Trieb in uns, das Ungebildete
zu bilden nach dem Göttlichen in uns,
die mächtig widerstrebende Natur
dem Geist, der in uns herrscht, zu unterwerfen,
soll nie auf halbem Wege sich begnügen."[13]

[10] Ebd. 82. [11] Symposion 203 B, c. [12] S. 495. [13] S. 497.

Aber diese grenzenlose Sehnsucht nach der Vergöttlichung muß sich der Natur bedienen, darf sie, trotz ihrer eigenwilligen Kräfte, die man nur kämpfend niederringen kann, niemals vergewaltigen. Nie ist der Mensch nur reiner Geist. Darum fährt der weise Greis fort:

„Groß und unbezwinglich sei
des Menschen Geist in seinen Forderungen.
Er beuge nie sich der Naturgewalt.
Doch acht er auch der Hilfe, wenn sie schon
vom Sinnenlande kömmt. Verkenne nicht,
was edel ist im sterblichen Gewande.
Stimmt hie und da nach ihrer eignen Weise
in seine Töne die Natur, so schäm
er sich der freundlichen Gespielin nicht.“ [14]

Die Kraft, die diese sozusagen gottmenschliche Kunst, himmlisch zu werden und ein Mensch zu bleiben, zu formen vermag, ist die Liebe, das Kind des himmlischen Reichtums und der irdischen Dürftigkeit. Je mehr die Liebe nach dem Ewigen strebt, um so hellsichtiger wird sie für das im Irdischen verhüllte Himmlische. Und je schmerzlicher sie in sich die Unzulänglichkeit des Irdischen fühlt, um so heftiger verlangt sie nach oben.

„So reich sie ist, so dürftig fühlt sie sich.
Je mächtiger in ihr das Göttliche
sich regt — sie dünkt sich um so schwächer.
Wie kann sie so den Reichtum, den sie tief
im Innersten bewahrt, in sich erkennen?
Sie trägt der Armut schmerzliches Gefühl
und füllt den Himmel an mit ihrem Reichtum.“ [15]

„Aber die Liebe vereiniget.“ Der liebende Mensch allein kann die Welt verachten und umarmen zugleich. Denn das Irdische ist ihm zum Nichts geworden durch die Liebe zum Göttlichen; aber darin eröffnen sich ihm die Augen, und er schaut auf einmal durch die irdischen Dinge hindurch, weil sie transparent zum Göttlichen geworden sind. „Oft treten Erscheinungen vor unsere Sinne, wo es uns ist, als wäre das Göttliche in uns sichtbar geworden, Symbole des Heiligen und Unvergänglichen in uns. Oft offenbart sich im Kleinen das Größte.“ [16]

„. . . Denn so erscheint vor uns
das Heilige, das Unvergängliche.
Im Kleinsten offenbart das Größte sich.
Das hohe Urbild aller Einigkeit
es scheint uns wider in den friedlichen
Bewegungen des Herzens. . . .“ [17]

---

[14] S. 500. [15] S. 501. [16] S. 495. [17] S. 498.

Damit sind wir aber in der innersten Mitte der dichterischen Schau von Wahrheiten, die Hölderlin bewegten, als er seinem Hyperion das Motto aus der Grabschrift des Loyola weihte. „Der Mensch möchte gerne in allem und über allem seyn“: darin liegt der feinste und zugleich auch der gefährlichste Sinn seines ewigen Dranges. Im Gelingen oder Mißlingen dieses Ausgleichs scheiden sich die Geister. Das Ideal einer Bildung, die wieder zu Einfalt geworden ist, liegt eingeschlossen in der Einheit zwischen Göttlichem und Menschlichem in uns, zwischen Himmel und Erde, zwischen dem „Großen“ der ewigen Sehnsucht und dem „Kleinen“ der irdischen Verwirklichung. Von dem liebenden Menschen Hyperion also muß gelten: „Nicht eingegrenzt sein vom Größten und dennoch einbeschlossen bleiben im Kleinsten: das wäre göttlich.“ Die Sehnsucht steht immer offen nach oben, dem je Größeren aufgetan: „Das volle Maß des Menschen ist grenzenlos.“ Aber sie muß einbeschlossen bleiben ins Kleine des Menschseins: „Denn das Maß von Größe, wozu du bestimmt bist, würdest du nie erfüllen, wenn du im Streben nach einem unerreichbaren Ziele deine Kräfte verschwendetest.“[18]

Wenn wir nun versuchen, die Ahnungen des Dichters in ihrer christlichen Erfüllung an Ignatius darzustellen, so begehen wir so wenig eine Verirrung als Hölderlin selbst, der das Wort aus der Grabschrift des Loyola für immer verewigt hat. Wir nehmen uns das Recht, den Dichter im Tiefsten, was er gemeint hat, christlich zu deuten, weil jeder Dichter, wenn er wesentliche Einsichten in ein endgültiges Wort einverleibt, einen Blick in das Reich des Unvergänglichen tut, wo sich Wahrheiten nicht mehr widersprechen können[19]. Der Dichter wird gleichsam zum Propheten, dem (um ein Wort des Clemens von Alexandrien zu gebrauchen) eine „ins Eigentliche treffende Sehergabe“ zuteil geworden ist[20]. Nicht, als ob Hölderlin sachlich hätte christliche Aussagen machen wollen. Wohl aber so, daß wir glauben, in den äußersten Umrissen der Einsichten, die er mit dem Grabspruch Loyolas ausgedrückt hat, jene Welt zu erfassen, die dann im Leben von christlichen Helden verwirklicht wurde. Hölderlin hat uns in seinem Lied auf Christus „Der Einzige“ angedeutet, wie er im Leben des Gottmenschen, und (in ehrfürchtigem Abstand) im Lebensideal des Dichters die Einheit zwischen Erde und Himmel, zwischen dem unbegrenzt Großen der ewigen Sehnsucht und dem demütig Kleinen der irdischen Begrenztheit erschaut hat:

„Denn wie der Meister
gewandelt auf Erden,
ein gefangener Aar ...
bis er
gen Himmel fuhr in den Lüften:

[18] Schiller in den „Philosophischen Briefen“. Vgl. Zinkernagel 48.

[19] Vgl. dazu I. Zangerle, Die Bestimmung des Dichters: Der Brenner 16 (Innsbruck 1946) 112/199; vor allem S. 161 ff.: Der christliche Dichter.

[20] Stromata 5, 14, 116, 1. Vgl. dazu H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung (Zürich 1946, Rhein-Verlag) S. 9.

Dem gleich ist gefangen die Seele der Helden.
Die Dichter müssen, auch
die geistigen, weltlich sein."

Guardini hat uns dies Wort gedeutet: „Christus war, obwohl „geistig", in die Weltlichkeit eingefangen. Er war gedrückt, bedrängt, und wurde erst froh, als ihn der Tod befreite. Ebenso geht es dem Dichter. Auch er ist „geistig" und lebt im Unnennbaren des Heilig-Einen; dennoch muß er „weltlich" sein und in den irdischen Unterscheidungen ausharren."[21] Dieses gottmenschliche Geheimnis nachzuvollziehen, ist Aufgabe für die „Seele der Helden". Ignatius von Loyola war unter ihnen ein Großer, und seine Grabschrift hat ausgesprochen, worin sein tiefstes Wesen ruhte: ihm war das Geistliche weltlich geworden, da er die Maßlosigkeit seiner Sehnsucht eingegrenzt hat in die Liebe zum Irdischen, um so „Gott zu finden in allen Dingen und alle Dinge zu lieben in Ihm".

2.

Hinter dem barocken Wortprunk der flandrischen Grabschrift steht ein letztes Verständnis für die Größe des heiligen Ignatius, die man nur immer in einer dialektischen Gegenüberstellung zu fassen vermag. Denn dieser kühle und brennende Baske, dieser in seiner römischen Zelle verborgene Eroberer einer Welt, ist ein Mensch der vereinten Gegensätze, dessen ganzes Wesen einzufangen einem Biographen noch nie gelang. Aber dem jungen, unbekannten Jesuiten, der seinen Grabpreis dichtete, war es vergönnt, in einem genialen Augenblick diese Größe zu erahnen. In den Gegensatzpaaren Geist — Leib, Himmel — Erde, Erdkreis — Gruft erfaßt er mit sicherem Blick das komplexe Geheimnis dieses Lebens. Daß es Ignatius, in der Kraft der ihn begnadenden Liebe, gelang, die Gegensätze in friedvolle Einfalt seiner reifen Heiligkeit zu bannen, war das Größte an seiner Größe, und eben dies gibt dem Dichter der Grabschrift das abschließende Wort ein, mit dem man Ignatius von Loyola am treffsichersten zeichnen konnte: „Nicht eingegrenzt werden vom Größten, und dabei doch eingeschlossen bleiben ins Kleinste: das ist göttlich."

Non coerceri maximo. Immer noch größer sein als die größte Sehnsucht, weil Gott der immer Größere ist und darum alles Hineinschreiten in Gott stets nur ein neuer Beginn und ein heftigeres Suchen wird: das ist die eine Seite dieses Heiligen einer nie einzugrenzenden Maßlosigkeit. „Wenn die Vollkommenheit im sehnlichen Verlangen danach bestände, so würde ich darin keinem lebenden Menschen einen Vorsprung geben", bekennt er von sich selbst[22]. Von dem Augenblick an, wo er in der mystischen Begnadigung von Manresa in die Tiefen der Gottheit geschaut hat, ist es um ihn geschehen: die alles sprengende Gewalt der Liebe hat ihn gepackt, und was an Lebenskraft übrig bleibt, verzehrt sich von nun an im Dienst der Majestät Gottes,

[21] Hölderlin S. 521.
[22] Monumenta Ignatiana (= MI), Ser. IV, Bd. 1 (Madrid 1904), S. 399 470.

im Wirken für die maior gloria Dei, die keine Grenzen kennt und immer je an neuen Anfängen steht. Aber dazu ist Ignatius schon von seiner Herkunft vorausbereitet, er ist auch als Heiliger ein adeliger Herr, ein Verächter alles Halben, Spießigen, Kleinlichen. „Er war schon von Abstammung ein adeliger Mensch", sagte von ihm sein Gefährte Diego Laynez in dem ältesten Versuch einer Biographie, „aus einem der führenden Häuser seines Landes; und so war er, was seine Naturanlage betrifft, schon in der Welt genial und klug zugleich, lebendig und glühend, dem Waffenwerk zugetan und den Dingen, die schwierig sind."[23] So groß darum die Pläne und die Erfolge waren, die seit der Bekehrung seine Lebensbahn begleiteten, für ihn ist alles nichts: denn er dient dem Gott, der größer ist als alle seine Werke. Unerhörtes hat er selbst im Inneren erlebt, aber es bedeutet ihm nichts. „Wenn im Leben der Heiligen nicht größere Dinge vorgingen, als in den Viten steht, die ich gelesen habe, dann möchte ich nicht tauschen mit ihnen, angesichts dessen, was Gott der Herr mir geschenkt hat und mich in meiner Seele hat erleben lassen — obwohl ich kein Heiliger bin, sondern nur ein Sünder und ein elendiger Mensch."[24] Und umgekehrt, je tiefer er sich in die Geringheit seines Sündenbewußtseins versenkt, um so maßloser strömt Gott seine Gnade in ihn aus. „So groß war die Barmherzigkeit und Süße des Herrn mit ihm", lautet ein anderes seiner Bekenntnisworte, „daß ihm schien: je mehr er fehlte und je tiefer er seine Fehler erkannte und sich dafür Bestrafung wünschte, um so mehr teilte sich Gott ihm mit und öffnete ihm alle Schatzkammern seiner Tröstungen und Geschenke"[25]. Wohin er sich wendet, immer wieder stößt er sozusagen durch alle Grenzen hindurch in die Unbegrenztheiten Gottes. Darum gilt ihm auch alle Größe von Verfolgung und von Leiden nichts mehr: non coercetur maximo. „In ganz Salamanca sind nicht so viel Fußfesseln und Handschellen, als daß ich nicht um der Liebe Gottes willen noch mehr verlangte", sagt er mit der Kühnheit eines in Gottes Größe Verlorenen zu den Richtern der Inquisition[26]. Und an den König von Portugal schreibt er, nach Aufzählung aller Verfolgungen durch die Glaubensgerichte: „Es ist die Wahrheit, und Gott, der mich erschaffen hat und mein Richter sein wird, sei mein Zeuge: für keine Gewalt und für keinen Reichtum auf dieser Erde unter dem Himmel möchte ich meine Verfolgungen ungeschehen machen, ja ich sehne mich danach, daß mir noch ganz andere Dinge geschehen mögen zu Gottes größerer Ehre."[27] Das sind Worte eines in Gott Freigewordenen — man möchte sich der Worte erinnern, die Hyperion zu Diotima spricht: „Und das ist herrlich, daß wir erst im Leiden recht der Seele Freiheit fühlen." Dieser Mensch ist auch an das Größte, was ihm in unsäglicher Mühe auf Erden gelang, nicht mehr gebunden, weil er in Gott größer ist als das Größte. Als ihn in den letzten Tagen der Arzt vor der seelischen Gefahr melancholischer Gedanken warnte, sagte er: „Ich habe

---

[23] MI IV, 1, S. 99 f. [24] MI IV, 1, S. 349 398. [25] MI IV, 1, S. 399.
[26] MI IV, 1 (2. Aufl. Rom 1943), S. 460. [27] MI I, 1, S. 297.

nachgesonnen, was mich wohl melancholisch machen könnte, und habe nicht einen einzigen Grund gefunden. Höchstens den, daß der Papst etwa die ganze Gesellschaft Jesu auflösen könnte. Aber auch dann, möchte ich meinen, würde mir eine Viertelstunde gesammelten Gebets genügen, um so fröhlich wie zuvor, ja noch fröhlicher zu sein."[28] Alles Erreichte ist schon dadurch, daß es erreicht ist, eine erledigte Sache, und nur das Unerreichte ist des Angriffes würdig. „Ihr dürft nur mit dem je Besseren zufrieden sein", mahnt er seine Söhne[29]. Dadurch bleibt der Mensch für Gott und seine je neuen Rufe frei, bindet sich an keine für immer und für alle gewählten Mittel. „Wahre dir in allen Dingen die Freiheit des Geistes. Schau in nichts auf Menschenrücksicht, sondern halte deinen Geist innerlich so frei, daß du stets auch das Gegenteil tun könntest. Laß dich von keinem Hindernis abhalten, diese Geistesfreiheit zu hüten. Sie gib niemals auf."[30] Und ein Letztes: dieser in Gott Freigewordene kann darum sozusagen auch auf Gott verzichten, indem er allen Trost und alle Sehnsucht, die ihm aus der grenzenlosen Hingabe ans Ewige zufließt, doch noch einmal für Nichts erachtet; denn Gott ist immer noch größer als alle seine Gaben. „Wenn Gott mir sagte: ‚Wenn du jetzt sterben wolltest, würde ich dir sofort das Paradies schenken. Willst du aber weiter auf Erden leben, so lebst du auf deine eigene Gefahr.' Da würde ich antworten: ‚Lieber will ich in diesem Leben bleiben mit Gefahr — nur daß ich damit noch Gott einen sich auszeichnenden Dienst erweisen kann."[31] Auch das Größte kann diesen in Gott Eingegangenen nicht mehr eingrenzen. Er ist immer schon jenseits von allem, immer „über allem" — das ist jene tiefe Ruhe der Indifferenz, „eine letzte Reserve und Kühle allen besonderen Wegen gegenüber, weil alles Besitzen Gottes Gott als den Größeren noch über allen Besitz hinaus sein lassen muß. Aus solcher Haltung wächst von selbst die dauernde Bereitschaft, einem neuen Ruf Gott zu anderen Aufgaben als den bisherigen zu hören, immer wieder auszuziehen aus jenen Gebieten, in denen man Gott finden, ihm dienen wollte, nirgend eine bleibende Stätte zu haben als im ruhlosen Wandel zum ruhigen Gott hin."[32] Ignatius ist, wie einer seiner Herzensfreunde sagte, am Ende seines Lebens „einsam mit dem einsamen Gott"[33].

Aber nun geschieht das Seltsame: aus dieser seligen Wüste des Geistes kehrt sich Ignatius rückblickend wieder der Welt zu, die da bisher wie zu einem Nichts verschwunden war. Sie bleibt auch ein Nichts für den in Gott Trunkenen, aber sie wird nun auf einmal auch zum Transparent Gottes, zum Schauplatz der Begegnung zwischen Gott und Mensch, auf dem die Geister sich scheiden. Es ist die irdische Welt, die dem gehört, der Gott ist und Mensch wurde. Sie bleibt klein und nichtig, „denn diese Welt vergeht" —

---

[28] MI IV, 1 (2. Aufl.), S. 638; IV, 1, S. 397.
[29] MI I, 12, S. 252. [30] MI I, 12, S. 679. [31] MI IV, 2, S. 852 999.
[32] K. Rahner, Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit: Zeitschrift für Aszese und Mystik 12 (1937) 124.
[33] Monumenta Nadal IV 645.

aber sie wird auf einmal groß, wird zum „Erdenrund", denn „die Welt ist durch Ihn gemacht worden", und Christus ist der „Ewige Herr aller Dinge", der „die ganze Welt für sich erobern will"[34]. Jetzt öffnen sich die Arme des Ignatius, dessen Füße noch eben die Weltkugel von sich stießen, und mit einer machtvollen Geste umschließt er die ganze Erde, um sie zu Christus heimzutragen. „Größer war sein Herz als der Weltraum, und oft verlangte es ihn, die Grenzen von Erde und Zeit zu sprengen, um die Werke seiner Gottesliebe zu entfalten." Gerade weil er ein endgültig in Gottes Geheimnis Eingegangener ist, kann er sich so adelig selbstsicher in der Welt bewegen, weil er „über allem" ist, kann er „in allem" sein: hierin findet Hölderlins Ahnung seine christliche Verwirklichung. Diego Laynez zeichnet diese erstaunliche Einheit von Weltferne und Weltnähe in Ignatius also: „Er besitzt eine tiefe Kenntnis von den Dingen Gottes und einen heftigen Drang nach ihnen, und dies um so mehr, je abstrakter und je mehr ‚über uns' sie sind. Daher seine Kraft im Raten und die Klugheit in allen Handlungen, seine feine Unterscheidung der Geister, die große Stärke und die Hochherzigkeit in allen Bedrängnissen, die schöne Einfalt, mit der er niemanden verurteilt, alles zum Guten auslegend, die weite Art in allen Geschäften und die Weise, sich und andere in den Dienst Gottes einzufügen."[35] Erst so erfassen wir den ganzen Ignatius: seine Heiligkeit ist ein Nachvollzug jener geheimnisvollen Gegensätzlichkeit, die Christus von seinen Aposteln fordert: „Ihr seid zwar in der Welt, aber nicht von der Welt."[36]

Contineri tamen a minimo. Ignatius ist groß, weil er wieder in das Kleine dieser Welt zurückgekehrt ist. Umgekehrt: die Kleinheit der Welt wird groß, weil man in ihr Gottes Größe erschauen kann, wenn man mit Gottes Augen zu schauen versteht. „Im Kleinsten offenbart das Größte sich", hat Hölderlins Weiser gesagt, und der Dichter weiß um das Geheimnis, daß dieses Göttliche im Kleinen nur der zu schauen vermag, der von der Größe einer in Gott gefundenen Einsamkeit herkommt:

„Auch ist mir nicht verborgen, daß wir da,
wo uns die schönen Formen der Natur
die Gegenwart des Göttlichen verkünden,
mit unsrem Geiste nur die Welt beseelen."

Ignatius ist kein weltflüchtiger Mystiker nur, sondern ein Mensch, der von Gott her zurückkehrt ins Geringe des Alltags — aber er kann diesen von nun an nur noch mit vergöttlichten Augen betrachten. Das Grundwort dieser geistlichen Dialektik ist in dem Satz enthalten, der Weltflucht und Weltliebe, Abstand und Umarmung in eins fügt: „In allem sollen wir Gott suchen, indem wir uns, so weit es nur möglich ist, aller Geschöpfliebe entkleiden, um die gesamte Kraft der Liebe dem Schöpfer zuzuwenden — alle Kreatur liebend in ihm und ihn in allen Kreaturen."[37] Das ist die christliche Erfüllung der

[34] Exerzitienbuch 95 98 (MI II 318 320). [35] MI IV, 1, S. 125.
[36] Joh. 15, 19; 17, 13—16. [37] Constitutiones III, 1, 26 (MI III, 3, S. 92).

platonischen Ahnung Hölderlins: „Die Liebe aber vereiniget." Die Dürftigkeit des Irdischen wird zum Transparent himmlischen Reichtums. Im Leben des Ignatius ist dies zu erstaunlicher Vollkommenheit geworden.

Er liebt, um mit dem Äußersten zu beginnen, alles, was die zuchtvolle Strenge des Lebens formt, bis zur peinlichen Sorge um die Ordnung der Kleider, der Zimmer und Büchereien, der adelig schlichten Tischsitte.[38] Er kann darin scheinbar kleinlich sein — aber alles ist ihm nur Ausdruck und Maßstab einer seelischen Sauberkeit, die er in unmittelbaren Zusammenhang stellt mit der Keuschheit des Geistes.[39] Er liebt die Natur und schon bei seiner Bekehrung auf Schloß Loyola versenkt er sich in die Betrachtung der Sternenwelt: „Den größten Trost, den er damals empfing, bot ihm das Anschauen des Himmels und der Sterne, und das tat er oft und lange, denn darin empfand er einen mächtigen Antrieb, unserem Herrn zu dienen."[40] Noch in den Akten zur Heiligsprechung sagt ein Zeuge, Ignatius sei „durch den Anblick einer einzigen Pflanze, eines Blümleins oder eines kleinen Wurms in die Liebe Gottes emporgerissen worden".[41] Wir wissen es ja auch aus seinem mystischen Tagebuch, wie ihn die Gestalt eines Orangenblattes oder der Anblick von drei Menschen oder drei Tieren, mitten in den lärmenden Straßen Roms, in Liebe zur Dreifaltigkeit Gottes aufglühen ließ.[42] Diesem in Gott Versunkenen ist die ganze Welt auf einmal wie durchsichtig geworden, seitdem er in Manresa erlebt hat, wie „sich die Augen seines Geistes öffneten und ihm schien, als habe er einen anderen Verstand erhalten".[43] Er schaut jetzt die kleinen Dinge dieser schönen Erde von der göttlichen Seite her, seit jenem seligen Tag, „da ihm mit großer geistlicher Freude die Weise klar wurde, wie Gott die Welt erschaffen hat".[44] Alle Erdendinge fangen nun an, in ihm zu reden und zu klingen. Wenn er Musik hört und die hehren Weisen des Chorals, so biegt er in die römische Kirche ab, aus der es zu tönen beginnt, und er bekennt einem Freund, „daß die Musik ihn völlig über sich selbst hinaushebe".[45] Ein Mitbruder muß ihm in sorgenschweren Tagen auf einem Clavicord vorspielen,[46] und das mag ihn an jene Gnadenstunde erinnern, da er das Geheimnis der drei Personen in Gott erschaute unter dem Bild von drei Orgeltasten.[47] Von diesem inneren Sprechen und der himmlischen Musik, für die irdischer Ton nur ein Nachklang ist, spricht Ignatius noch auf den letzten Seiten seines Tagebuchs: „Alles drängte mich hin zur göttlichen Liebe und zu der vom Himmel erhaltenen Sprachengabe, und ich nahm beim innerlichen Sprechen eine solche Harmonie wahr, daß ich's nicht mehr ausdrücken kann. Und als ich mit der unsäglichen Wonne, die mir dies innere Sprechen bereitete, die himmlische Sprache und Musik verglich oder dieser gedachte, da wurden Andacht und Liebe immer stärker. . ."[48]

[38] MI IV, 1, S. 364 502/06 516.
[39] Constit. VI, 1, 1 (III, 3, S. 174).
[40] MI IV, 1, S. 43. 523.
[41] MI IV, 2, S. 561.
[42] MI IV, 1, S. 472; III, 1, S. 101.
[43] MI IV, 1, S. 55.
[44] MI IV, 1, S. 53.
[45] MI IV, 1, S. 242.
[46] MI IV, 1 (2. Aufl.), S. 636 f.
[47] MI IV, 1 (2. Aufl.), S. 402.
[48] MI III, 1, S. 137.

So lebt Ignatius in einer himmlisch gewordenen Irdischkeit, und ich wüßte kein Wort, das dieses Geheimnis der in Gott wieder einfältig gewordenen Rückkehr aus dem großen Gott in die kleine Welt besser kennzeichnete als den Ausspruch eines seiner Gefährten: „In Ignatius ist die Gnade gleichsam wieder zur Natur geworden."[49] Den Urgrund dieser Einheit aber bildet die Weise, wie Ignatius das „Große" Gottes in dem „Kleinen" seiner menschlichen Geschichte erschaut: in der gottmenschlichen Einheit in Christus. Da wird die „anschauliche Vorstellung des Ortes" im Exerzitienbuch zum Transparent der göttlichen Großtaten, und die „Synagogen, Städte und Flecken, die der Herr predigend durchzog", sind nur wie der Vordergrund für „den weiten Raum und den Umkreis der Erde", den sich der König Christus erobern will.[50] In den geringsten Dingen der Erdengeschichte Gottes schaut Ignatius das Größte, und wenn er in rührender Andacht die Spuren küßt, auf denen die heiligen Personen der Geburtsgeschichte wandelten, so wird das zum „Verkosten der unendlichen Süßigkeit und Lieblichkeit der Gottheit, der Seele und ihrer Tugenden".[51] Noch einmal möchte man hier Hölderlin aufrufen: „Im Kleinsten offenbart das Größte sich, das hohe Urbild aller Einigkeit, es scheint uns wider in den friedlichen Bewegungen des Herzens." Was der Genius ahnte, erlebt der Fromme als gnadenvolle Wirklichkeit. „Die Dichter müssen, auch die geistigen, weltlich sein." So auch die Heiligen. Denn Gottes Größe ist uns nur erfaßbar in der Kleinheit des Gottmenschen.

Aber nun folgt noch einmal ein Pendelschlag dieser Dialektik. Ignatius, der von Gottes Einsamkeit her in die laute Welt tritt, um in allen Dingen Gott zu finden, kehrt doch wieder zurück ins „Jenseits von allen Dingen". Eben weil er alles nur von Gott her liebt und sich darum den Sternen und Blumen, der Musik und der Politik, der kleinen Ordnung der Dinge und dem Kampf um das große Reich Gottes zuwenden kann, vermag er dies alles, auch das scheinbar Größte, wieder zu lassen und für ein Nichts anzuschauen. Seine Gefährten wandten auf ihn das hohe Wort an, das Gregor der Große einmal von der Mystik Sankt Benedikts geschrieben hat: „Der Seele, die ihren Schöpfer schaut, schwindet die ganze Schöpfung zusammen. Mag sie auch noch so wenig vom Licht des Schöpfers geschaut haben: darin wird ihr alles klein, was geschaffen ist. Denn durch das Licht der inneren Beschauung wird das Innerste der Seele weit gemacht und dehnt sich so aus in Gott, daß sie über die Welt hinausgehoben wird, ja über sich selbst hinausdrängt. Und wenn sie dann im Lichte Gottes hinabschaut, begreift sie, wie nichtig alles ist, was sie in ihrem sonstigen niedrigen Zustand nie zu begreifen vermochte."[52] In diesen Tiefen wird Ignatius zu einem Verächter seiner selbst, weil er weiß, was es ist um die Kreatur und um den Sünder. Das contineri a minimo spitzt sich hier zur äußersten Schärfe zu,

[49] MI IV, 1 (2. Aufl.), S. 650.
[50] Exerzitienbuch 91 95 103 (MI II, S. 314 322).
[51] Exerzitienbuch 124 125 (MI II, S. 336). [52] Dialogi 2, 35 (PL 66, 200 AB).

und treffsicher greift die Grabschrift gerade diesen einen Punkt heraus: die christliche Selbstvernichtung, mit der Ignatius noch nach seinem Tod weggeworfen sein möchte in einen äußersten Winkel, um dort „den lastenden Leib verscharren zu lassen". Ribadeneira hat es uns berichtet: „Er sagte zu mir, wenn es eine Sache gäbe, die er sich vom Herrn wünsche, so diese, daß man ihn nach seinem Tod auf ein Feld vor die Hunde würfe."[53] Das ist die gleiche, sozusagen wieder maßlos gewordene Demut der Kreatur vor dem einzig großen Gott, die aus dem Wort des urchristlichen Ignatius spricht: „Schmeichelt lieber den Bestien, daß sie mir zum Grab werden und nichts von meinem Körper übrig lassen, damit ich nicht nach meinem Tode noch jemand zur Last falle."[54] Immer verlangt es den Ignatius von Rom, diesen Heros der weltumarmenden Aktion, nach dem Tod, und er bekennt selbst: „Wenn er an den Tod dachte, empfand er beim Gedanken, sterben zu müssen, eine so mächtige Freude und so viel inneren Trost, daß er ganz in Tränen zerfloß."[55] Dieses abgründig demütige in sich Zusammensinken vor Gott, das evangelische Gefühl des „unnützen Knechtes", derVerzicht auf jegliche Pose und Feier beim Sterben, das still sich Hinwegschleichen aus dieser engen Welt: das ist gleichsam die metaphysische „Gruft", aus der sich die Größe des Geistes in Ignatius emporringt. „Für den Geist der Himmel, Rom für den Leib."

So kommen wir denn am Ende zu den letzten Versen der Grabschrift und zu jener Liebe, die allein beides verbinden kann: die Maßlosigkeit des Großen und die Enge des Kleinen. Nur wenn wir beides durch die Liebe vereinigen lassen, gelingt es uns, das wahre Bild des Ignatius und das von Hölderlin eigentlich Gemeinte zu erfassen. Erst wenn das Göttliche in uns vom Widerstand des Irdischen beschränkt wird, ersteht der Friede alles Friedens, der höher ist als die Vernunft. Nur weil der Geist des Ignatius, dem der Himmel Größeres als das Größte schenkte, eingegrenzt blieb von dem Leib, dem Rom die Grenzen und die Kraft der Tugend gab, ist er ein Heiliger geworden und ein Mensch geblieben, geistlich und weltlich zumal. Darin liegt wohl die eigentliche Größe dieses Heiligen. Alle Liebe, die grundsätzlich ohne Maß sein soll, will er gehalten wissen von dem Maß der Diskretion, alle Begeisterung von Gott soll eingegrenzt bleiben von der sichtbaren Kirche, jeden Geist mißt er an den angebbaren Maßen des Leibes Christi. Himmel und Rom müssen eins bleiben. So können wir von Ignatius immer nur in dialektischen Gegenüberstellungen richtig sprechen. Er kann sagen: „Wie ekelt mich die Erde, wenn ich den Himmel anschaue ",[56] und dennoch als vernichteter Sünder den „staunenden Schrei" beten von „Himmel, Sonne, Mond, Sternen und Elementen, Früchten, Vögeln, Fischen und

---

[53] MI IV, 1, S. 379; IV, 2, S. 571 850 f.
[54] Römerbrief 4, 2 (Bihlmeyer, Die Apostolischen Väter [Tübingen 1924] 98).
[55] MI IV, 1, S. 56 349; IV, 2, S. 550 852 885 992.
[56] P. Ribadeneira, Vita Ignatii I, 2 (ed. Köln 1602 , S. 29).

der Erde, wie sie mir dienen".[57] Er kann die Entkleidung von allen Geschöpfen fordern und im gleichen Satz zur Liebe aller Kreatur aufrufen. Er mißt allen Geist am Gehorchenkönnen und kann doch wieder das hohe Lied der Geistesfreiheit singen und seinen Söhnen sagen: „Der Mensch gibt das Amt, aber Gott gibt die Diskretion. Nicht nur nach Regel und Verordnung, sondern gemäß den Umständen habt ihr zu handeln."[58] Es war für seine Umwelt stets eines der Rätsel, die diesen Heros umwitterten, daß er in den scheinbar selbigen Umständen ganz verschieden urteilen und anordnen konnte mit der genialen Regellosigkeit eines Menschen, der alle Dinge in ihrer Einmaligkeit von innen her ansah.[59] Ignatius konnte maßlos streng sein und floß doch über von Güte. „Rigoros ist er mit denen, die sich nicht selbst überwinden, die sich nicht ganz Gott unserem Herrn hingeben, und mit den immer Zögernden. Mit den anderen ist er voll Güte. Kraftvoll hält er fest an dem, was er einmal festgesetzt hat und darin läßt er sich nicht leicht umstimmen; aber wo er selbst keine innere Erleuchtung wahrnimmt, pflegt er sein Urteil willig einem anderen unterzuordnen."[60] In dieser Einfalt der inneren Freiheit konnte Ignatius mit herrischer Geste alle menschlichen Mittel gebrauchen, ohne sich je an sie auszuliefern. „In den Dingen, die er für den göttlichen Dienst unternahm, bediente er sich aller menschlichen Mittel, um zum Ziel zu gelangen, mit solcher Sorge und solchem Nachdruck, als ob davon aller Erfolg abhinge. Aber zugleich vertraute er so auf Gott und verließ sich so auf seine Vorsehung, als ob alle menschlichen Mittel, die er in Dienst stellte, ohne irgend eine Kraft wären."[61] Wohin wir auch blicken, wir können die Psychographie dieses Heiligen nicht zeichnen ohne diese Antithetik der himmlisch-irdischen Gegensätze. Ignatius war geistlich und weltlich in einem, er war ein Mystiker des Himmlischen und ein Gestalter des Irdischen, er war „in actione contemplativus", wie es einer seiner Freunde auf eine letzte Formulierung brachte.[62]

In dieser Aufhebung der Gegensätze gründet der Friede der Einfalt, der vom Antlitz des reifen Heiligen widerleuchtete. Kardinal Quiroga hat davon Zeugnis abgelegt: „Immer kannten wir ihn als einen wahrhaft demütigen Menschen; mild, geduldig, liebevoll, eifernd für Gottes Ehre und das Heil der Nächsten, Verächter der Welt, klug, großherzig war er. Und in allem Wechsel der Gezeiten, guten und schlimmen, günstigen und widrigen, fanden und kannten wir ihn stets zu unserer tiefsten Bewunderung mit dem gleichen Antlitz, einer ernsten Freude, einer heiligen Würde, so daß man schon auf seinem Angesicht die Ausgeglichenheit und den Frieden widerstrahlen

---

[57] Exerzitienbuch 60 (MI II, S. 288).
[58] MI IV, 1, S. 519; I, 12, S. 253.
[59] MI IV, 1, S. 195 423.
[60] MI IV, 1, S. 127 398.
[61] MI IV, 1, S. 466. Vgl. dazu C. Kneller, Ein Wort des hl. Ignatius von Loyola: Zeitschrift für Aszese u. Mystik 3 (1938) 253/57.
[62] Monumenta Nadal IV 651 f. — Vgl. auch die ignatianische Psychographie der Gegensätze bei E. Przywara, Deus semper maior. Theologie der Exerzitien III (Freiburg 1940) 410/28. Ebenso bei O. Karrer u. H. Rahner, Ignatius von Loyola, Geistliche Briefe (Einsiedeln 1942) 49/57.

sah."[63] Darin sehen wir die Erfüllung dessen, was Hölderlin nur wie von ferne ersehnen konnte: der Widerstreit von Welt und Ich ist aufgehoben in die reife Einfalt der friedlichen Bewegungen des Herzens. Wohl bleibt die Liebe zu Gott in Ignatius maßlos — wie wäre sie sonst Liebe zu dem, der immer größer ist als unser Herz? Aber sie wird gehalten von dem liebend anerkannten Widerstand des Irdischen: Rom und die Kirche, die Erde dieser Leiblichkeit und die Menschheit Gottes bleiben ihr bergendes Maß. Friede der schmerzlich errungenen Einfalt in Gott: das ist die christliche Höhe, zu der Ignatius hinanstieg, zu der er uns weisen will, wenn er auffordert, „das Auge der Seele einfältig zu richten auf das Ziel alles Geschaffenen"[64]. Friedvolle Einfalt: das fanden die Menschen, die Ignatius auf Erden kannten, über sein Antlitz wie ein Licht ausgegossen: „Ihm ward die Gnade, in allen Dingen und Handlungen und Gesprächen Gottes Gegenwart wahrzunehmen mit einem feinen Sinn für das Geistliche, und Ignatius pflegte dies in das Wort zu kleiden: ‚Wir sollen Gott in allen Dingen finden.' Mit tiefer Bewunderung und einem süßen Herzenstrost sahen wir, wie diese Gnade, dieses Licht in seiner Seele wie ein Schimmer über sein Angesicht ausgegossen war und sich kundgab in der Klugheit und Sicherheit all seiner Taten."[65]

Wir sind am Ende. Was einst schon Clemens von Alexandrien vom christlichen Gnostiker schrieb: „Er lebt in dieser Welt und ist doch über diese Welt erhaben"[66], das hat Hölderlin seherisch getroffen, als er sang: „Die Dichter müssen, auch die geistigen, weltlich sein." Ignatius hat es in der Erleuchtung und Kraft christlicher Gnade gelebt. Sein Grabspruch steht mit tiefem Recht auf der ersten Seite des Hyperion. Aber wenn wir ihn in den Zusammenhang stellen, dem er entnommen ist, erweist sich, daß nur der Heilige zu erreichen vermag, was der Dichter ahnt. „Nicht begrenzt werden vom Größten und dennoch einbeschlossen bleiben im Kleinsten", das kann der Mensch nur am Vorbild und in der Kraft des Gottes, der Mensch wurde. Divinum est. Aber darin liegt sein ganzes Glück und die Einfalt eines Friedens, den die Welt nicht geben kann. Setzen wir darum die Grabschrift des Loyola auf die Gruft unserer Zeit, da wir zugrunde gingen an jenen Gesinnungen, die Hölderlins Hyperion seherisch vorausgesagt hat. Und lassen wir uns von Ignatius wieder in die Höhe führen, zu der man nur aus Grabkammern aufsteigt:

> „Wenn einer aus sich selbst ausgegangen ist und einging in seinen Schöpfer und Herrn, immer das vor Augen, immer das verspürend, immer des sich freuend, wie unser Ewiges Gut in allem Geschaffenen ist, ihm Dasein und Erhaltung schenkt durch seine gegenwärtige Unendlichkeit, so liegt darin, wie ich meine, ein Glück über alles andere."[67]

---

[63] MI IV, 2, S. 111. [64] Exerzitienbuch 169 (MI II, S. 372).
[65] Monumenta Nadal IV 652. [66] Stromata 7, 3, 18, 2 . [67] MI I, 1, S. 339 f.

Zeitaufgaben der Christenheit

Von MAX PRIBILLA S. J.

Alles Nachsinnen über die Aufgaben, die der Christenheit in einer bestimmten Zeit gestellt werden, muß von einer klaren, nüchternen Erkenntnis eben dieser Zeit ausgehen, der die Botschaft des Evangeliums verkündet werden soll. Nun kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die Gegenwart sich in einer Kulturkrise von unerhörter Tiefe und Härte befindet, ja in vieler Hinsicht geradezu chaotische Züge aufweist. Die Menschheit ist an einem kritischen Punkt ihrer Geschichte angelangt, wo alle Gedankengänge sich zu verwirren und alle Straßen in ausweglose Sackgassen zu münden drohen. Selbst die letzten und grundlegenden geistigen Werte, die das Menschenleben erst lebenswert machen, sind gefährdet und dem Untergang ausgesetzt. Die Mächte der Zerstörung haben in der materiellen und geistigen Welt eine so ungeheure Gewalt gewonnen, daß nach dem Austoben des Sturmes nichts anderes übrigzubleiben scheint, als das Werk der menschlichen Kultur von neuem zu beginnen. Die Ursachen dieser geistigen Krise gehen weit in die Vergangenheit zurück und sind unter der Oberfläche verborgen; ihr offener Ausbruch liegt vor aller Augen. Es wird noch eingehender Untersuchungen bedürfen, wie eine solche Entwicklung überhaupt möglich war, die in immer beschleunigterem Lauf und schließlich in jähem Abstürzen zu den heutigen Katastrophen geführt hat. Deutlich zeichnet sich auf allen Gebieten das Heraufziehen einer Zeitenwende ab und erfüllt die Gemüter mit bangem Schrecken vor den Dingen, die noch bevorstehen.

Für uns kommt hier nur die Auswirkung der Krise auf den religiösen Bezirk in Betracht, oder besser: es ist die religiöse Umschichtung bloßzulegen, aus der jene Krise erst verständlich wird. Schauen wir in die Vergangenheit, so ist die Zeit noch nicht so fern, in der die Religion, in unseren Landen die christliche Religion, weit über die Kreise der Gläubigen hinaus der gemeinsame Wurzelboden war, aus dem nicht nur der einzelne, sondern das ganze öffentliche Leben wenigstens unbewußt seine geistige Nahrung und Kraft, zumal sein sittlich-rechtliches Gepräge, empfing. Mochte auch manches bloße Fassade sein und eine christliche Wirklichkeit nur vortäuschen, die Fassaden standen noch und ließen den Eindruck der Hohlheit und Verwüstung nicht aufkommen. Die heutige Zeit, darin ehrlicher und rücksichtsloser, hat den letzten frommen Schein zerrissen und zeigt schroff die Fronten im Geisteskampf der Gegenwart. Jetzt geht es nicht etwa um diesen oder jenen Glaubenssatz, sondern die Religion selbst und alles, was damit zusammenhängt, ist in Frage gestellt. Das wird offenbar in der scharfen, oft leidenschaftlichen Ablehnung des Christentums und in dem Ringen nach einem neuen Ausdruck für das Gottsuchen und die unendliche Sehnsucht der menschlichen Seele, die nicht in gänzlicher Sinnlosigkeit versinken will. Aber weit bedeutsamer und bemerkenswerter als alle die modernen Religions-

gründungen, die durch die Vielfalt ihrer Formen sich gegenseitig den Weg verbauen und schon durch ihren schnellen Wechsel ihre innere Hinfälligkeit verraten, ist die immer mehr um sich greifende völlige Gleichgültigkeit gegen alles Religiöse, die Abgestumpftheit für alles, was über die materielle Welt und ihre Interessen hinausreicht. Es sind gleichsam die Ansatzstellen verschüttet oder zerstört, an denen die Religion anknüpfen könnte. Ja, es scheinen auch die stillen, selbstverständlichen Voraussetzungen oder die sittlichen Urinstinkte weithin erloschen oder absichtlich ausgeschaltet, die sonst wie feste, unverletzliche Schranken das Leben in den Bahnen der allgemeinen Menschlichkeit und der gegenseitigen Verbundenheit zu halten pflegten. Je mehr aber Gott und die Bestimmung für Gott dem Bewußtsein entschwindet, desto stärker rückt der Mensch mit seinen Wünschen und Begierden in den Mittelpunkt des Blickfeldes, wobei der Kult des eigenen Ichs sehr feine und sehr grobe Formen annehmen kann. Die praktische Nutzanwendung ist der Wille zur Macht in allen ihren Abarten, der wilde, zügellose Kampf um die Güter der Erde, das harte unbarmherzige Sichdurchsetzen, gleichviel mit welchen Mitteln. Der bekannte Wahlspruch: „Make money! Honestly, if possible, but make money!" hat ohne die schamhaft beigefügte Bedingung seinen Siegeslauf um die Welt angetreten und die Menschen gelehrt, sich wie Raubtiere um die Beute zu reißen und einander bis zur Vernichtung zu bekämpfen. Daher die Ablehnung fester, klarer Grundsätze und die Bereitschaft, jederzeit Farbe und Fahne je nach dem Winde zu wechseln, der Vorteil verspricht. Ein erschreckender Mangel an aufrechten Charakteren ist die notwendige Folge. Den Subjektivismen steht kein objektiver Halt entgegen, und der menschlichen Gesellschaft fehlt es an sittlichen Stützen, die ihren Bau tragen.

So sehen wir denn heute eine durchaus neue Erscheinung vor uns: eine große Masse von Menschen, die innerlich völlig leer sind und religiös weder Bedürfnisse noch Bindungen noch Hemmungen zu haben scheinen. Rein irdische Gesinnung, Oberflächlichkeit und Selbstsicherheit machen sie auch gegen religiöse Einwirkungen von außen wie gefeit. Nicht einmal für eine unverbindliche Stimmungs- und Gefühlsreligion ist in ihnen Raum, da sie die Sentimentalität verloren haben. Darum mehren sich die Fälle, in denen die Menschen auch durch die furchtbarsten Ereignisse, durch Leiden aller Art und selbst durch die Todesnot nicht aus ihrer religiösen Gleichgültigkeit oder Stumpfheit erweckt werden. Offensichtlich ist in ihnen etwas abgestorben oder verdorrt, was in früheren Zeiten die dem Christentum Entfremdeten nach mancherlei Irrfahrten und Enttäuschungen zum Glauben ihrer Kindheit zurückführte. Der Grund liegt wohl weniger bei den einzelnen als vielmehr in der immer zunehmenden Verweltlichung des ganzen Lebens, in dem nichts mehr an die Religion erinnert und die Gottesferne nicht als geistige Fremde empfunden wird. Diese Entwicklung hat auch die christlichen Familien und Gegenden aufgespaltet, so daß die Kirche heute fast überall in der Diaspora lebt.

Die erste Zeitaufgabe der Christenheit besteht nun darin, diesen nicht eben erfreulichen Sachverhalt klar zu erkennen und sich einzugestehen. Es hat keinen Sinn und bringt keinen Nutzen, vor der Wirklichkeit die Augen zu verschließen, aber es gehört ein ernster Wille und Mut dazu, sie ohne blauen Rand zu sehen, zumal heute, da die Welt voll ist von Wunschgedanken und Wachträumen, die immer wieder mit der Wirklichkeit verwechselt werden und zu unbegründeten Erwartungen verführen. Aus der Wirklichkeit spricht, ohne uns zu schmeicheln, herb, doch heilsam die Wahrheit, die uns an dem geschichtlichen Orte, wo wir stehen, unsere Aufgabe für Gegenwart und Zukunft anweist, aber zugleich die Fehler und Versäumnisse der Vergangenheit ohne viel Schonung aufdeckt. Es wäre eine arge Selbsttäuschung, ja geradezu Pharisäismus, wollten die Christen jeden Anteil von Schuld an der heutigen Lage ableugnen, sich in gereizter Empfindlichkeit gegen jede Kritik sperren und nur um den Nachweis bemüht sein, daß sie in allem richtig geurteilt und gehandelt und alles richtig vorausgesehen hätten. Wenn heute auch das Christentum selbst von Krisenluft umwittert ist, so ist der Grund weniger in den Angriffen von außen zu suchen als in der Unzulänglichkeit von innen. Und wenn das Reich Gottes unter uns wieder in neuer Kraft und Herrlichkeit erstehen soll, dann müssen wir es zunächst durch Buße und Umkehr (metanoia) vorbereiten.

Freilich sollen wir uns nicht der trügerischen Hoffnung hingeben, als ob die Kirche, d. h. die Gemeinschaft der Gläubigen hienieden, jemals dem im Evangelium geschilderten Vorbild völlig entsprechen würde. Die Spannung zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit bleibt immer erhalten, aber die Weite dieser Spannung läßt doch sehr verschiedene Grade zu. Man wird es wohl nicht als Pessimismus bezeichnen dürfen, wenn wir sie in der Gegenwart als besonders weit empfinden. Die furchtbaren Ereignisse der letzten Jahre haben in der Kirche Christi doch „Bauschäden" und Risse bedenklichster Art nicht so sehr bewirkt als offenbart. Vielleicht wird nach dem Verebben der Flut ein moderner Cyprian ebenfalls ein Buch „De lapsis" schreiben, d. h. über diejenigen, die in der entscheidenden Stunde versagt haben, und es wird ihm an traurigen Beispielen aus allen Stufenordnungen der Kirche nicht fehlen.

Aber wenn wir auch nach ernster Gewissenserforschung unser Haupt beugen und in den Heimsuchungen der Gegenwart ein gerechtes Strafgericht Gottes (1 Petr 4, 17; 1 Kor 11, 32) anerkennen müssen, so sollen uns doch die Fehler und Versäumnisse der Vergangenheit nicht niederdrücken und verzagt machen, ja sie können uns sogar ein Grund der Ermutigung sein. Buchstäblich dürfen wir auf die heutige religiöse Lage anwenden, was einst Demosthenes (Phil III 5) den Athenern als „befremdliche Wahrheit" gesagt hat: Das Schlimmste in der Vergangenheit erweist sich für die Zukunft als das Beste; denn wenn wir alles Erforderliche getan hätten und es stände so, dann bliebe kein Funken Hoffnung, daß es besser werde. So können auch wir aus der Vergangenheit lernen und mit Gottes Gnade unsere Zeitaufgaben

als Christen beherzt in Angriff nehmen. Nicht als ob es sich dabei um Aufgaben handelte, die unserer Zeit ausschließlich eigneten, aber die Gegenwart, in der alle Zeichen auf Sturm stehen, stellt sie mit besonderer Eindringlichkeit und belastet sie mit erhöhter Verantwortung.

Richten wir unseren Blick auf die ganze Christenheit, d. h. auf die Gesamtheit derer,die sich nach Christus benennen und zu Christus bekennen, so leuchtet es ohne weiteres ein, welch schweres Verhängnis für das Christentum die vielen Spaltungen bedeuten, die seine Glaubwürdigkeit gefährden und seine Kräfte zersplittern. Begreiflich daher, daß in unseren Tagen die nie ganz erloschene Sehnsucht nach der einen Kirche Christi mit neuer Stärke erwacht ist und fast überall in der Welt Versuche sich regen, die tiefste Wunde der Christenheit zu heilen und die Einheit als das überzeugende Merkmal der göttlichen Wahrheit aufstrahlen zu lassen(Joh 17, 21). Gottes Geist, der ein Geist der Eintracht und nicht der Verwirrung ist, lebt und webt ohne Zweifel in all den redlichen Bemühungen um die Una Sancta, deren verklärtes Bild wie ein fernes Hochziel die besten Christen heute anzieht, aber wir wissen auch um die Länge des Weges und die vielen Hindernisse, die auf ihm noch zu überwinden sind. Oft und oft, in Wort und Schrift habe ich diese ernste und schwierige Frage behandelt, so daß ich mich hier kurz fassen kann. Aber darauf muß immer wieder mit allem Nachdruck gedrungen werden, daß dieser großen Aufgabe in der rechten Weise und in aufrichtiger Gesinnung gedient werde; denn sonst wird sich die Kluft zwischen den christlichen Kirchen nicht verringern, sondern erweitern und die „rabies theologorum" wird sich an diesem Feuer von neuem entzünden, statt abzunehmen.

Es ist ein ziemlich unfruchtbares Unternehmen, in theoretischen Überlegungen die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer kirchlichen Einigung aller Christen zu prüfen, ehe überhaupt die psychologischen und ethischen Vorbedingungen eines richtigen Gesprächs zwischen den Konfessionen erfüllt sind. Was dabei herauskommt, sind mehr oder weniger höfliche, jedenfalls unverbindliche Erklärungen, daß nach Lage der Dinge hier und jetzt aus dogmatischen Gründen eine kirchliche Einigung nicht möglich ist — was man auch schon vorher wußte. Es ist eine ebenso törichte wie verderbliche Haltung, immer nur auf das hinzustarren, was wir nicht tun können, und darüber das zu versäumen, was wir tun können. Die unmittelbare Zeitaufgabe besteht ja gar nicht in einer dogmatischen oder organisatorischen Einigung der christlichen Kirchen, sondern darin, ihr gegenseitiges Verhältnis in der Trennung so zu gestalten, daß die Trennung wenigstens den allgemeinen christlichen und menschlichen Interessen nicht im Wege steht. Das aber besagt hinsichtlich der inneren Gesinnung eine tiefgehende Reform, die geradezu als ein Gnadenwunder zu betrachten und zu erflehen ist. Wenn die Christen ihre Gegensätze nicht aufgeben können, so können und sollen sie doch die sture, unchristliche Gegensatzhaltung aufgeben, einander nicht mehr in Zerrbildern sehen, die persönliche und sachliche Fremdheit überwinden, das

Bewußtsein vom Besitz gemeinsamer Güter in sich stärken, in geistiger und materieller Not einander helfen, im privaten und öffentlichen Leben ehrlich und einträchtig zusammenarbeiten — alles ganz unbeschadet ihrer besonderen kirchlichen Überzeugung und deren kraftvoller Vertretung. Was aber die konfessionellen Lehrunterschiede anlangt, so braucht die Diskussion über sie keinesfalls zu schweigen, aber die Christen haben dabei Gelegenheit und Pflicht, „Wahrheit in Liebe zu wirken" (Eph. 4, 15) und der durch Haß und Zwietracht zerrissenen Menschheit das gute Beispiel zu geben, wie sachliche Gegensätze mit Würde ertragen und in aufrichtigem Ringen um die eine Wahrheit mit reinen, ritterlichen Waffen ausgetragen werden können und sollen. Wenn die Christen sich dieser ihrer unmittelbaren Zeitaufgabe mit allem Eifer unterziehen und eben dadurch zugleich an ihrer eigenen Besserung arbeiten, dann wird ihnen Gott in seiner Barmherzigkeit auch die weiteren Wegstrecken zu dem Ziele der Una Sancta zeigen und ebnen.

Hiermit verlasse ich den Boden des gemeinchristlichen Wirkens und wende mich nun den besonderen Aufgaben des katholischen Bekenntnisses zu.

Die erste Forderung, die wie ein gebieterischer Ruf heute an das Ohr der Katholiken dringt, ist katholische Weite. In dem Worte „katholisch" liegt zwar schon der Hinweis in die Weite, auf die ganze Kirche, die ganze Welt, aber damit ist noch lange nicht gesagt, daß nun auch der einzelne Katholik einen weiten Blick habe. Es ist vielmehr so, daß wir uns alle immerfort bemühen müssen, die Enge des eigenen Geistes und eigenen Herzens zu sprengen und in die Weite unserer Kirche einzugehen. Freilich wäre es verfehlt, das Auge stets in die Weite schweifen zu lassen und darüber die Aufgaben des engsten, eigentlichen Pflichtenkreises zu vernachlässigen. Aber die Sorge für das Nächste und Dringlichste darf Geist und Herz nicht für das Ganze der Kirche und der Menschheit verschließen oder verhärten.

In neuerer Zeit hat sich stellenweise auch in der katholischen Kirche ein Partikularismus geltend gemacht, der das Blickfeld verengt, das Verantwortungsbewußtsein geschwächt und auf das Gemeinschaftsgefühl der Katholiken, ihre gegenseitige Ehrfurcht, Liebe und Hilfsbereitschaft sehr nachteilig gewirkt hat. In der dumpfen Luft dieser Enge gedeihen Eifersucht, Parteigeist und Verdächtigung, die auch unter Glaubensgenossen soviel Unheil anrichten und Bitterkeit schaffen. Zuweilen hat man aus solcher Verengung geradezu eine Tugend oder ein Zeichen kirchlicher Gesinnung gemacht. Die Ursachen dieser Entwicklung sind mannigfacher Art und sind durch die geistige Lage des heutigen Menschen bedingt.

Das stark Emotionale unserer Zeit erklärt, vielleicht in Kontrastwirkung gegen die Vermassung, die Vorliebe für Überspitzungen und Übertreibungen, auch für kleine Gruppenbildungen und Zirkel, in denen die eigene Geistesrichtung oder der eigene Geschmack auf seine Rechnung kommt. Diese Vorliebe hat auch auf das kirchliche Leben übergegriffen. Es geht unter

den Katholiken die Rede von Individualisten, Liturgisten, Biologisten, Rationalisten, Supernaturalisten, Mystizisten, Aktivisten, Quietisten, Ewig-Gestrigen, Alter Kirche, Junger Kirche usw., so daß man über diesem wundersamen Spuk von Lagern und Gegenlagern mit einiger Mühe die große Mehrheit der schlichten Katholiken ohne besonderes Abzeichen suchen muß. Man könnte diesen kindlichen oder kindischen Unfug von der heiteren Seite nehmen, wenn dadurch nicht die Einheit und Geschlossenheit der Katholiken beeinträchtigt würde. Gewiß wird es niemand beanstanden können, wenn in einer großen Organisation wie der katholischen Kirche Aufteilungen nach Menschen und Arbeitsgebieten erfolgen, aber die Aufteilung darf nicht zur Aufspaltung werden. Keine Zelle darf selbständig wuchern, sondern muß sich im Dienst des übergeordneten Organismus wissen. Dann wird es auch verhütet werden, daß innerkirchlichen Meinungs- oder Richtungsverschiedenheiten eine Bedeutung beigemessen wird, die sie weder in sich noch angesichts der Gesamtlage haben.

Eine andere Ursache der Verengung liegt in dem ungeheuer gesteigerten Lebenstempo der Gegenwart, das ruhiger, sachlicher Prüfung und einem Denken in großen Zusammenhängen nicht günstig ist. Daher die moderne Sucht, Menschen und Dinge mit knappen, schnell gefertigten Schlagworten und Formulierungen zu versehen, die sich leicht einprägen und dadurch Eindruck machen, aber doch oft ein sehr ungerechtes und liebloses Aburteilen einschließen. Viel besser und fruchtbarer für das Reich Gottes ist es, jeweils der tiefergehenden Unruhe nachzuspüren und einem sich meldenden Anliegen auch dann gerecht zu werden, wenn es noch nicht seinen ganz richtigen Ausdruck und seine schlackenlose Gestalt gefunden hat. Zu dieser Gesinnung und Haltung werden wir uns desto leichter verstehen, je mehr wir beherzigen, daß der Weg des Geistes oft der Umweg ist und meist erst aus dem Zusammenstoß der einander widersprechenden Meinungen der Funke der wahren Erkenntnis aufblitzt. Häufig führt erst die falsch gestellte Frage und die falsch gegebene Antwort zur richtigen Fragestellung und richtigen Antwort. Auch Stimmen, die wegen ihrer Übertreibung und Einseitigkeit Zurückweisung verdienen, können zur Klärung beitragen, indem sie heilsamen Widerspruch wecken.

Gewiß gibt es auch in der katholischen Kirche Sondermeinungen und Sonderbestrebungen, die berechtigt sind und miteinander ringen sollen, aber das große Ganze darf darunter nicht leiden. Es muß immer das Bemühen der Katholiken sein, ein geschlossenes Heer unter dem einen Haupt zu bilden und stets die weitgehendste Rücksicht auf den Bruder zu nehmen, damit nicht auf uns das Wort des heiligen Hieronymus treffe: „Wir Unglücklichen! Unglückliches Volk Gottes, das nicht versteht, im Guten soviel Einigkeit aufzubringen wie die Bösen im Bösen!“ (In Ps. 82; ML 26, 1131 D. Die Echtheit des Ausspruchs wird bezeugt durch G. Morin, Anecdota Maredsolana III 2 [1897] S. 81.)

Im Dritten Reich hat die kirchliche Betätigung zweifellos eine organi-

satorische Verkümmerung erlitten. Unter dem herrschenden Terror waren ja die selbständigen Energien wie gelähmt. Das wird mit der Zeit anders werden. Alte und neue Kräfte werden sich regen, und dann wird auch die Frage brennend werden, ob wir einfach dort wieder anfangen können, wo wir 1933 aufgehört haben, oder ob wir nach den bitteren Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit neue Wege gehen müssen. Die Ansichten darüber werden vielleicht hart aufeinanderplatzen, und das wird kein Schaden sein, wenn nur die Sache, nicht persönliche Interessen, Liebhabereien oder Rechthabereien im Vordergrund stehen. Es wäre sogar zu bedauern, wenn die offene, ehrliche Aussprache mit Rücksicht auf einen faulen Frieden oder Empfindlichkeiten behindert würde; denn die Luft ist nun einmal mit Spannungen erfüllt, die lange Zeit zurückgehalten wurden und zur Entladung drängen. Indem jeder in relativen Dingen die relative Berechtigung auch eines abweichenden Standpunktes anerkennt, sollte es katholischer Weite gelingen, den einzelnen Persönlichkeiten und Richtungen freien Spielraum zu lassen. Denn angesichts der fast übermenschlichen Schwierigkeiten, vor denen wir stehen, muß alles getan werden, um die Eintracht der Glaubensgenossen zu wahren und dadurch die Kraft ihres Einsatzes zu erhöhen.

Katholische Weite ist sich der Universalität der Kirche und ihrer Sendung nach der persönlichen wie der sachlichen Seite stets bewußt; sie muß gerade in der Gegenwart, da die Weltenuhr zu gewaltigen, entscheidenden Schlägen ausholt, in allen Gliedern der katholischen Kirche lebendig sein. Einige Hinweise mögen das erläutern.

Bei jeder Feier der heiligen Messe sollte, wozu die Liturgie selbst anleitet, die ganze Kirche mit ihren weltweiten Aufgaben und großen Anliegen in das Blickfeld der Gläubigen rücken und in ihnen das Bewußtsein christlicher Gemeinschaft über alle Grenzen hinaus wecken. Der Laie sollte nicht nur für sich und seine Familie, der Pfarrer oder Bischof nicht nur für seinen Sprengel sorgen und beten. Insbesondere sollten, wenn ein Glied unter Unrecht und Bedrückung leidet, alle Glieder mitleiden und auf Hilfe bedacht sein (1 Kor 12, 26; 2 Kor 11, 29), damit nicht die Bedrängten in ihrer Wehrlosigkeit auch noch das bittere Gefühl seelischer Verlassenheit von seiten der eigenen Glaubensgenossen überkommt. Nicht umsonst mahnt der Apostel Paulus: „Nehmt Anteil an den Nöten der Heiligen“ (Röm 12, 13).

Aber katholische Weite denkt nicht nur an die, die drinnen sind; sie weiß und sorgt sich auch um die vielen Millionen, die außerhalb der Kirche sind oder sich von ihr getrennt haben. Eine „große Trauer und ein unablässiger Schmerz“ (Röm 9, 2) um die Brüder in der Ferne muß den Katholiken davor bewahren, mit der eigenen Geborgenheit sich zufrieden zu geben. Hier möchte ich mit voller Zustimmung die Worte eines evangelischen Theologen anführen — zur Warnung und zum Ansporn für uns alle: „Es ist erstaunlich und erschreckend, wie viele Kirchenleute sich in der Tat damit begnügen, eine richtige Theologie zu haben und schöne Gottesdienste zu gestalten, während die Welt hungert nach lebendiger Wahrheit und zu einem neuen

Glauben und einem neuen Kultus flüchtet, weil sie es in der Trostlosigkeit und Hoffnungslosigkeit ihres entheiligten Lebens nicht mehr aushält. Dann strahlt der Innenraum der Kirche im Glanz unzähliger Lichter, während draußen Menschen in lichtloser Finsternis sich zu Tode stürzen. Dann ist die Kirche selbst das Tabernakel, in dem die himmlische Speise für die Anbetung der Auserwählten bewahrt wird, während draußen die Menschen darben und verderben in ihrer Not. Daß der Kirche die Verwaltung der göttlichen Geheimnisse anvertraut ist, legt ihr eine unendliche Verpflichtung auf: dies Geheimnis der göttlichen Liebe und des Heiles hineinstrahlen und hineinwirken zu lassen in das Ganze aller menschlichen Beziehungen" (W. Stählin, Vom göttlichen Geheimnis, Kassel 1936, 118).

In der Tat, hineinstrahlen soll die Religion in das Ganze aller menschlichen Beziehungen; denn es ist der Religion eigen, sich nicht auf das rein Religiöse zu beschränken, sondern das ganze Leben und die ganze Menschheit zu durchdringen. So erst verstehen wir die katholische Weite in ihrer die Welt umfassenden Fülle. Die katholische Kirche ist die einzige und höchste moralische Autorität in der Welt und in der Weltgeschichte, die sich bewußt ist, daß sie nicht nur für die Katholiken, sondern für die ganze Christenheit, ja für die ganze Menschheit ohne Unterschied des Volkstums, der Rasse und der Religion Verantwortung trägt. Das Bewußtsein dieser Verantwortung ruft sie gerade in Zeiten großer Entscheidungen auf den Plan, um der Menschheit — opportune, importune — die Gesetze der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung zu verkünden, ohne die eine wahre menschenwürdige Gemeinschaft nicht bestehen kann. Es waren in ihren Reihen immer nur die kleinen Geister, die sie ängstlich den ernsten, gefahrvollen Forderungen ihres universalen Berufes zu entziehen suchten, um sie auf Kirche, Sakristei und den stillen Innenbezirk der einzelnen Seelen zu beschränken. Wohl ist die Kirche kein Reich von dieser Welt, aber sie ist ein Reich in dieser Welt mit der strengen Verpflichtung, in der Finsternis dieser Welt für die Wahrheit klares Zeugnis abzulegen und für die Rechte Gottes wie des Menschen und der Völker mutig einzutreten. Es ist gerade Papst Pius XII., der nicht müde wird, in seinen Erlassen und Ansprachen die weltweite Verantwortung der Kirche mit allem Nachdruck hervorzuheben.

Kehren wir nach diesem Ausblick auf die Menschheit wieder in den Innenbezirk der Kirche zurück, so hat hier katholische Weite noch eine Aufgabe zu erfüllen, die gerade in einer Zeit der Wende, wo Neues und Altes miteinander kämpfen, sehr vordringlich ist, aber, wie die Kirchengeschichte lehrt, oft nicht in befriedigender Weise gelöst wurde, sondern schmerzliche oder auch verderbliche Spannungen hervorrief. Katholische Weite könnte und sollte zu einer gerechteren Beurteilung und Behandlung der Pioniere führen, auf die auch das Heer der Kirche nicht verzichten kann, ohne schweren Schaden zu leiden. Dies ist um so bedeutsamer, als es sich wohl nicht leugnen läßt, daß die Kirche für die Gefahren, die den Gläubigen von den vorstürmenden Geistern drohen, hellsichtiger und wachsamer ist als für die

Belastungen und Hemmnisse, die ihr durch die retardierenden Elemente entstehen. Auch zeigt ein Blick in die Geschichte, daß die Kirche der Neuzeit für den Stellungskrieg besser vorbereitet ist als auf den Bewegungskrieg, in dem je nach der stets wechselnden Frontlage schnelle und selbständige Entschlüsse gefaßt werden müssen. Es ist daher notwendig, daß sich den konservativen Kräften in der Kirche vorwärtsdrängende zugesellen und ihre Gaben entfalten können. Dazu bedürfen sie des Verständnisses, des Vertrauens, wenigstens der wohlwollenden Duldung. Wird ihnen das versagt, so sind Konflikte fast unvermeidbar — meist durch die Schuld beider Teile.

Die eifrigsten Männer der Praxis, die Vorkämpfer und Sucher neuer Wege haben oft schweigend viel gelitten und gerungen. Sie sehen sich unmittelbar vor die ungeheuren Schwierigkeiten des wirklichen Lebens gestellt, gewahren schmerzlich den Leerlauf alter Methoden und mühen sich ab, den neuen Aufgaben mit neuen Mitteln gerecht zu werden. Gerade die Anstrengungen, die sie machen müssen, erklären zugleich ihre äußerste Empfindlichkeit gegen Angriffe und Anklagen aus den eigenen Reihen, gegen die Schüsse in den Rücken, gegen die Einwände „vom grünen Tisch". Solche Kritik reizt sie zu Zorn und Bitterkeit oder nimmt ihnen den Mut zum Weiterschaffen. Nicht als ob sie ohne Fehler wären! Da sie mit aller Kraft nach einer Richtung vorstoßen, ermangeln sie oft des Überblicks, der Mäßigung und der Rücksichtnahme. In dem Weg, den sie gehen und den sie meist erst nach heißem Mühen gefunden haben, sehen sie leicht den einzigen, den allein richtigen Weg; sie bedenken nicht, daß viele Wege nach Rom führen. Auch fehlt es ihnen nicht selten an der Geduld, um das Reifen der Früchte ruhig abzuwarten, aber durch ihr hastiges Nachhelfen schaden sie sich und den Früchten ihrer Arbeit. So bedürfen sie in der Tat der Beratung, der Zügelung, der brüderlichen Zurechtweisung. Aber diese darf sich ihnen nicht in der Form negativer Kritik nahen, die in den „Stürmern" nur die Summe ihrer Fehler sieht, sondern muß von der Liebe und dem Willen zu positiver Mitarbeit durchdrungen sein. Die Schwungkraft hochstrebender, schöpferischer Talente ist nicht unbegrenzt; es liegt im Interesse der Kirche, daß sie freudig ihr dienen und nicht an dumpfem Widerstand vorzeitig erlahmen oder gar verbittert beiseite stehen.

Katholische Weite formt nicht nur die innere Gesinnung, sondern öffnet auch den Blick für die vielen sachlichen Aufgaben, die der Christenheit obliegen. Es ist keine Übertreibung, wenn man diese heute als unabsehbar und unermeßlich bezeichnet. Aus dem großen Gebiete seien nur einige Fragen herausgegriffen, die sich auf die theologische Wissenschaft, die Seelsorge und die Caritas beziehen.

1. Die tiefen geistigen Umschichtungen, die sich in unserer aufgewühlten Zeit vollziehen, bedeuten für das Christentum eine ernsteste Prüfung auf seinen Wahrheitsgehalt. Die Wahrheitsfrage wird heute in dem religiösen Bereich mit einer unerhörten Schärfe gestellt, so daß ein Ausweichen nicht mehr möglich ist. Es geht jetzt immer und in erster Linie nicht um den Sinn

oder den Lebenswert, sondern um die Wahrheit der christlichen Dogmen. Wohl hat der moderne Mensch den Glauben an die Wissenschaft und den Fortschritt in weitem Maße verloren, aber das Verlangen nach Wahrheit ist ihm geblieben, da es mit der menschlichen Natur gegeben ist. Auch der Versuch, die Wahrheitsfrage durch einen leidenschaftlichen Voluntarismus oder einen der platten Nützlichkeit verhafteten Pragmatismus zu ersetzen oder zu ersticken, unterstreicht nur die bohrende Gewalt dieser Frage und verrät nur zu deutlich die innere Unruhe des heutigen Menschen, der sich in seiner Zweifelsucht und seiner Furcht vor Täuschungen aus dem Wirbel des Relativismus nach festem Boden unter den Füßen sehnt. Seine dringlichste, ängstlichste Frage an uns ist deshalb: „Was ist Wahrheit?"

Wie ist dagegen die Lage auf unserer Seite? Überblicken wir die letzten Jahrzehnte, so läßt es sich kaum bestreiten, daß die Theologen sich im allgemeinen dem radikalen Fragen der Zeit nicht mit jener sachlichen Unerbittlichkeit gestellt haben, wie es notwendig gewesen wäre. Um den Gläubigen Ärgernis zu ersparen und den Feinden der Kirche keine Waffen zu liefern, umging man nicht selten die heiklen Fragen, die ja auch Gefahrenzonen waren, oder man verzichtete gar in begreiflicher Ablehnung einer übertriebenen Apologetik auf eine verstandesmäßige Begründung oder Vorbereitung des christlichen Glaubens, um mehr auf fromme Stimmungen oder praktische Erfahrungen zu vertrauen, wofern man nicht geradezu Rückkehr zu vorwissenschaftlichen oder primitiven Denkformen als Heilmittel gegen die unersättliche Fragewut des menschlichen Gehirns empfahl. Das Christentum erhielt dadurch ein pietistisches oder auch feminines Gepräge; es schien den rauhen Luftzug der strengen Wissenschaft zu meiden, auf deren Höhen ein eisig kalter Wind weht. Aber es verlor dadurch an Glaubwürdigkeit bei denen, die auch in der kritischen Vernunft eine hohe Gottesgabe sehen. Zuweilen auch unterbrach die kirchliche Autorität aus Rücksicht auf entstandene Beunruhigung die begonnene Diskussion, bevor diese zu einem befriedigenden Ergebnis gelangt war. Durch alle diese inneren und äußeren Gründe ist es gekommen, daß wir heute mit einer ganzen Reihe von ungelösten Fragen belastet sind, die nicht wenig die katholische Entschlußkraft beeinträchtigen und auch die Seelsorge erschweren.

Der Seelsorgeklerus von heute aber ist durch seine verringerte Zahl, die Zersplitterung der Arbeit und den beständigen Andrang von Rat- und Hilfesuchenden derart aufs äußerste angespannt, daß ihm Zeit und Ruhe fehlen, die schwierigen theologischen Fragen der Gegenwart zu durchdenken und zu klären. Daraus ergibt sich die unbedingte Notwendigkeit der theologischen Wissenschaft, die abseits vom Lärm und Getriebe der Straße die tieferliegenden Probleme auf ihre Zusammenhänge untersucht und den Praktikern die Wege erhellt und erleichtert. Ohne diese strenge Arbeit der Fachwissenschaft würde die Seelsorge versanden und unfruchtbar werden sowie der wirksamen Waffen zur Verteidigung des katholischen Glaubens entbehren.

Nur beispielhalber, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, seien einige Fragen

genannt, die einer neuen und gründlichen Behandlung bedürfen. Dahin gehören die logischen, psychologischen und ethischen Vorbedingungen des Gottesglaubens, die Verkümmerung des religiösen Sinnes und die damit gegebene Verminderung der Empfänglichkeit für das Übernatürliche im modernen, durch die Technik verbildeten Menschen, der Atheismus als Massenerscheinung, das Verhältnis von Gewissen und Autorität, viele Fragen geschichtlicher und ethischer Art zum Alten Testament, die Verwendung des Alten Testaments im Religionsunterricht, die Absolutheit des Christentums, die Urgeschichte der Kirche und ihrer Verfassung, die Begründung und die Begrenzung der kirchlichen Tradition, die Auslegung von Röm. 13, 1 über das Verhältnis des Christen zur Staatsgewalt, Kirche und Volkstum, das Problem der Masse, Religion und seelische Gesundheit. Das sind Grundfragen, um die heute heiß gestritten wird und die für die Kirche bedeutsamer sind als manche liturgische Fragen. Denn was nützen die schönsten gottesdienstlichen Feiern, wenn die dogmatischen Voraussetzungen des Kultus in den Gläubigen durch irrige Lehren zersetzt oder in Nebel gehüllt sind? Vielleicht könnte und sollte man einen Teil der heute an der liturgischen Front massierten Truppen aus diesem Abschnitt herausziehen und nach entsprechender Vorbereitung dort einsetzen, wo der Kampf der Geister am heftigsten tobt.

Es ist einleuchtend, daß zur Lösung dieser wissenschaftlichen Aufgaben nicht eine bloß tradierende Methode genügt, die nur Rechenschaft über Vergangenes und Bestehendes ablegt, sondern eine schöpferisch-suchende Arbeit mit dem Spürsinn für das Werdende und Zukunftsträchtige gefordert wird, mag diese Arbeit auch Wagnisse und Gefahren einschließen. Viel Wahres steckt in dem, was von einem nichtkatholischen Theologen gesagt worden ist, „daß unser Geschlecht doch eben erst am Beginn der herannahenden großen religiösen Entscheidungen steht. Keine traditionelle Theologie verfügt über die denkerischen Mittel, um der hier heraufziehenden Lebensfragen Herr werden zu können. Wie sich einst in der alten Kirche die Apologeten erst die Waffen schmieden mußten, um den Kampf auf Leben und Tod zu bestehen, so steht vor der Theologie der Gegenwart als eine ihrer größten Zukunftsaufgaben eben die Beschaffung desjenigen Rüstzeuges, das für diese durchaus neuen Probleme religiöser Auseinandersetzung geeignet ist“ (H. Frick, Deutschland innerhalb der religiösen Weltlage, Berlin ^{2}1941. 52). Das ist nicht so zu verstehen, als ob wir des theologischen Rüstzeugs entbehrten; denn wir sind uns bewußt, in dem reichen Glaubensgut der Kirche und in den Schatzkammern der Theologie die Waffen des Heiles auch für die Gegenwart und Zukunft zu besitzen. Aber wir müssen uns diese Waffen zu eigen machen, sie je nachdem auch umschmieden oder vom Rost säubern, damit sie den Anforderungen der Zeit und der Kampflage entsprechen. Je tiefer und gründlicher wir uns in den eigenen geistigen Besitz versenken, um so sicherer wird es uns gelingen, die Wahrheiten der christlichen Offenbarung zum Leuchten zu bringen und die ihr widerstrebenden Lehren innerlich zu überwinden. Damit wird auch am besten die Gefahr jener falschen,

ungesunden Apologetik ferngehalten, die lang und breit die gegnerischen Ansichten entwickelt und mit zahlreichen Aussprüchen belegt, aber in der Klarstellung und Begründung der eigenen Überzeugung sehr kurz und unzulänglich ist. Wir sollen nicht von fremden Anleihen leben und den anderen nicht die Schleppe nachtragen, sondern die Fackel des Lichts vorantragen.

Und noch eines darf hier angemerkt werden. Wer von der Not des Lebens herkommt und sich mit den aus der Zeit stammenden Fragen und Einwänden gedanklich auseinanderzusetzen hat, empfindet immer wieder schmerzlich, wie sehr uns — ganz abgesehen von den augenblicklichen Druckschwierigkeiten — eine griffbereite Literatur („prompta bibliotheca") fehlt, die in zwar knapper, aber sachlich zuverlässiger und befriedigender Weise das nötige Handwerkszeug liefert. Diese Lücke muß unbedingt ausgefüllt werden, auch aus dem Grunde, damit unsere Antworten nicht zu spät kommen, was namentlich in der heutigen schnellebigen Zeit sehr nachteilig ist. Selbst der größte Gelehrte sollte es nicht unter seiner Würde halten, hier die Hilfe zu bieten, die nur der Fachmann leisten kann.

2. Die Seelsorge steht heute vor überaus vielen und schwierigen Aufgaben, und es scheinen jeden Tag noch neue hinzuzukommen. Sie wird dadurch einerseits in heilsamer Weise zu einer Mobilmachung und einer kritischen Überprüfung ihrer ganzen Arbeit gezwungen, gerät aber auch anderseits leicht in Versuchung, entweder unter der Last der ihr aufgebürdeten Pflichten kleinmütig zu verzagen oder von der Aufregung und nervösen Hast der Zeit angesteckt zu werden. Der beste Schutz dagegen ist der Blick auf die Kirche und ihre Geschichte. Das Schiff der Kirche ist an schweren Seegang gewöhnt und durchschneidet mit ruhiger Sicherheit selbst hohe Wellenberge. Das muß sich auch in der Art der Seelsorge spiegeln, die auf Freund und Feind nicht den Eindruck machen darf, als könnte sie sich nur durch fieberhafte Tätigkeit über Wasser halten. Sie tut daher gut daran, auch mitten in sturmbewegter Zeit auf ihre wesentlichen Amtshandlungen das entscheidende Gewicht zu legen und ihre durch lange Jahrhunderte bewährten Methoden weiter zu befolgen. Die erhebende Feier des Gottesdienstes und die würdige Spendung der heiligen Sakramente sind und bleiben der Kern des christlichen Kultus, und es muß alles geschehen, um den Gläubigen das Verständnis der göttlichen Geheimnisse und die Teilnahme daran zu ermöglichen und zu erleichtern. Daneben kommt in der Gegenwart eine erhöhte Bedeutung der Predigt zu, weil die unbedingte Notwendigkeit besteht, sowohl bei den Erwachsenen als auch besonders bei der Jugend den katholischen Glauben neu zu festigen und von aller Beimischung unchristlicher Gedanken rein zu erhalten, damit er nicht allmählich und unvermerkt ausgehöhlt wird oder ein lässiges und feiges Sichabfinden mit Grundsätzen und Taten um sich greift, die dem Geiste Jesu Christi widerstreiten. Kurzum, da die Gläubigen in der Diaspora leben, sind sie so zu unterweisen und zu erziehen, daß sie diasporafähig werden; denn ein bloßes Gewohnheitschristentum, das sich auf die Stützen von außen, den gesicherten Besitz und

den „Glauben der Väter" verläßt, ist den Anfechtungen und Belastungen dieser verworrenen Zeit nicht gewachsen.

Es muß also ganz ernst gemacht werden mit dem Wort und Inhalt der Seelsorge. Das setzt voraus, daß wir uns kümmern um das, was in der Seele der Menschen vor sich geht an Gedanken und Wünschen, Freuden und Schmerzen, was da keimt, wächst oder stirbt. Wir dürfen nicht annehmen, daß alles, was durch Presse, Kino, Theater, Radio, Romane usw. auf sie einwirkt, spurlos an ihnen abgleitet. Es hinterläßt Furchen, untergräbt Überzeugungen und Grundsätze, verwirrt die Gewissen,weckt neue Bilder des Lebens und drängende Fragen, die nach Antwort verlangen. Auch die soziale und materielle Umwelt der heutigen Menschen ist zu beachten. Sie sind Kinder des technischen Zeitalters, das alle romantischen Träumereien zerstört, die Menschen ihren Familien entrissen, zu Sklaven der Maschine erniedrigt und in schmutzige Massenquartiere zusammengepfercht hat. Wieviel Verlassenheit, wieviel Verwahrlosung begegnet uns auf Schritt und Tritt!

Allen diesen Menschen muß der Prediger die frohe Botschaft des Heiles, das Evangelium, verkünden. Er soll es tun, eifrig und unermüdlich, unter Vermeidung von Absonderlichkeiten und Übertreibungen, in einer klaren, durchsichtigen Sprache, die den Zugang zum Verständnis erleichtert und auch den „simplices" geistige Nahrung bietet, immer darauf bedacht, nicht sich, sondern das Evangelium ins Licht zu rücken und zur Vertiefung des Christentums in den einzelnen Seelen beizutragen. Er setze aber wenig voraus und scheue sich nicht, auch bekannte Dinge, die ihm selbstverständlich scheinen, eingehend zu erklären; denn die religiöse Unwissenheit, auch bei den Gebildeten, kann kaum überschätzt werden. Dabei vergesse er nie, daß er meist vor Mühseligen und Beladenen zu sprechen hat; er schließe seinen Zuhörern nicht nur die Heilige Schrift auf, sondern zeige ihnen zugleich den Weg von der erhabenen Lehre ins wirkliche Leben. Das gläubige Volk empfindet es mit bitterer Enttäuschung, wenn es, dichtgedrängt um die Kanzel geschart, von dem Prediger nur belanglose Dinge zu hören bekommt, die für die hungernde, gequälte Seele Steine statt Brot sind.

Neben den Geheimnissen des Glaubens sollen die sittlichen Grundsätze der Hauptgegenstand der christlichen Verkündigung sein. Das gilt heute um so mehr, da über der Bewunderung für die Leistungen der Technik, für den äußeren Erfolg und das kraftvolle, rücksichtslose Sichdurchsetzen weithin der moralische Sinn verkümmert und eine erschreckende Wertblindheit für die Unterscheidung von Gut und Böse, Recht und Unrecht eingetreten ist. Es hat ja oft den Anschein, als ob der Mensch sich in den Urwald zurücksehnte und sich seiner Raubtiergelüste froh bewußt würde. Dagegen ist klar die Lehre des Christentums einzuschärfen, daß in der Beherrschung der rohen Naturtriebe die Aufgabe des Menschen liegt, und daß gerade in dem feinen Gespür für den Vorrang der sittlichen Werte über allem materiellen Gewinn die wesensmäßige Haltung des Christen beschlossen ist (Matth 16, 26). Der Christ, der um die Abgründe des Bösen, die im Menschen lauern,

aus eigener und fremder Erfahrung weiß, werde also angeleitet, sich in seinen sittlichen Grundsätzen durch die Beispiele einer gottentfremdeten Umgebung nicht beirren zu lassen und nicht ein Erfolgsjäger zu werden. Auch spare er seine Bewunderung für die einsamen Helden der Pflicht, die trotz schwerster Bedrückung und bitterster Verkennung treu das Gebot ihres Gewissens beobachten.

Da heute der Glaube des Christen kritisch auf Echtheit oder Unechtheit geprüft und seine Bewährung im Leben gefordert wird, muß die Seelsorge mit aller Entschiedenheit auf die praktische Nutzanwendung der christlichen Lehren drängen. Nicht nur zur Zeit des heiligen Augustinus, sondern auch jetzt sind die „ficti christiani" die ärgsten Feinde des Christentums. Man hat es nicht selten als eine Errungenschaft moderner Toleranz oder Angleichung gepriesen, daß man im privaten und öffentlichen Leben kaum einen Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen, Gläubigen und Ungläubigen gewahren könne. Aber man hat mit dieser Feststellung jedenfalls den Christen ein sehr zweifelhaftes Lob gespendet, das geradezu zu einer Anklage gegen sie wird. Gewiß sollen die Christen inmitten der menschlichen Gesellschaft nicht durch Absonderlichkeiten auffallen, aber von ihrer ganzen Lebenshaltung soll ein Licht ausgehen, das die Finsternis erhellt und ihren Glauben durch gute Werke offenbar macht (Matth. 5, 16). Wie sollten die Christen die Welt erneuern können, wenn sie nicht sichtbar und erkennbar sind? In diesem Zusammenhang ist auch auf die eigenartige Forderung eines „rein religiösen" Katholizismus zu achten, der sich ganz bewußt von der dem Teufel verfallenen Welt abwendet und sich ausschließlich der Pflege religiöser Innerlichkeit hingeben will. Er bedeutet nicht Rettung, sondern Flucht. Er ist der mattherzige Verzicht auf die Durchdringung der Welt mit christlichem Geiste, das Preisgeben des „omnia instaurare in Christo" (Eph. 1, 10), um in einem verängstigten Katakombenchristentum Ruhe und Schutz vor den Unbilden einer verstörten Welt zu suchen. Religiös leben aber heißt nicht der Welt ausweichen und sie selbstsüchtig ihrem dunklen Schicksal überlassen, sondern im Vertrauen auf Gott nicht aufhören, unbeirrt an die Macht des Lichts zu glauben und Wärme in die Kälte zu senden.

Eine Frage von der allergrößten Bedeutung für die Kirche ist die Wiederherstellung und Erneuerung der christlichen Familie; ihr muß die Seelsorge eine ganz besondere Aufmerksamkeit und Hingabe zuwenden. Hier stehen wir in der Tat vor einer Aufgabe von gewaltigstem Ausmaß, da es gilt, den ungeheuren Massen Entwurzelter und Verstoßener ein wohnliches, behagliches Heim zu schaffen, in dem sie sich wohl und zu Hause fühlen. Zwei blutige Kriege, die selbst nur das Wetterleuchten einer aus den Fugen geratenen Zeit gewesen sind, haben grausamste Spuren hinterlassen und durch Krankheit und Tod, Trennung und Entfremdung, Armut und Verwahrlosung unermeßliches Elend über Millionen von Familien gebracht, ja die Auflösung vollendet, die sich schon längst in der Vorkriegszeit ankündigte. Aber die bis zur Unerträglichkeit und Verzweiflung gesteigerte Verlassenheit des

heutigen Menschen hat dem Bewußtsein der Gequälten aufs nachdrücklichste die Unentbehrlichkeit der Familie eingeprägt und die unwiderstehliche Sehnsucht nach ihrem Frieden und Segen geweckt. Sie haben zutiefst die Wahrheit des Wortes erkannt: „Das Heim kann dem Menschen die ganze Welt ersetzen, aber die ganze Welt nicht das eigene Heim." Auch in vielen verwirrten und verirrten Geistern, die von einem zügellosen Ausleben alles Heil erwarteten und die sinnliche Leidenschaft aller sittlichen Schranken entledigen wollten, dämmert die Erkenntnis, daß mit der Preisgabe der festgefügten, rechtlich und religiös umhegten Familie eine naturhafte, gottgewollte Ordnung dahinsinkt, ohne die menschliches Glück und soziale Wohlfahrt unmöglich ist. Es kommt also hier in der geistigen Verfassung des heutigen Menschen, der durch schmerzlichste Erfahrungen hindurchging, etwas den Absichten der Seelsorge entgegen, und es muß alles in materieller, erzieherischer und religiöser Hinsicht geschehen, damit die zusammenfassende und zusammenhaltene Macht der Familie über die zersetzenden, nach zweifelhaften Freiheiten verlangenden Kräfte die Oberhand gewinne.

Freilich, das Bemühen, die gefährdete oder schon verwüstete Familie unter äußeren und inneren Trümmern von neuem aufzubauen und ihr die verlorene Seele wiederzugeben, ist eine schwere Aufgabe, die auch den Tapfersten entmutigen könnte. Man erwarte dabei nicht zuviel von großen Plänen, Programmen und Organisationen, wiewohl auch sie nicht zu entbehren sind, sondern knüpfe in geduldiger Kleinarbeit an das noch vorhandene Gute an. Jede echte christliche Familie ist ein Gesundungszentrum, das durch das vorgelebte Beispiel wie ein Sauerteig auf die nähere und weitere Umgebung wirkt. Einer eifrigen seelsorglichen Nacharbeit wird es ferner bedürfen, damit die oft so überstürzt oder auch leichtfertig geschlossenen Kriegsehen zu Grundlagen eines edlen, menschenwürdigen Familienlebens werden. In vielen anderen Familien wird es darauf ankommen, daß die einzelnen Glieder nach den langen Jahren der Trennung und nach all den grausigen Erlebnissen den Weg zueinander zurückfinden und durch Verstehen oder auch Verzeihen den Frieden und das Glück inniger Zusammengehörigkeit wieder erlangen.

In der neu belebten und gestärkten Familie wird sich von selbst die erschütterte elterliche Autorität wieder aufrichten, und der Jugend wird es leichter werden, zu jener inneren Haltung zurückzukehren, die sie sehr zu ihrem Schaden und Unglück fast verlernt und vergessen hat — sie heißt Ehrfurcht und Pietät.

Für die Seelsorge ist es von großer Wichtigkeit, ein klares Bild des Kirchenvolkes, seiner Schichtungen und Verschiebungen zu haben. Es wird sich empfehlen, sich nicht auf die hohen Zahlen der konfessionellen Statistik zu verlassen, sondern nüchtern zu prüfen, wie viele oder wie wenige Menschen in den einzelnen Gemeinden als gläubige Glieder der Kirche überhaupt angesprochen werden können, wobei es für die äußere Erfassung genügen mag, daß sie am kirchlichen Leben noch irgendwie teilnehmen. Was darüber ist, ist Missionsland und als solches zu behandeln. Es darf aber nicht über-

sehen werden, daß an den Pforten der Kirche ein beständiges Gehen und Kommen stattfindet. Wer die geistigen Vorgänge der Zeit beachtet, wird erkennen, daß das echte Christentum oft dort wächst und wirksam ist, wo wir es nicht vermuten, während es dort innerlich abstirbt oder seine Schwäche offenbart, wo wir es als selbstverständlich voraussetzen (Matth. 8, 11; 21, 32; Luk. 7, 9).

Wiewohl die Seelsorge sich um die Herausbildung und Schulung einer Kerntruppe oder Elite aus dem Kirchenvolk bemühen muß, um an ihr eine Hilfe für mannigfache apostolische Zwecke zu besitzen, so ist doch ernstlich darauf zu sehen, daß dieser engere Kreis eifriger Christen sich nicht in sektiererischem Geiste von dem „großen Haufen" absondere. Nicht eindringlich genug kann vor der Hybris der Ecclesiola gewarnt werden, die sich selbst und sich allein als Maß aller Dinge empfindet, zumal wenn sie auch noch den Versuch unternimmt, in der Kirche eine Art Nebenregiment zu errichten.

Die Seele der Seelsorge aber ist der Seelsorger. Als „forma gregis" (1 Petr. 5, 3) muß er, fern allem äußeren leeren „Betrieb" und aller Erstarrung in einem legalen, geistig toten Beamtentum, das Christentum, das er predigt, durch sein Beispiel vorleben, auf daß er mit Paulus sprechen kann: „Seid meine Nachfolger, gleichwie ich Christi" (1 Kor. 11, 1). In allen Zeiten, in denen Gott seine Kirche erneuerte oder durch gewaltige Gefahren hindurchrettete, waren es in erster Linie große, heilige Priestergestalten, die er zu diesem Werke berief. Es wäre ein verderblicher Irrtum, wollte man glauben, die Kirche könne leicht solche vorbildliche Persönlichkeiten entbehren und wie ein Automat durch Canones und Verordnungen geleitet werden. Auch die besten Formen und Regeln werden sinnlos und kraftlos ohne den Menschen, der ihnen erst Geist und Leben einhaucht. Daher bedeutet Reform der Seelsorge immer und überall zunächst Reform des Seelsorgers. Und da wir in einer Zeit leben, in der soviel von dem Helden gesprochen und nach dem Helden gerufen wurde, so sei auch der Priester und gerade der Priester in seiner ganzen Erscheinung ein aufrechter Mann mit freiem Blick und unverbogenem Rückgrat, der den Beifall der Welt nicht sucht und ihren Widerspruch nicht fürchtet. Es ist freilich notwendig, daß der Priester sich durch treue Pflichterfüllung und Zuverlässigkeit auszeichne, aber ebenso notwendig ist es, daß keine Spur subalternen Geistes in seiner Gesinnung und Haltung gefunden werde.

3. Eine Stunde, die in besonderem Sinne der Caritas geöffnet sein soll, hat Papst Pius XII. in seiner Ansprache vom 5. Dezember 1942 die gegenwärtige Stunde genannt. Diese Stunde wird noch lange dauern und wird die Caritas deshalb vor so schwere Aufgaben stellen, weil sie sich einem unermeßlichen Meer von Haß und Elend gegenübersieht. Wohin wir heute den Blick wenden, gewahren wir, wie Haß und Elend in einer grauenhaften, teuflischen Verflechtung ineinander verkrallt sind und sich gegenseitig vermehren. Fürwahr, die Kämpfe und Kriege der jüngsten Zeit sind nicht in

einem hohen Geist der Verantwortung und mit ritterlichen Waffen geführt worden. Sie haben keine Grenze der Gewalttätigkeit gekannt, sondern wildeste Rachetriebe der menschlichen Natur entfesselt und Grausamkeiten gezeigt, deren bloße Schilderung schon Schauder und Scham erzeugt. Die schlimmste, giftigste Frucht des Krieges aber ist der Haß, der abgrundtiefe Haß, der nur auf die Vernichtung des anderen bedacht ist und im unentwegten Griff nach dem Revolver die einzige Rettung sieht. Dadurch haben die Gegensätze zwischen den einzelnen und den Völkern sich bis zur Unerträglichkeit gesteigert und jede soziale Ordnung in Frage gestellt. Im Gefolge des Hasses aber, dem eine höchstentwickelte Technik bereitwillig alle Waffen der Zerstörung reichte, zieht das Elend in einem Ausmaß einher, wie es die Welt noch nie erlebt hat. Hunger und Tod halten ihre Riesenernte, weite fruchtbare Landstriche sind verwüstet, ganze Städte mit ihren Denkmalen jahrhundertealter Kultur in Staub und Asche gesunken. Die Menschen sind aus allen Sicherungen des Lebens vertrieben, zu Millionen heimatlos geworden und einem unvorstellbaren Mangel an Bedarfsgütern jeglicher Art ausgeliefert.

Wer als Christ sein geistiges Auge über die Erde schweifen läßt und an das jetzt herrschende Elend von geradezu apokalyptischer Unheimlichkeit denkt — an die vielen Millionen, die getötet, verstümmelt, verhungert, von Haus und Hof verjagt, von ihren Gatten, Eltern, Kindern getrennt, in ihrem Leben, ihrer Ehre und Menschenwürde bedroht und erniedrigt sind —, wer alles das bedenkt und dazu erwägt, daß diese entsetzlichen Grausamkeiten von Menschen gegen Menschen bewußt verübt worden sind und werden, kann und darf sein Herz nicht in Selbstsucht verschließen. Eine innere Unruhe muß ihn antreiben, dem Haß entgegenzuwirken und die Not zu lindern, soweit es in seinen Kräften steht.

Es ist einleuchtend, daß der ungeheuerliche, sinnlose Zustand, in den die Menschheit geraten ist, wesentlich nur behoben werden kann, wenn der lodernde Haß, dessen widerlichste und wütendste Formen wir erlebten, zum Erlöschen kommt. Der Haß ist wie alles Zerstörende kein Ausdruck von Stärke, sondern eine Wahnvorstellung, eine Zersetzungserscheinung, die auch ihren Träger tödlich trifft. Friede und Wohlfahrt können nur gedeihen, wenn an seine Stelle die Gesetze der Gerechtigkeit und Liebe treten. Wer aber wäre mehr berufen als die Christen, um diese Gesetze zu verkünden und vorzuleben? Ist doch das Grundgebot und das echteste Kennzeichen des wahren Christentums die Liebe zum Nächsten ohne Arg und Falsch. Nirgends leuchtender als im Neuen Testament wird diese Liebe eingeschärft und verherrlicht. Mit unüberbietbarer Eindringlichkeit wird dort gelehrt, daß jede Gottesliebe ohne Nächstenliebe eine schwere Selbsttäuschung ist (1 Joh. 4, 20), ja wir lesen das erschütternde Wort, daß jeder, der seinen Bruder haßt, ein Menschenmörder ist (1 Joh. 3, 15) — ein Wort, das wie ein Blitz in das Dunkel unserer Tage leuchtet, wo der zügellose Haß in der Vernichtung von Millionen seine blutigen Triumphe gefeiert hat. Nur wenn Gerechtigkeit und Liebe das Band der Gemeinschaft zwischen den einzelnen

und den Völkern wieder geknüpft haben, wird es möglich sein, wenigstens allmählich das grenzenlose Elend zu lindern. Zwar werden sich auch dann die Menschen vergeblich nach der alten Friedenswelt zurücksehnen, die sie in freventlichem Wahn zerschlagen haben. Eine Rückkehr wird es für sie nicht geben, aber sie werden sich doch bereit finden, über Abgründe von Haß einander die Hand zu reichen und mit zerbrochenen Werkzeugen auf so vielen Trümmern mühsam eine neue Welt aufzubauen, die ihnen freilich viele Wünsche unerfüllt lassen wird.

Doch wäre es auch hier verfehlt, wollten die Christen über den weltweiten Aufgaben, die sich vor ihnen auftun, die unmittelbaren und nächsten versäumen, zu denen jeder einzelne in seinem besonderen Wirkungskreis berufen ist. Auch wäre es verkehrt, wenn der einzelne deshalb die Hände in den Schoß legte, weil die Größe des Elends alle seine Kräfte übersteigt; es wird ja von seiner Hilfe nur ein menschliches Maß gefordert. Dabei müssen wir uns bewußt sein, daß die Werke des Aufbaus anderen Gesetzen unterliegen als die des Niederreißens. Im Zerstören hat es die Menschheit erstaunlich weit gebracht. Mit Hilfe der Technik sind wir imstande, in wenigen Minuten, ja Sekunden eine blühende Stadt in einen Trümmerhaufen zu verwandeln. Aber die Kunst, in wenigen Minuten einen Trümmerhaufen in eine blühende Stadt zu verwandeln, ist noch nicht erfunden. Wir können nur langsam und mühsam Stein auf Stein schichten, um das Zerstörte wiederherzustellen und das angerichtete Unheil zu beseitigen. Dazu sind wir befähigt, aber auch verpflichtet.

Wenn in der jetzigen Zeitlage schon die allgemeine Menschlichkeit gebieterisch mahnt, sich den dringenden sozialen Aufgaben nicht zu entziehen, so haben die Christen noch Pflichten, die weit darüber hinausgehen. Von ihnen wird die Hilfe des Herzens und der Hand gefordert. Fromme Sprüche und gute Wünsche, denen keine Tat folgt, hat schon der Apostel Jakobus in seinem katholischen Briefe (2, 16) gegeißelt. In der scharfen Luft einer von größten Umwälzungen und furchtbarster Not erfüllten Zeit verfallen sie erst recht der bittersten Kritik und der verdienten Verachtung, werden zu leeren, tauben Gehäusen, die für die harte Wirklichkeit völlig wertlos sind. Die Welt hat sich heute so weit von Gott entfernt und ist in ein so namenloses Elend geraten, daß Millionen und aber Millionen vorerst nur die Sprache der tatkräftigen Liebe vernehmen und verstehen können. Noch so beredte und weise Worte werden an der Seele der gequälten Menschen ohne Wirkung abprallen, wenn sie nicht in praktischer Nächstenliebe ihre Bestätigung und Bewährung finden. Ehe wir die leeren Köpfe, die leeren Herzen mit dem Licht der christlichen Wahrheit erleuchten und erwärmen können, muß die christliche Caritas die leeren Magen füllen, die Obdachlosen beherbergen, die Kranken pflegen und die Kinder betreuen — und zwar möglichst schnell und wirksam, bevor die Not in Verzweiflung und Tod übergeht. Der Arme, der Bedrückte, der Verlassene soll Brüder und Schwestern um sich wissen, die ihm selbstlos helfen wollen, ohne seine Menschenwürde

und seine Menschenrechte anzutasten. Dazu wird es notwendig sein, nicht erst die Hilferufe abzuwarten, sondern das Elend in seinen Schlupfwinkeln aufzusuchen und auch für die leisen, halbunterdrückten Seufzer der Leidenden hellhörig zu werden.

Aber über eins darf sich die Caritas nicht täuschen. Obwohl sich ihrem Blick heute das materielle Elend in tausendfältiger Gestalt aufdrängt, größer, unvergleichlich größer als die materielle ist die geistige Not, und nur wenn diese geheilt wird, kann auch jene behoben werden. Der moderne Mensch hat über seine inneren Nöte und Wunden einen Panzer aus Haltung, Starrheit, Leistung, Betrieb und Unpersönlichkeit gelegt, um seine Innenwelt nicht zu verraten und den vielen harten Anforderungen des äußeren Lebens gewachsen zu sein. In der Tarnung seines Innern ist ihm eine gewisse Meisterschaft nicht abzusprechen; sie kann sich bis zur Unheimlichkeit steigern. Wird aber die künstlich geschaffene Panzerschicht durch eine heftige seelische Erschütterung plötzlich zerbrochen, so enthüllt sich unter der zur Schau getragenen Selbstsicherheit und Tapferkeit ein Geflecht von Einsamkeit und schmerzlichem Verzicht, von Preisgegebenheit und Heimatlosigkeit, von Ungeborgenheit, Verlorenheit, Lebensangst und Zukunftsleere. Die ganze Not der Gottesferne mit ihrer Finsternis und Verlassenheit wird offenbar. Jedem Einsichtigen deutlich spiegelt die Philosophie und Literatur der Gegenwart diesen traurigen Sachverhalt wider. Trotz aller Verirrungen und Überheblichkeiten des modernen Menschen darf und soll daher der Christ mit ihm ein großes Mitleid haben (Matth. 9, 36). Wer es versteht, ihn in seiner tiefsten Not zu begreifen und richtig anzusprechen, hat damit den Schlüssel zu seinem Herzen gefunden und die Möglichkeit, ihn aus seiner Verkrampfung zu erlösen. Es leuchtet ein, wie gerade in dieser dunklen Stunde der Menschengeschichte sich ein weites Feld apostolischer Arbeit für eine Kirche auftut, die den Glauben zeigt, der durch Liebe wirkt (Gal. 5, 6), um die Verirrten wieder auf den Weg des Heils zu führen und mit dem Gott zu versöhnen, für den auch ihre Herzen geschaffen sind. „Einer solchen Kirche", sagte Papst Pius XII. am 2. Juni 1942 in seiner Ansprache an die Kardinäle, „hat Gott die Zeit bestimmt, in der sich unzählige Geister und unzählige Herzen ihr zuwenden werden, die jetzt noch anderen Stimmen Gehör schenken und anderen Idealen oder vielmehr trügerischen Idolen folgen. Jener Tag muß kommen und wird kommen — weil von Gottes Wort auch nicht eine Silbe gestrichen wird —, an dem die von Irrtum und Täuschung mißleitete Menschheit bereit sein wird, mit neuem Interesse und neuer Hoffnung der Bergpredigt der Liebe und einer Brüderlichkeit, die nicht lügt, ihr Ohr zu leihen" (AAS 1942, 198).

Wohl steht die Caritas heute, da Leben um Leben, Glück um Glück vergeht, vor einer ihre Kräfte übersteigenden Aufgabe. Aber die Liebe ist auch erfinderisch, und die christliche Caritas hat einen inneren Antrieb, der auch unter den größten Schwierigkeiten und bittersten Enttäuschungen nicht versagt. Sie sieht in jedem Notleidenden den Bruder in Christus, ja den

Heiland selbst, der durch seine Gnade und Macht ersetzt, was menschliche Kräfte nicht leisten können. Diese Caritas ist das große, das Antlitz der Erde erneuernde Geheimnis und zugleich für uns Menschen die herrlichste, unvergleichliche Offenbarung des Christentums.

Damit die Christen den ungeheuren Aufgaben gewachsen seien, die aus der Verwirrung und Not dieser aufgewühlten Zeit wie ein Ruf Gottes an sie ergehen, müssen sie selbst in tiefstem Grunde die rechte Haltung und Verbindung zu Gott haben. Wir sprechen in der Sakramentenlehre von der „causa instrumentalis" und wollen damit sagen: Nicht irgendeine Magie des Menschen wirkt in den Sakramenten, sondern Gott wirkt das Wunder der Gnade durch den Menschen als Werkzeug. Das kann und soll auf das gesamte Tun des Christen übertragen werden, der zu desto Größerem befähigt wird, je mehr er sich als bloßes Werkzeug Gottes weiß und anbietet (Joh. 3, 30). Niemals darf ihm der überhebliche Gedanke kommen, er könne durch eigene Kraft und Geschäftigkeit die Schwierigkeiten des Lebens meistern. Alles, was Bestand haben und zum Heil der Menschen ausschlagen soll, wirkt Gott durch Menschen, die bereit sind, als Werkzeuge seinen Willen zu vollziehen. Das aber bedingt ein Zurücktreten der eigenen Person und ihrer Wünsche gegenüber dem alles überragenden Gebot Gottes, dem allein die Ehre gebührt. Wo die Selbstsucht schweigt und nicht der Mensch, sondern Christus im Menschen lebt (Gal. 2, 20), da werden die großen Taten vollbracht, die wie ein Segensstrom die arme Erde befruchten und wie ein helles Licht in finsterer Nacht leuchten. Da schwindet auch der Geist der Verzagtheit, der nur mit irdischen Maßen mißt, und ein starkes Vertrauen zieht in die Seele ein, die weiß und beherzigt, daß Gott seine Sache nicht im Stiche lassen wird. Wer sich bewußt ist, nur für Gott, Christus und die Kirche zu arbeiten, über den kommt eine wundersame Ruhe und Gelassenheit. Er findet die Geduld, den Mut und die Beharrlichkeit, auch unter den widrigsten Verhältnissen unverdrossen an dem ihm aufgetragenen Werk zu schaffen, mag es ihm auch immer wieder durch Mißgeschick oder menschlichen Unverstand zerschlagen werden. Ja, Freude oder Leid, Leben oder Sterben, gute oder schlimme Zeiten haben kein entscheidendes Gewicht für den Christen, der aus allem, was ihm begegnet, nur die Mahnung Gottes zur Bewährung heraushört.

Die Ehekrise der Gegenwart und ihre grundsätzliche Überwindung

Von Professor Dr. HERMANN MUCKERMANN

Ehekrisen hat es immer gegeben, zumal in Verbindung mit Kriegen und als Folge von Bestrebungen, die die Ehe dem Bannkreis religiöser Bindungen zu entwinden suchten. Doch keine Ehekrise der Vergangenheit ist

jener vergleichbar, die in der Gegenwart die Ehe bedroht. Es handelt sich heute nicht mehr nur um Ehekrisen, sondern um die Krise der Ehe selbst.

Um dem Thema gerecht zu werden, ist zunächst eine zusammenfassende Darstellung über den Sinn der Ehe im Licht der Natur und Übernatur notwendig. Diese Darlegung ist wie ein Spiegel, in dem man die Gegenwart schaut. Dann werde ich die Entstehung und Steigerung der Krise gleichsam genetisch untersuchen, um endlich jenes entscheidende Prinzip zu formulieren, dessen Verwirklichung die Angleichung der Gegenwart an das Ideal oder Seinsollende erhoffen läßt.

Worin besteht der Sinn der Ehe?

Ich gehe von der Natur aus und frage nach dem Sinn der Ehe in der Naturgeschichte der Menschheit. Ich werde mich aber nicht beschränken auf die Natur. Heute brauchen wir wie nie zuvor alles Licht, alle Wärme und alle verfügbare Kraft. Auch die Übernatur ist eine Wirklichkeit — die Natur voraussetzend, aber, wie das Wort andeutet, wesentlich über sie hinausgehend. Mit anderen Worten: es gibt auch eine übernatürliche Geschichte der Menschheit, die durch Christus begründet wurde und erhalten wird. Und für diese übernatürliche Geschichte der Menschheit hat die Ehe objektiv eine analoge Bedeutung wie in der Naturordnung. Die Frage nach dem Sinn der Ehe kann also ohne diesen Gesichtspunkt nicht umfassend beantwortet werden.

In der Ordnung der Natur ist die Ehe der Lebensquell für die Menschheit. Wie Gott der Urgrund der Menschheit ist, so ist er auch der Urgrund der Ehe. Die Ehe ist keine menschliche Erfindung, auch nicht das Ergebnis einer Entwicklung aus tierischen Vorfahren, sondern eine in der Menschennatur ursprünglich begründete göttliche Einrichtung. Zwei in ihrem Menschentum gleichartige, aber geschlechtlich verschiedene Menschen schließen einen Vertrag, dessen Inhalt und Dauer Gott allein vorbehalten und daher menschlicher Willkür entzogen bleibt. Dem Drang der Natur folgend, aber nicht unabhängig von vernünftiger Überlegung, erklären sich die Eheschließenden bereit, mit Ausschluß jedes Dritten eine Liebesgemeinschaft für das Leben zu bilden. Von Gott durch die Natur zur Einheit verbunden, wollen sie in gegenseitiger Ergänzung ein gemeinschaftliches Leben erfüllen, um so die geschlechtliche Sonderprägung ihres Menschentums auszuwirken und zu vollenden. Vor allem soll nach göttlichem Ratschluß, der in der Natur selbst seinen Ausdruck findet, durch die geschlechtliche Hingabe beider die Möglichkeit gegeben werden, daß lebendige Erbanlagen männlichen und weiblichen Ursprungs ihren Weg zueinander finden. Auf solche Art sollen Kinder entstehen, die unter der primären Verantwortung beider Eltern ihre körperliche und seelische Formung finden, bis sie selbst wieder nach vollendeter Ausreifung ihrer geschlechtlichen Eigenart zu neuer Eheschließung geeignet sind. So vollendet sich immer wieder der Kreislauf des Lebens, der einer Ellipse gleich um die zwei aufs innigste miteinander verbundenen Brennpunkte schwingt und so die Kette der Generationen knüpft. Durch die Unlösbarkeit

der Verbindung der beiden Brennpunkte voneinander wird die Erfüllung der ein Leben umspannenden Aufgaben der Ehe ermöglicht und zugleich die zentrifugale Verwilderung des stärksten Triebes in der Menschheit verhütet.

Indessen geht der Sinn der Ehe über die natürliche Ordnung hinaus. Der Mensch der Natur wird mit der Erbsünde belastet empfangen. Von dieser Sünde und ihren Folgen künden nicht nur die heiligen Bücher. Der Gedanke schwelt auch in den ältesten Überlieferungen der Völker und wird durch die Erfahrung aller bestätigt, die ehrlich zugeben, daß das Begehren nur zu sehr geneigt ist, gegen die Stimme der Vernunft sich aus der Harmonie der Funktionen zu lösen. Der Erlösungstod Christi findet seine Deutung in den ergreifenden Worten, mit denen der Welterlöser in seinem nächtlichen Gespräch über die Wiedergeburt Nikodemus belehrt: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben." Die übernatürliche Ordnung aus der Gnade äußert sich in der Schaffung einer ganz neuen Kreatur. Wenn der Mensch mit seiner Freiheit die von Christus dargebotene Gnade aus dem Kreuzesopfer umgreift, ist er imstande, die Sünde zu besiegen und das irdische Leben in ein ewiges zu verwandeln, indem er nach dem Vorbild Christi der Heiligkeit, das heißt der restlosen Erfüllung der sittlichen Weltordnung, zustrebt. Zur Erreichung dieses Zieles hat die Ehe ihre übernatürliche Aufgabe. Es sollen die Menschen der Natur zu Menschen der Übernatur wiedergeboren werden, und dann soll ihre Umgestaltung zu Hausgenossen Gottes und zu Brüdern und Schwestern Christi, das heißt zu Menschen christlicher Prägung, erfolgen. Die Ehe wird zum Abbild der Gnadenverbindung von Christus und der Kirche. Wie Christus die Kirche, so sollen die zur Ehe Verbundenen einander lieben. Sie sollen durch diese Liebe nicht nur selbst heilig werden, sondern auch Kinder, die durch die Wiedergeburt der Taufe Kinder der Übernatur werden, zu Heiligen gestalten, die den Reben des Weinstocks gleichen, der Christus ist. Will die Kirche ihrem göttlichen Gemahl treu bleiben, kann sie niemals darauf verzichten, die Eltern zu verpflichten, die Kinder ihrer Liebe mit Christus zu verbinden und nach seinem Vorbild und durch seine Gnade in Menschen von Christi Art umzuprägen.

Man muß die Summe dieser Gedanken vor Augen haben, wenn man die Ehekrise der Gegenwart beurteilen will. Tatsächlich erfaßt diese Krise das ganze natürliche und übernatürliche Wesen der Ehe und damit die Ehe selbst. Wie sich dieser Entartungsprozeß vollzog und welches Ausmaß er in der Gegenwart erreicht hat, erkennt man am besten, wenn man die Entwicklung der Ehe mit der Geschichte der Los-von-Christus- und Los-von-Gott-Bewegung verbindet.

Nach dem Zeitalter des Hochmittelalters, in dem am Ende eines schweren Ringens im ganzen Abendland eine übereinstimmende Auffassung und sogar eine gleiche Rechtsordnung in allen Fragen, die die christliche Ehe

betreffen, alle Geister beherrschte, erfolgte die erste Abwendung von der überlieferten Lehre, als der übernatürliche Charakter der Ehe bestritten wurde. Es ist die unausweichliche Folge einer beginnenden Los-von-Christus-Bewegung. Immerhin dauerte es bis in das 19. Jahrhundert hinein, bis die Anschauung vorherrschend wurde, daß die Ehe ein rein natürlicher Vertrag sei, der nicht mehr aus der Übernatur seine absolute Festigkeit ableite, ja der sogar in Verleugnung des göttlichen Ursprungs der Naturordnung auf wandelbare Staatsgesetze zurückzuführen sei. Je mehr sich diese Anschauung durchsetzte, um so duldsamer wurde die menschliche Gesellschaft in der Zulassung von Erwägungen, die die innere Festigkeit der Ehe erschüttern. Am Ende ging man so weit, daß man die Ehe mehr und mehr dem Wollen und Wünschen der einzelnen Menschen überließ. Die milde Beurteilung des Ehebruches und die Jahr um Jahr anschwellende Zahl der Ehescheidungen sind das deutliche Symptom einer Entartung, die viel größer ist, als die Ziffern der Statistik ahnen lassen. In Wirklichkeit verhüllen diese Ziffern weit mehr als sie verraten, weil viele, deren Ehe längst zerbrach, aus begreiflichen Gründen den auch wirtschaftlich folgenschweren Schritt in die Öffentlichkeit meiden, den jede Ehescheidungsklage voraussetzt.

Es ist nicht verwunderlich, daß mit der dauernd zunehmenden Lockerung des Ehevertrages das Geschlechtsleben der Menschen verwilderte. Man sah in der Ehe nicht mehr die Erfüllung sittlicher Aufgaben, sondern nur eine von der öffentlichen Meinung gebilligte Einrichtung, nicht um das sinnliche Begehren der Menschen in die sittliche Weltordnung einzufügen, sondern um es gleichsam zu verselbständigen. Damit wurde das eigentliche Ziel der Ehe der Wandelbarkeit launenhafter Triebe überantwortet. Die gegenseitige Formung der beiden zur Ehe verbundenen Menschen wurde nicht einmal mehr in der rein natürlichen Ordnung angestrebt. Der eine war der Sklave oder der Tyrann des anderen.

Noch viel weniger war daran zu denken, daß der Hauptsinn der Ehe von der Natur und Übernatur aus gesehen die überindividuelle Verwirklichung fand, die der Fortbestand und die Entwicklung von Familie und Volk verlangen. So kam es, daß man mehr oder weniger grundsätzlich den Nachwuchs mit all den sittlichen Verpflichtungen, die er den Eltern aufgibt, auf jede Art zu verhindern suchte. Es begann die Zeit der zunehmenden Rationalisierung der Geburten, indem man die vornehmste Begabung des Menschen einschaltete, um allerhand Eingriffe in die Erfüllung der sittlichen Verpflichtung der Ehe vernunftgemäß erscheinen zu lassen und zugleich eine blühende Industrie kostspieliger Mittel zu erfinden, damit das Ziel, das das Begehren immer ungestümer verlangte, mit möglichst großer Sicherheit erreicht würde. Selbst dem Arzt, dessen Beruf doch der Heilzweck ist, wurde zugemutet, eine feindliche Haltung gegenüber dem Leben einzunehmen. Für Geld sollte er sich mit dem Begehren der Menschen verbinden, um die vorübergehende Lust von jedweder Last zu befreien.

Der erschütternde Erfolg all dieser Tendenzen findet seinen Ausdruck

in der Veränderung der sogenannten Alterspyramide, die bereits vor einem halben Jahrhundert von dem Schweden Pontus E. Fahlbeck konstruiert wurde, um im besonderen dem Adel seines Volkes das ganze Übel der Eingriffe in die sittliche Weltordnung vor Augen zu führen. Solange die Eheschließenden sich dieser Ordnung einfügen, ergeben die übereinandergelagerten Jahresklassen aller Menschen, die ein Volk zusammensetzen, von den Wiegenkindern angefangen bis zu den Greisen, eine regelmäßig gebaute Pyramide mit breiter Grundlage und schmaler Spitze. Greift der Mensch in die eheliche Fruchtbarkeit ein, so werden die unteren Stockwerke der Pyramide in der Richtung zur Basis hin immer mehr verschmälert. Die Basis, auf der die ganze Zukunft ruht, wird immer kleiner, indem die jährliche Zahl der Lebendgeborenen abnimmt und so die Jahresklassen der zuletzt Geborenen vermindert. Die Pyramide nimmt durch diese Abschrumpfung ihrer Basis die Gestalt einer Urne an, die das Zeichen des Todes ist.

Diese Umwandlung konnte der Nationalsozialismus nicht nur nicht aufhalten, er hat sogar ihre weitere Entwicklung wie keine Zeit vorher gefördert, wenn es auch in den ersten Jahren so aussah, als ob infolge vermehrter Eheschließungen, durch die Gleichstellung der unehelichen und ehelichen Geburten und durch das Versprechen wirtschaftlicher Erleichterungen für vermehrten, auch unehelichen Nachwuchs die vermehrte Zahl der Lebendgeborenen die Basis der Pyramide wieder ausweiten würde. Man gab als Ziffer für das Jahr 1939 20,4 Lebendgeborene auf 1000 Einwohner an, während die gleiche Ziffer im Jahre 1933 14,7 betrug. Allein auch wenn diese Ziffern echt sind, was für das Jahr 1939 niemand mehr nachprüfen kann, so haben wir doch gleichzeitig eine geradezu schrankenlose Verwilderung des Geschlechtslebens der Nation, die über den zunehmenden Verfall von Ehe und Familie keinen Zweifel läßt. Es kam dem völlig von Gott losgelösten Staat nur auf das eine an, daß die Männer seiner Wahl Kinder erwecken und daß die Frauen, ob zur Ehe verbunden oder nicht, Kinder gebären, Kinder für den Staat und seine Ziele, Kinder vor allem, um die Welt zu erobern und zu versklaven. Ehe und Familie, die er vor allem der Erziehungsrechte beraubte, waren ihm gleichgültig. Die Behauptung, daß die eheliche Fruchtbarkeit bereits am Vorabend des Weltkrieges so weit abgesunken war, daß nicht ein Drittel der deutschen Familien Kinder genug hatten, um die eigenen Eltern zu ersetzen, wird niemand erstaunlich finden, der mit offenen Augen die zunehmende sittliche Entartung im Volke beobachten konnte.

Jedenfalls hat sich der Entartungsprozeß in unvorstellbarem Ausmaß während der Jahre des Weltkrieges fortgesetzt — beschleunigt durch die Trennung der Eltern voneinander, durch die Verjagung zahlloser Familien aus ihrer Heimat, durch die Vernichtung der Wohnstätten und der wirtschaftlichen Voraussetzungen für den Aufbau von Familien, zumal in den Industriegebieten, und vor allem durch die Millionen von Menschen, die tot oder schwer verletzt dem Kriege zum Opfer fielen und dadurch nicht nur

die Ehe allzu früh beendeten, sondern auch für die Zukunft das zahlenmäßige Verhältnis der beiden Geschlechter in den besten Jahren ihrer Fruchtbarkeit hoffnungslos zerrütteten.

Wer diese Tatsachen überdenkt, muß zugeben, daß die Ehekrise der Gegenwart zur Krise der Ehe selbst geworden ist. Es ist das erschütternde Ergebnis der Los-von-Gott-Bewegung, die mit roher Faust in das biologische Wunderwerk der Familie eingriff, um es in Scherben zu zerschlagen, die keine Kunst von Menschen zusammenfügen kann.

Trotzdem müssen wir alles versuchen, um die Ehekrise zu beenden. Wegweiser aufzurichten, die den Gang in die Zukunft bestimmen müssen, ist eine vordringliche Aufgabe. Im Bewußtsein dieser Vordringlichkeit haben 1946 die deutschen Bischöfe vom Grabe des heiligen Bonifatius her entscheidende Gedanken ausgesprochen, die die Summe der oben geschilderten Ziele der Ehe umfassen. Der Hirtenbrief ist in allen katholischen Gemeinden Deutschlands verlesen worden. Ich darf also die Kenntnis des Inhaltes voraussetzen.

Hier sei nur ein einziges Grundprinzip herausgehoben, auf das zur Stunde alles ankommt.

Es handelt sich um ein Grundprinzip, das um so deutlicher herauszuheben ist, weil beim Anblick all der Not bereits Urteile laut werden, die, wenn verwirklicht, die schwere Wunde, die unser Volk erhalten hat, in eine Todeswunde umwandeln würden.

Ich leugne nicht, daß die Ehekrise hoffnungslos *erscheint*. Aber objektiv ist sie es nicht — vorausgesetzt, daß die Gegenwart den Gedanken erfaßt und verwirklicht, der das Unheil allein überwinden kann.

Die Ehe ist kein mechanisches System, das, einmal zerschlagen, keiner Wiedergeburt fähig wäre. Die Ehe gehört in den Bereich des Lebens, des Lebens der Natur und der Übernatur. Solange also noch eine Anzahl von Ehen — und wäre ihre Zahl zur Zeit auch noch so klein — in Übereinstimmung mit den Forderungen des Lebens der Natur und der Übernatur begründet wird und sich aufbaut, werden Natur und Übernatur imstande sein, aus der sprühenden Fülle ihres Lebensreichtums ein neues Volk zu erwecken, das den heißen Wünschen entspricht, die uns alle beseelen. Nur eines ist notwendig. Wie die Natur sowohl als auch die Übernatur niemals von jenen Gesetzen abweichen kann, die ihnen der Schöpfer des Lebens eingefügt hat, so verlangen beide Ordnungen, daß die Menschen ihnen durch den Willen zur Treue entgegenkommen. Mit anderen Worten: die wichtigste Wegweisung, die man dem Volk der Gegenwart, besonders den jungen Menschen in den entscheidenden Jahren ihrer Einfügung in den Kreislauf des Lebens, geben kann, besteht darin, daß man sie dazu bestimmt, doch nie den Versuch zu machen, die Grundordnung von Ehe und Familie, die Gott zum Urheber hat, mit Hilfe der „Vernunft" den unnatürlich veränderten Bedingungen der Gegenwart oder den Launen eines verwilderten Trieblebens anzupassen. Man muß vielmehr in kühnem Vertrauen diese unnatürlichen Lebens-

bedingungen der göttlichen Grundordnung von Ehe und Familie wieder angleichen. Das ist durchaus möglich, wenn auch zur Zeit noch außerordentliche Opfer von den ringenden Menschen der Gegenwart verlangt werden müssen. Man möge sich selbst rühren und im übrigen mit dem Wahlzettel in der Hand die Umgestaltung der Lebensbedingungen zugunsten aller arbeitenden Menschen erzwingen, damit sie in den Stand gesetzt werden, durch ihre Arbeit ein menschenwürdiges Dasein für sich und ihre Familie aufzubauen. Wenn das deutsche Volk auf solche Art den Ernst seines Lebenswillens offenbart, werden es die begüterten Völker der Erde nicht im Stich lassen. Sie werden es als einen Bundesgenossen begrüßen, der mit ihnen dazu beiträgt, die Gesamtwohlfahrt der Welt zu erneuern. Und das größte Opfer, das die Menschen der Gegenwart auf sich nehmen müssen, ist die Selbstüberwindung, die endgültig die Verwilderung des Geschlechtslebens aufhebt. Voreheliche Keuschheit und eheliche Treue sollten ihren bewährten Kurswert zurückerhalten. Der Arbeitseinsatz, den der Wiederaufbau der äußeren Lebensbedingungen von jedem von uns erheischt, wird bedeutend dazu beitragen, Anstand und gute Sitte zu erneuern. Und die göttliche Vorsehung und Gnade, mit denen jeder Mensch rechnen kann, der sich ehrlich bemüht, nicht nur ein Christ zu scheinen, sondern zu sein, wird der Natur den Reichtum göttlicher Führung und übernatürlicher Kraftquellen hinzufügen. Wer Natur und Übernatur zusammengreift, darf sicher sein, die Wunde der Ehekrise zu schließen, ehe sie zum Tode führt.

Der Subjektivismus als Zeitkrankheit

Von WALTER BRUGGER S. J.

Krankheiten und Zusammenbrüche dürfen nicht hingenommen werden, ohne daß ihre Ursachen untersucht werden. Sonst besteht die Gefahr, daß dieselben Ursachen wieder zu denselben Zuständen führen. Daß wir aus einer Katastrophe größten Stiles kommen, nicht bloß in materieller, sondern auch in geistiger Hinsicht, darüber sind wir uns alle klar. Es wäre aber verhängnisvoll, wollten wir es bei dieser Feststellung bewenden lassen. Es genügt auch nicht, daß wir bloß die äußerlich zutage tretenden Schäden notdürftig zusammenflicken. Wir würden einem Arzt gleichen, der sich damit begnügt, die äußeren Symptome einer Krankheit zu beseitigen, den eigentlichen Herd der Krankheit aber unangetastet läßt. Es gilt diesen Herd der Krankheit aufzusuchen und anzugreifen, wenn der Körper wieder von innen her gesunden soll. Unter den Verirrungen, die unser geistiges Leben verseuchten und zum Zusammenbruch führten, war ohne Zweifel der Subjektivismus eine der verhängnisvollsten. Wenn hier von Subjektivismus die Rede ist, so ist das für uns kein rein akademisches Thema, wie es etwa in einer Philosophievorlesung abgehandelt wird. Es geht hier um den Subjektivismus der Gegenwart in seinen konkreten Erscheinungsformen und

als Ursache jener Übel, die uns alle täglich bedrängen. Es geht also um etwas, was jeden von uns betrifft, der fähig ist, über die Zeitübel und ihre Ursachen nachzudenken.

Begriffliche Vorfragen

Um unsere Aufgabe zu lösen, ist es notwendig, einige begriffliche Vorfragen zu besprechen. Wir können es uns nicht leisten, mit unverstandenen Fremdwörtern zu operieren und am Ende so wenig zu wissen wie am Anfang. Wohin das führt, zeigt uns der Stil und die Gepflogenheiten der zwanziger Jahre. Gerade die Verschwommenheit des Denkens war es, die schließlich zur Verachtung und zum Stillstand des Denkens führte.

Unter Subjektivismus versteht man den philosophischen Standpunkt, nach dem nicht der Gegenstand (das Objekt), sondern Beschaffenheiten oder Zustände des Subjekts für die Geltung der Erkenntnis maßgebend sind[1]. Ohne Zweifel ist das Subjekt (das denkende, erkennende Ich) am Zustandekommen der Erkenntnis entscheidend beteiligt. Die Erkenntnis geht als Lebensvorgang vom Subjekt aus und wird von ihm getragen. Bei der Frage nach dem Subjektivismus geht es aber nicht um das Vorhandensein der Erkenntnis, sondern um ihre Geltung. Eine Erkenntnis gilt, wenn sie zurecht besteht. Für die Vollform der menschlichen Erkenntnis fällt die Geltung zusammen mit der Wahrheit. Wahre Urteile gelten, verdienen Anerkennung, falsche Urteile bestehen zu Unrecht und verdienen Ablehnung. Nach dem Objektivismus hängt die Geltung und Wahrheit eines Urteils davon ab, ob das, was in ihm ausgesagt wird, mit dem Gegenstand, auf den es sich bezieht, übereinstimmt oder nicht. Unter Gegenstand versteht man dabei all das, worauf sich ein bewußtes Erkennen richtet, was es intendiert oder meint. Der Gegenstand kann dabei vom Erkennen und Erkennenden sachlich verschieden oder eins sein. Eins ist er z. B. im Selbstbewußtsein und in der Selbsterkenntnis.

Nach dem Subjektivismus hingegen kommt es bei der Geltung nicht auf die Übereinstimmung mit dem Gegenstand an, sondern auf die Übereinstimmung mit dem urteilenden Subjekt. Ein Urteil gilt, wenn es eine notwendige Folge der seelischen Eigenart des erkennenden Menschen ist. Versteht man unter dieser Eigenart die jeweilige Beschaffenheit und den jeweiligen Zustand des Einzelnen, dann haben wir den reinen Subjektivismus vor uns, wie er etwa von Protagoras aufgestellt wurde. In diesem Falle ist die Geltung schon mit dem bloßen Vorhandensein des Urteils gegeben, da jeder Erkenntnisvorgang seinen Entstehungsbedingungen entspricht. Der Unterschied zwischen geltenden und nicht geltenden, wahren und falschen Urteilen entfällt.

Meist versteht man jedoch unter der Eigenart des Subjekts, die dem Erkennen und Urteilen Geltung verleihen soll, nicht die von Fall zu Fall sich

[1] Vgl. de Vries, „Denken und Sein" (Freiburg i. Br. 1937) 143.

ändernden Beschaffenheiten, sondern etwas Dauerndes, Gleichbleibendes, mehreren oder allen Individuen Gemeinsames im Subjekt. Nach dieser Auffassung besteht ein Unterschied zwischen Vorhandensein und Geltung, zwischen Urteilen, die als „wahr" und solchen, die als „falsch" bezeichnet werden. Das Gemeinsame, Gleichbleibende, das dem Erkennen Geltung verschafft, wird bald enger, bald weiter genommen. In der Rassenphilosophie ist es z. B. die Gemeinsamkeit der Rasse, der Rassenseele. Im Psychologismus ist es die allen Menschen gemeinsame menschliche Natur. Noch weiter, über das bloß Menschliche hinaus, wird dies Gemeinsame im Kritizismus genommen. Es ist die innere Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins überhaupt. Damit ein Erkenntnisstoff in einem Bewußtsein zur Erkenntnis geformt werden könne, muß er sich den Bedingungen und Formen des Bewußtseins fügen. Tut er das, dann besitzt die Erkenntnis die ihr zukommende „objektive" Geltung. Man sieht, wie hier die Objektivität in die bloße Gesetzmäßigkeit des Subjekts umgedeutet wurde.

Zur Geschichte des Subjektivismus

Nach diesen begrifflichen Vorfragen haben wir nun einen kurzen Blick auf die Geschichte des Subjektivismus zu werfen[2]. Der Subjektivismus ist zwar eine durchaus moderne Erscheinung des Geisteslebens, aber seine Wurzeln reichen tief in die Vergangenheit. Eine durchgreifende Bekämpfung des Subjektivismus muß auch diese historischen Wurzeln berücksichtigen. Der Subjektivismus liegt gerade uns Deutschen, die wir mehr als der Südländer durch die Unwirtlichkeit unseres Klimas auf das Innere und die Kräfte des Gemüts verwiesen sind, im Blut. Starke subjektivistische Strömungen gab es allerdings auch schon in der Philosophie des Altertums. Es waren die Zeiten des allgemeinen kulturellen Verfalls, in denen sich die Kraft des Geistes erschöpft zu haben schien. In diesen mit Stoffen der Auflösung durchsetzten Boden senkte sich das Samenkorn des Christentums mit seinem ungeschwächten Mut zur Wahrheit. Hier gab es kein Schwanken und Zweifeln. Nicht für ihre subjektive Überzeugung, sondern für die objektive Wahrheit des Glaubens gingen die Christen in den Tod. Diese Liebe zur objektiven Wahrheit durchwaltet das Christentum bis in die intimsten Regungen der Mystik, die allzeit den Normen des Glaubens unterworfen bleiben. Dies war die Haltung der Kirchenväter und der Scholastik. Erst der Nominalismus des ausgehenden Mittelalters beginnt das feste Gefüge der mittelalterlichen Weltanschauung zu untergraben. Der Inhalt der Begriffe soll keine Darstellung der Wirklichkeit mehr sein, sondern nur noch hinweisendes Zeichen. Damit wird die Wesenserkenntnis der Dinge und des Menschen unmöglich. Mehr und mehr lockern sich die festen Ordnungen und entlassen den Menschen aus ihrer Hut.

---

[2] Vgl. dazu Franz Schnabel, „Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert", I. Bd.: Die Grundlagen (1937). S. 3—79; Ernst Böminghaus, „Meditationen zum Weg der deutschen Kirche" (Alsatia, Kolmar); Jakob Burckhardt, „Kultur der Renaissance" (1860) u. a.

Zum entscheidenden, den Menschen in seiner metaphysischen Tiefe erfassenden Durchbruch kam der Subjektivismus auf religiösem Gebiet. Martin Luther hob den Menschen aus der Überlieferung und den objektiven Zusammenhängen des Lebens heraus und stellte ihn unmittelbar vor Gott Man würde jedoch Martin Luther falsch verstehen, wollte man in ihm nur den Protest des persönlichen Gewissens sehen. Auch in den Aposteln ging das persönliche Gewissen unbeirrt um Verbot und Strafe seinen Weg: Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen. Bei der Reformation jedoch war die Lage wesentlich anders. Für die Apostel stand Autorität gegen Autorität als ein objektives Verhältnis, und es war ihnen klar, daß die niedere Autorität der höheren weichen müsse. Bei Luther hingegen stand das Einzelsubjekt gegen die Autorität. Die Version, daß Bibel gegen Kirchenautorität stand, ist eine Verschleierung der Tatsachen. Es ging um die Auffassung eines Einzelnen und um die Auffassung, welche die kirchliche Autorität und mit ihr die Gesamtkirche vertraten. Gewiß war das nur eine Triebkraft der Reformation[3], aber eine ungemein folgenreiche. Der Protest Luthers hatte grundsätzliche Bedeutung. Er entthronte die kirchliche Autorität zugunsten eines Privaturteils. Von hier rührt das Streben des modernen Menschen, nicht bloß selbst zu denken und über sich zu entscheiden (das tat man auch im Mittelalter), sondern sein Denken und seine Entscheidung souverän und selbstherrlich zu gestalten. Die heiligste Schranke war gefallen. Dann kamen die anderen an die Reihe, denn eine stärkere gab es nicht mehr. War die Ungebundenheit des Subjekts einmal zum Prinzip erhoben, dann konnte man ihm keine willkürlichen Grenzen mehr setzen. Die rationalistische Bibelkritik sowie die im Unglauben endigende Zersetzung weiter Kreise des Protestantismus sind Früchte dieses Subjektivismus.

Nachdem sich der Subjektivismus in der Religion Bahn gebrochen hatte, eroberte er nach und nach auch die übrigen Lebensgebiete. Man hat in Descartes den Vater des philosophischen Subjektivismus sehen wollen, weil er seine Philosophie auf die Selbstgewißheit des denkenden Ich gründete. Das hat vor ihm schon Augustinus getan, ohne dadurch Ursprung subjektivistischer Strömungen zu werden. Das subjektive Element der Philosophie des Descartes besteht einmal in der ungenügenden Kennzeichnung des Wahrheitskriteriums. Die Klarheit und Deutlichkeit der Ideen, die den Besitz der Wahrheit verbürgen sollen, sind subjektive, vom Erleben des Einzelnen abhängige Merkmale, die auch falschen Gedanken anhaften können. Verhängnisvoll aber war es, daß Descartes zu rasch mit den Ideen der Vergangenheit fertig war, daß er sie, wenn nicht unbesehen, so doch ohne reifliche Prüfung beiseite warf. Sein Denken wuchs nicht organisch aus den Problemen und Lösungen der Vorzeit. Es kommt die Wahnidee auf,

---

[3] Über das Gesamtbild der Reformation vgl. Jos. Lortz: Die Reformation in Deutschland (1939/40), oder kürzer: Ernst Bominghaus: Meditationen zum Weg der deutschen Kirche.

daß Philosophie Sache des Einzelnen, nicht der ganzen Menschheit sei, daß jeder Philosoph das Geschäft der Philosophie von neuem beginnen müsse. Zu welchen Folgen das führt, hat das 19. und 20. Jahrhundert gezeigt mit seiner bunten Bilderkarte philosophischer Schulen und Richtungen, von denen eine die andere ablöste oder bekämpfte.

Es würde zuweit führen, den Auswirkungen des subjektiven Prinzips in alle seine Verästelungen zu folgen. Nicht die besonderen Gestaltungen des Subjektivismus gehen uns hier an, sondern die allgemeine, bis in die Gegenwart reichende Grundhaltung. Ein wesentlicher Schritt weiter auf dieser Bahn war Lockes Auflösung der Metaphysik in Psychologie. Damit war die Erkenntnis des Grundplans der Wirklichkeit aufgegeben und an seine Stelle die Selbstzergliederung des Subjekts getreten.

In einer neuen und unerhörten Weise wurde das Subjekt in den Mittelpunkt gestellt durch Kant. Man würde ihn zwar mißverstehen, wollte man ihn als Subjektivisten im landläufigen Sinne nehmen. Kant ging es um die Sicherung der Gesetzmäßigkeit und Allgemeingültigkeit des Wissens. Aber diese Allgemeingeltung gründete er nicht auf die Einsicht in den gemeinsamen Gegenstand, sondern auf die gleichen und gemeinsamen Bedingungen des erkennenden Verstandes. Die Gesetze der Natur sind zuerst Gesetze des Subjekts. Welcher Art aber war dieses Subjekt? War es die allen gemeinsame Menschennatur, die gleiche psychische Organisation? Oder war es das absolute, das göttliche Subjekt? An dieser Frage schieden sich die Nachfolger Kants. Die einen gelangten zum Relativismus und entleerten die Erkenntnis so jedes wirklichen Wahrheitsgehaltes. Die anderen gerieten in den Bann des Pantheismus, indem sie das menschliche Erkennen zu einem göttlichen überhöhten, und zugleich das göttliche zum menschlichen herunterzogen. Beide gingen ihren Weg im vergangenen Jahrhundert bis zur letzten sich selbst vernichtenden Folgerung.

Eine andere Richtung des Subjektivismus nahm ihren Ausgang von Kants schroffer Trennung der theoretischen und praktischen Vernunft. Sie rührte daher, daß Kant die Sicht auf das Reich des metaphysischen Seins fehlte, das allein alle Sonderbezirke, Vernunft und Wille, Subjekt und Objekt zu umspannen vermag. Um die verlorene Einheit wieder herzustellen, erhob Fichte das handelnde, tätige Subjekt zum Urgrund der Welt. Er machte die praktische Vernunft zur Wurzel der theoretischen und gab dem souveränen Wollen den Vorrang vor der Erkenntnis. Von hier stammt jenes titanische Streben, durch bloße Willenssetzungen, ohne Rücksicht auf erkannte Unmöglichkeit, die Wirklichkeit zu gestalten, jener Voluntarismus, dessen Maßlosigkeit meint alles zu können, wenn er nur will.

Gegen die wachsende Flut des Subjektivismus, wie er sich in Schopenhauer, Fries, im Empiriokritizismus, in der Immanenzphilosophie, in Rehmkes Philosophie als Grundwissenschaft, in Vaihingers Philosophie des Als-Ob, im Pragmatismus, Historismus, im Versuch, Weltanschauung auf bloße Verschiedenheit des Charakters zurückzuführen, zeigte, stemmten sich zwar auch

in der zweiten Hälfte des 19. und im beginnenden 20. Jahrhundert eine Reihe namhafter Denker, wie Hermann Lotze, Bolzano, Brentano, Meinong, Külpe und Nikolai Hartmann. Husserl und Scheler, die der Sache des Objektivismus zuerst viel Auftrieb gaben, kamen jedoch dem Subjektivismus später wieder bedenklich nahe, oder fielen gar in ihn zurück. Auch die Existenzphilosophie hat den Subjektivismus nicht bei allen ihren Vertretern überwunden, sofern sie den Menschen nicht bloß zum Ansatzpunkt des Philosophierens macht, sondern im Sein des Menschen das Sein schlechthin sieht.

Erscheinungsformen des heutigen Subjektivismus

Es ist nun allerdings richtig, daß man den Reichtum des geschichtlichen Lebens nicht mit einer Formel ausschöpfen kann. Es war auch keineswegs unsere Absicht in diesem Überblick etwa die ganze Geschichte der Menschheit auf den gemeinsamen Nenner des Subjektivismus zu bringen. Das wäre vermessen und gewaltsam. Unsere Absicht war es nur, dem einen Motiv des Subjektivismus in der neueren Geschichte nachzugehen. Und da zeigt es sich denn, daß das zwar nur eines von vielen, aber ein durchgehendes, alle Gestaltungen der Kultur verbindendes und vorwärtstreibendes, also gewiß kein nebensächliches Motiv ist.

Gerade diese innere Kraft des Subjektivismus verbietet die Annahme, daß es sich bei der modernen Geistesgeschichte etwa nur um eine Fehlentwicklung handle. Wir sind vielmehr überzeugt, daß im Ringen des modernen Geistes auch echte Anliegen zur Sprache kommen. Neben der Erkenntnis des Allgemeinen kommt der Erkenntnis des Individuellen ihr Recht zu. Beide müssen sich zur vollmenschlichen Erkenntnis ergänzen. Der Einzelne hat ein Recht darauf, unmittelbar zu Gott zu stehen. Aber diese Unmittelbarkeit soll die gottgewollte Vermittlung durch äußere Ordnungen nicht aufheben. Die Philosophie darf sich auf die Eigenart des Subjekts besinnen, sie darf und muß auch den subjektiven Bedingungen der Erkenntnis nachspüren; aber sie darf über dieser Blickrichtung die andere auf das Objekt nicht außer acht lassen. Groß ist die schöpferische Kraft des Geistes. Aber es ist zum mindesten einseitig, wenn Schiller vom Schönen und Wahren sagt: „Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor; es ist in dir, du bringst es ewig hervor." (Die Worte des Wahns.)

Im ganzen gesehen, kann man zwar sagen, daß die spekulative Kraft des Subjektivismus gegenwärtig erschöpft ist, daß er in all seinen Spielarten vergeblich versucht hat, sich zu behaupten. Aber es ist aus diesen Versuchen, welche die Philosophie der Neuzeit verwirrt haben, eine Müdigkeit des Geistes zurückgeblieben, eine Resignation und beinahe ein Erlöschen der Hoffnung, daß die Menschheit sich noch einmal zur Anerkennung gemeinsamer, unverbrüchlicher Grundsätze zurückfinden könne. Subjektivistische Einschläge finden sich fast auf allen Erkenntnis- und Lebensgebieten. Wir wollen ihnen im Folgenden nachgehen, indem wir die konkreten Erscheinungsformen des heutigen Subjektivismus ins Auge fassen.

Nicht immer stellt sich uns der Subjektivismus in begreiflicher Reinheit vor. Manche subjektivistische Theorien und noch mehr der praktische Subjektivismus sind sich ihres Subjektivismus' nicht einmal selbst voll bewußt. Oft wird der Subjektivismus mit allerhand willkürlichen Einschränkungen versehen, um ihn vor naheliegenden Einwendungen zu schützen. Folgerichtigkeit ist da nicht immer zu erwarten. Wenn hier die verschiedenen Formen des Subjektivismus in einer übersichtlichen Einteilung vorgeführt werden, so bedeutet das keineswegs, daß diese Formen in Wirklichkeit so reinlich voneinander nach Gebieten geschieden existieren. Vielmehr hängen sie eng untereinander zusammen, vor allem mit dem Subjektivismus der Erkenntnis, der die Wurzel all dieser Formen ist.

Während der theoretische Subjektivismus, sei es allgemein, sei es auf irgend einem Gebiet als Theorie ausgesprochen, vertreten und begründet wird, gibt der praktische Subjektivismus sich bloß in der Art und Weise zu denken und zu handeln kund, ohne eine solche Theorie aufzustellen. Wir wenden uns zuerst dem theoretischen Subjektivismus zu. Er betrifft entweder die Erkenntnis oder das Handeln, wobei unter Handeln alle menschlichen Betätigungsweisen, die sich nicht auf bloße Erkenntnis beschränken, verstanden werden.

Es ist vor allem die Erkenntnistheorie selbst, in welcher der Subjektivismus der Erkenntnis theoretisch verfochten wird. Wir haben schon bei der Behandlung der begrifflichen Vorfragen die Rassenphilosophie, den Psychologismus und Kritizismus erwähnt und kurz gekennzeichnet. In jüngster Vergangenheit spielte der Voluntarismus eine bedeutende Rolle, nach dem die Erkenntnis nicht die Aufgabe hat, dem Wollen die Ziele aufzuweisen, sondern bloß dazu da ist, vom Willen souverän gefaßte Entschlüsse nachträglich zu begründen und zu rechtfertigen. Verwandt damit ist der Pragmatismus, demzufolge jene Erkenntnis wahr und geltend ist, die dem Erkennenden nützt, und falsch jene, die ihm schadet. In dieser Richtung gehen die Aufstellungen des Biologismus und Aussprüche Nietzsches wie dieser: „Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebenden Wesen nicht leben könnte" (Der Wille zur Macht).

Metaphysik und Ontologie als Wissenschaft vom Seienden als Seienden sind mit dem Subjektivismus nur vereinbar, wenn das Subjekt als solches zur Quelle des Seins gemacht wird, wie es etwa im subjektiven und absoluten Idealismus Fichtes geschehen ist, oder wenn in den Existenzweisen des Menschen die Grundweisen des Seins überhaupt gesehen werden, wozu die Existenzphilosophie neigt. Der gewöhnliche relativistische Subjektivismus schließt jeden Versuch einer Metaphysik, die mehr als den Namen Metaphysik zu führen beansprucht, aus. Dem Subjektivismus auf dem Gebiet der Metaphysik und der Philosophie überhaupt leisteten viel Vorschub manche Charakterologien und Typenlehren. So stellte Dilthey Weltanschauungstypen auf, wobei er die typischen Unterschiede der Persönlichkeiten, die sie vertreten, zurückführte. Soweit dabei bloß beabsichtigt war, die psycholo-

gischen Gründe dafür anzugeben, warum gewisse Menschen tatsächlich zu einer so gearteten Weltanschauung gelangten, war dagegen nichts einzuwenden. In Wirklichkeit ging die Absicht jedoch weiter. Man glaubte mit Angabe der psychologischen Gründe die Vertretung dieser Weltanschauungen auch gerechtfertigt zu haben in der stillschweigenden oder offen ausgesprochenen Voraussetzung, daß auf dem Gebiet der Weltanschauung eine andere Rechtfertigung nicht möglich sei.

Das Aufkommen der empirischen Psychologie und ihre wachsenden Erfolge reizten dazu, ihr die Aufgabe der im Positivismus des 19. Jahrhunderts unmöglich gewordenen Metaphysik zu übertragen. Sie sollte die Grundwissenschaft sein, mit deren Hilfe man die übrigen auseinanderstrebenden Einzelwissenschaften wenigstens vom Subjekt her zusammenfassen wollte. Die Philosophie als allumfassende, die Einzelgebiete menschlichen Wissens umgreifende und miteinander in Beziehung setzende Wissenschaft war Psychologie, Wissenschaft vom menschlichen, die Wissenschaften betreibenden Subjekt geworden. In Zusammenhang damit standen die Bestrebungen, die Logik als einen Zweig der Psychologie aufzufassen. Die rein vom Inhalt her zu begründenden logischen Beziehungen wurden mit den psychologischen Assoziationen, die auf Grund der logischen Beziehungen einsichtige logische Notwendigkeit mit der subjektiven und uneinsichtigen, psychologischen Notwendigkeit verwechselt.

Obwohl sich die moderne Logik, dank der Bemühungen Edmund Husserls und anderer von dieser Verquickung wieder befreit hat, sind die Unterschiede zwischen Logik und Psychologie im Bewußtsein der Gebildeten nicht wieder zu genügender Klarheit gekommen. Aber auch die wissenschaftliche Logik hat sich nicht überall ganz vom Subjektivismus losgemacht. Unter dem Einfluß einer positivistischen und nominalistischen Begriffstheorie unterstellen viele Logiker und besonders Logistiker, die einfachsten und nicht weiter definierbaren Begriffselemente seien bloße Erzeugnisse der willkürlichen Übereinkunft. Die Grundgesetze des Denkens werden, ohne entsprechende erkenntnistheoretische und metaphysische Begründung, zu bloßen Spiel- und Rechenregeln degradiert. Im selben Falle befindet sich die Mathematik, die ihren Anspruch, eine „unabhängige" Wissenschaft zu sein, mit dem Verlust ihres Erkenntniswertes erkaufen muß. Sie wird zu einem bloßen „Bedingungssatz", durch den angeblich nichts behauptet wird.

Wenn die Naturwissenschaftler in der philosophischen Selbstbesinnung auf Wert und Sinn ihrer Wissenschaft auch meist kritizistischen oder anderen subjektivistischen Theorien huldigten, so tat das den Verfahren und Methoden der Naturwissenschaften doch wenig Abbruch. Weltanschauliche Vorurteile beeinflußten zwar nicht selten die Deutung der Ergebnisse, doch hielt man grundsätzlich an der Allgemeingültigkeit der Wissenschaft fest. Anders wurde das erst in jüngster Vergangenheit. Es wurde der Primat der subjektiven, rassegebundenen Einstellung und Weltanschauung

verkündet. Von nun an war es nicht mehr gleichgültig, ob ein Jude oder Arier Naturwissenschaft betrieb, es gab eine jüdische und eine deutsche Physik.

Von diesen Verstiegenheiten weit entfernt, ist ein anderer Einbruch des Subjektivismus in das Gebiet der exakten Physik. Die Untersuchungen W. Heisenbergs stellten fest, daß zwischen der Größe des Impulses, den ein Massenteilchen hat, und der Bestimmung seines Ortes eine Unschärferelation herrscht, derart, daß die genaue Bestimmung der Größe des Impulses die genaue Bestimmung seines Ortes, und umgekehrt die genaue Bestimmung seines Ortes die genaue Bestimmung der Größe seines Impulses unmöglich macht. C. von Weizsäcker schloß daraus, daß nicht nur die Messung des einen Tatbestandes die Bedingungen für die gleichzeitige Messung des anderen zerstört, wie etwa der Anblick eines Gegenstandes von vorn (ohne Spiegel) den gleichzeitigen Anblick von der Rückseite ausschließt, sondern daß die betreffenden Eigenschaften selbst, die Genauigkeit des Ortes und des Impulses, von der jeweiligen Meßanordnung abhingen. Da diese eine Sache des freien menschlichen Willens ist, wäre damit die physikalische Wirklichkeit der menschlichen Willkür ausgeliefert.

Es konnte nicht ausbleiben, daß der Subjektivismus der Erkenntnis auch zum Subjektivismus des Handelns führte. Wie bei der Erkenntnis wird auch beim Handeln nicht der Gegenstand und seine Erfordernisse, sondern die Willkür des Subjekts zur Norm gemacht „dieses schaffende, wollende, wertende Ich, welches Maß und Wert der Dinge ist" (Nietzsche, Also sprach Zarathustra). Verhängnisvoll war das vor allem für das Wollen selbst, für die Einstellung des Menschen zur Wertordnung. Statt sich einer vorgegebenen Wertordnung zu fügen, machte sich der Mensch im Wertsubjektivismus zu ihrem Herrn.

Wer die Geistesverfassung des Verbrechers zergliedert, wird immer finden, daß er die Richtungen seiner Handlungen nicht von einer in den sozialen Bindungen oder in der menschlichen Natur als eines Vernunftwesens gegründeten Norm empfängt, sondern von einem tatsächlichen, triebhaften und keiner Regel unterworfenen Ich. Der Gedanke ist aber wahrhaft alarmierend und Schrecken erregend, daß wohl die Mehrzahl der Menschen von dieser Geistesverfassung nicht weit entfernt, ja darin, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, ganz und gar verstrickt ist. Sie handeln zwar oft, wie es die Norm verlangt, aber nur solange es dem Eigennutz entspricht. Wie wenig es jedoch die sittliche Einsicht ist, die sie leitet, zeigen die Menschen in den Zeiten äußerer Auflösung.

Seiner leib-seelischen Natur gemäß verleiht der Mensch seinem Denken, Wollen und Fühlen Ausdruck in der sichtbaren Welt. Sein Handeln wird Weltgestaltung. Obwohl dem Menschen auf dem Gebiet der Kultur weitgehende Freiheit des Wirkens gegeben ist, bedeutet diese Freiheit keineswegs schrankenlose Willkür. Die kulturschaffenden Kräfte sind in der Natur des Menschen verankert und müssen sich in ihrer Betätigung in den Gesamt-

plan der Schöpfung einfügen. Der Kultursubjektivismus überschreitet diese Grenzen nach beiden Seiten.

Die Technik ist jene Kulturäußerung, die der Gegenwart am meisten ihr Gepräge gegeben hat. Gibt es einen Subjektivismus der Technik? Zunächst scheint die Technik am Gegenstand ausgerichtet zu sein. Wenn der Techniker das Material zu seinem Werk nicht sachgemäß auswählt und den Naturgesetzen entsprechend verwendet, muß er scheitern. In diesem Bezug erzieht die Technik zu strengster Objektivität. Mit der Stoffgerechtigkeit allein ist es jedoch nicht getan. Es kommt auch auf die Ziel- und Zwecksetzung an, auf die Art und Weise, wie menschliche Arbeit zum Einsatz gebracht wird, wie die Werke der Technik sich in eine Landschaft, ein historisches Städtebild einpassen. In all diesen Bezügen, die mehr die Verwertung der Technik betreffen, wird der Subjektivismus oft nur durch das Eingreifen des Staates in Schranken gehalten.

Stärker macht sich der Subjektivismus in der Wirtschaft geltend. Zwar konnte sich der uneingeschränkte Freihandel, wie er im vorigen Jahrhundert propagiert wurde, nicht durchsetzen, aber der Zwang, den die Planwirtschaft hier ausübte, ist zwar ein Beweis für die Notwendigkeit einer objektiven, der privaten Willkür wenigstens zum Teil entzogenen, Wirtschaftsgebahrung, nicht aber dafür, daß das Bewußtsein dieser Notwendigkeit auch schon Gemeingut der wirtschaftenden Menschen geworden ist. Es sind noch allzuviele, die sich aus Gewinnsucht am Schwarzen Markt beteiligen, es gibt noch immer Kaufleute, die ihre Funktion am Wirtschaftsganzen nicht erfüllen und über das Maß der Selbsterhaltung hinaus Waren zurückhalten. Wenn der Bauer nicht an Lebensmitteln abliefert, was er vernünftigerweise abliefern kann und im Hinblick auf die Not des Volkes soll, wenn der Steuerzahler rechtmäßige Steuern hinterzieht, wenn der von Kriegsverlusten Verschonte sich benimmt, als gingen ihn die Schäden der anderen nichts an, so ist das eine subjektive, um die objektiven Gegebenheiten unbekümmerte und ihnen widerstreitende Einstellung. Daß sie selten sei, kann leider nicht gesagt werden.

Im politischen Leben muß man es gewiß als Ausfluß einer subjektivistischen Auffassung vom Selbstbestimmungsrecht des Menschen bezeichnen, wenn fähige Männer sich in Zeiten der Not weigern, öffentliche Ämter oder andere Aufgaben zum Wohle der Gemeinschaft zu übernehmen. Wie verderblich umgekehrt für das Gemeinschaftsleben der subjektive Ehrgeiz und die keine Grenzen kennende Vermessenheit eines Einzelnen sein kann, haben wir erfahren. Es steht aber immer zu befürchten, daß solcher Ehrgeiz gerade dadurch Raum gewinnt, daß die zur Verantwortung Berufenen bloß auf ihr eigenes Wohl bedacht, sich scheuen, sie zu übernehmen.

Milton schreibt einmal: „Wer die Ehe oder irgend ein anderes Sakrament höher stellt als das Wohl des Menschen und die einfachsten Forderungen der Nächstenliebe, der verdient den Namen Pharisäer, sei er nun Protestant oder Katholik.“ Modern denkende Menschen werden geneigt sein, diese

Worte zu unterschreiben. Und doch enthalten sie einen starken Einschlag von Subjektivismus. Die naheliegenden Forderungen der Nächstenliebe stehen nicht immer im Einklang mit ihren Fernwirkungen. Das Wohl des Menschen, wie es subjektiv erfühlt wird, ist nicht immer sein wahres und dauerndes Wohl. Das sich hier aufdrängende Gleichnis vom Arzt, der verletzen muß, um zu heilen, ist trivial, aber treffend.

Der moderne Mensch betrachtet die Ehe als eine Angelegenheit schlechthin zu zweien. Es ist schon viel, wenn er auch dem Kind noch einen Platz einräumt. Aber das genügt noch nicht. Die Ehe ist eine soziale Einrichtung von grundlegender Bedeutung für das Volksganze, die Kirche und die Menschheit überhaupt. Darum kann die Ehemoral nicht Privatsache sein. Sie hat ihre Auswirkungen auf das Wohl und Wehe des ganzen Menschengeschlechtes, dem zuweilen auch das Wohl der einzelnen Ehepartner geopfert werden muß. Das will dem modernen Menschen nicht in den Kopf. Denn dieser Kopf betrachtet die Dinge nur von „seinem", eben dem subjektiven, Standpunkt aus.

Er findet darum nichts Unrechtes am vorehelichen Geschlechtsverkehr der Verlobten. Er hält die Ehescheidung mit der Möglichkeit eine neue Ehe einzugehen für sein gutes Recht. Selbst vor naturwidrigen Eingriffen in den Vollzug der Ehe scheut er nicht zurück. Gerade das letzte zeigt den Subjektivismus in Reinkultur. Der Schöpfer der Natur hat die Lust an die Erfüllung der Pflicht und an die Bereitschaft zum Opfer geknüpft. Sittlich handelt, wer diese objektive Ordnung einhält, unsittlich, wer die Ordnung der Natur dem subjektiven Willen unterwirft. Wie oft konnte man und kann man noch die Worte hören: Es ist gleich, was man glaubt. Die Hauptsache ist, wenn man überhaupt etwas glaubt. Weiter kann man den Subjektivismus der Religion nicht mehr treiben. Ist es denn wirklich gleich, ob sich der Mensch der Wahrheit oder der Lüge hingibt? Aber im Glauben des modernen Menschen ist jeder Bezug zur Wahrheit verloren gegangen. Hier handelt es sich nicht mehr um Hingabe an einen Wert über dem Menschen, sondern nur noch um das Stehen des Menschen in sich selbst, oder um das Gefühl des Getragenseins von einer unbekannten irrationalen Lebensmacht: Gefühl ist alles (Goethes Faust). Auf diese Art von „Religion" treffen Nietzsches Worte zu: „Ein religiöser Mensch denkt nur an sich."Aus dem Boden solcher Verschwommenheit steigt das Phantom eines kirchenfreien Christentums, einer Verschmelzung aller Religionen auf.

Über den Geschmack läßt sich nicht streiten. Nach diesem Grundsatz müßte man erwarten, daß das ästhetische Empfinden keiner gegenständlichen Norm unterworfen sei. Die Probleme liegen hier gewiß verwickelt, und es kann nicht Aufgabe dieser Arbeit sein, sie zu lösen. Die Tatsache aber, daß es eine Kunstkritik gibt, deren Urteile Anspruch auf allgemeine Zustimmung erheischen, zeigt schon, daß auch hier trotz größter Beteiligung des subjektiven Empfindens, gewisse allgemeingültige Maßstäbe nicht fehlen können,

und daß ein zu weit getriebener Subjektivismus der Kunst zum Verderben gereichen muß.

Der Aufbau der sozialen Ordnung ist nicht nur eine der bedeutendsten Kulturleistungen des Menschen, sondern steht auch im engsten Zusammenhang mit der Sittlichkeit. Immer wieder hat man versucht, die Sittlichkeit ausschließlich aus den sozialen Bindungen des Menschen zu begründen. Abgesehen davon, daß diese Begründung nicht für den ganzen Umfang des Sittengesetzes ausreicht, und daß die sozialen Bindungen selbst einer weiteren Begründung bedürfen, ist zu beachten, daß nicht jede Art sozialer Bindung vor dem Egoismus und Subjektivismus der Gruppe schützt. Statt den Eigennutz des Individuums kann man auch den Eigennutz der Gruppe zum Prinzip erheben. Jeder kennt den Familien- und Sippenegoismus. Er kann zum Untergang eines Volkes führen. Der Nationalegoismus mit seinem Grundsatz: „Gut ist, was dem Volke nützt", ist um kein Haar besser. Das Einzelsubjekt ist bloß mit dem Kollektivsubjekt des eigenen Volkes vertauscht. Das Einzelvolk ist aber ebensowenig letztes Prinzip der Ordnung und des Rechtes wie das Einzelsubjekt. Es verbürgt, wie die Erfahrung gezeigt hat, die rechte Ordnung weder im Innern des Staates gegenüber den Gliedern der Volksgemeinschaft noch nach außen für das Zusammenleben der Völker.

Die Unhaltbarkeit des Subjektivismus

Es hat nicht an Versuchen gefehlt, den Subjektivismus theoretisch zu rechtfertigen. So haben Subjektivisten mit Vorliebe auf die offenbare Subjektivität der Sinneserkenntnis hingewiesen. Das Bild, das uns die Sinne von der Außenwelt liefern, ist verschieden, je nach der Beschaffenheit der Organe. Was dem einen kalt dünkt, scheint dem andern warm zu sein. Man denke an die Farbenblindheit, an die Sinnestäuschungen und so vieles andere, was in diese Richtung weist.

Darauf ist zu erwidern, daß die Sinne tatsächlich nicht über die Gegenstände, wie sie an sich selbst sind, Auskunft geben, sondern nur über ihre durch die Sinne vermittelte Einwirkung auf unseren Körper. Wir erkennen uns in unserem Verhältnis zu ihnen, in unserem Berührtwerden durch sie, und damit auch sie in ihrem Verhältnis zu uns. Daher erklärt es sich, daß beim Gegenstand der Sinneserkenntnis auch die Beschaffenheit des erkennenden Subjekts eine Rolle spielt. Die Sinne und ihre „Aussagen" unterliegen aber der Kontrolle und dem Urteil des Verstandes. Gewiß geht die Relativität der Sinneserkenntnis auch in die unmittelbaren Schlüsse der Naturwissenschaft ein. Der Verstand vermag jedoch diese Relativität durch seine Reflexion zu erkennen, und zwar wie sie ist, also objektiv.

Wenn es aber schon einmal ein subjektives Vermögen wie die Sinne gibt, ist dann vielleicht nicht auch der Verstand ein subjektives Vermögen, und zwar eines, das nicht mehr durch ein weiteres kontrolliert werden kann? Man hat den Verstand mit einer Rechenmaschine verglichen, die so arbeitet,

wie sie eben eingerichtet ist. Wer gibt mir aber die Gewähr, daß der Verstand die Dinge so wiedergibt, wie sie sind? Darauf ist zu antworten: der Verstand selbst.

Zuvor ist jedoch ein Mißverständnis zu beseitigen. Wenn wir sagen: der Verstand gibt die Dinge wieder, wie sie sind, so wollen wir damit nicht behaupten, die volle Wirklichkeit der Dinge gehe in unsere Erkenntnis von ihnen ein. Wir wollen damit nur sagen, was der Verstand an den Dingen erkenne, sei auch tatsächlich in ihnen verwirklicht. Ebenso besteht darüber Einverständnis, daß die abstrakte, unräumliche, geistige Seinsweise unserer Begriffe eine andere ist als die konkrete, räumliche, materielle Weise, mit der unsere Begriffsinhalte in den Dingen verwirklicht sind. Aber nicht darauf kommt es an, sondern auf den Inhalt selbst, auf das, was gedacht, und das, was in den Dingen verwirklicht ist, obwohl die Weise des Gedachtseins und des Verwirklichtseins verschieden ist.

Zwischen einer Rechenmaschine und dem Verstand waltet der wesentliche Unterschied, daß einer Rechenmaschine der Inhalt durchaus äußerlich bleibt, während beim Verstand die Gesetzmäßigkeit des Inhalts auch die Gesetzmäßigkeit des Verstandes ist. Die Gesetzmäßigkeit der Rechenmaschine hat mit der Gesetzmäßigkeit des Inhalts (der gegebenen Zahlen) an sich gar nichts zu tun. Die tatsächlich vorhandene Übereinstimmung beider ist bloß dem Erbauer der Maschine zu danken, der die eine zur Richtschnur für die andere nahm. Anders beim Verstand. Er hat keine andere Gesetzmäßigkeit als die des Inhalts und kann keine andere haben. Er urteilt, daß $2+5=7$ sind, nicht weil er so konstruiert ist, sondern weil der Inhalt des Urteils dies so verlangt. Er urteilt, daß das Sein als solches nicht zugleich und unter derselben Rücksicht nicht sein könne, nicht weil er sich dabei eines so beschaffenen Gehirns bedient, sondern weil er einsieht, daß das Sein eben nichts anderes als Sein ist und sein kann. Er erkennt in diesem Urteil zugleich seine eigene Natur: daß er nämlich nur so urteilen kann, wie es der gegebene Inhalt verlangt.

Das führt uns zu einem weiteren und grundlegenden Unterschied: der Verstand weiß um sich, um seine Denkfunktion und deren Verhältnis zum Gegenstand, die Rechenmaschine jedoch nicht. Ohne dieses Um-sich-selbst-Wissen gibt es keine Verstandeserkenntnis. Der Vertand weiß um sein Denken und damit um sein Sein. Er erkennt die Gesetzmäßigkeiten seiner Inhalte und vermag sie auf Gegenstände zu beziehen. Er erkennt, daß diese Inhalte in den Gegenständen verwirklicht sind, daß ihre Gesetzmäßigkeiten auch Gesetzmäßigkeiten der Gegenstände sind. Indem der Verstand so um sein Verhältnis zu den Gegenständen weiß, erkennt er sich als ein objektives Vermögen, dessen Natur es ist, objektiv, gegenständlich zu sein.

Ein anderer Vorwurf, den der Subjektivismus gegen eine objektive Auffassung der Erkenntnis und der Wertmaßstäbe richtet, ist der der Lebensuntüchtigkeit. Die objektive Haltung in Erkennen und Leben soll zum Mangel an Initiative, zu einem Versiegen der schöpferischen Kraft führen.

Diesem Vorwurf gegenüber ist einzuräumen, daß der durch die Gegenstandswelt gegebene Maßstab unseres Erkennens und Handelns keineswegs das einzige Prinzip unseres Handelns ist. Die lebendige Kraft des Wirkens und Schaffens liegt in uns, nicht in den Gegenständen. Was uns zur lebendigen Tat aufruft und treibt, sind nicht die für jeden gleichen Gegenstände, sondern die Kräfte, die der Schöpfer der Natur und der Geist Gottes in uns gelegt haben. Daraus folgt aber nicht, daß wir, wie der Subjektivismus will, nun der Gegenstandswelt mit souveräner und unbeschränkter Freiheit entgegentreten können. Wir sind uns vielmehr bewußt, daß Subjekt und Objekt, daß die lebendige Kraft in uns und die Welt, die wir gestalten sollen, aus ein und demselben Lebensgrund entspringen und einen gemeinsamen Plan verwirklichen sollen. „Nicht die Pflege und Verhätschelung des Subjekts, sondern die Hingabe an die Sachen, an strenge Wahrheit, genaue Beobachtung, tapfere Leistung: das ist es erst, was Persönlichkeit und Form aus sich entstehen läßt." So Ernst Troeltsch in seiner auch heute wieder lesenswerten Gedächtnisrede zum 600jährigen Todestag Dantes[4].

Die Gründe, die der Subjektivismus für seine Berechtigung anführen konnte, haben sich als unzureichend erwiesen. Um so schwerer wiegen die Gründe, die gegen ihn ins Feld geführt werden können. Sie sind praktischer und theoretischer Art.

Die Unhaltbarkeit des Subjektivismus ist freilich nicht bei all seinen Formen gleich offenbar. Am unverhülltesten zeigt sie sich beim reinen Subjektivismus, für den die individuellen Beschaffenheiten des Einzelsubjekts die Norm aller Erkenntnis und aller Wertung sind. Hier ist kein Unterschied mehr zwischen dem tatsächlichen Vorhandensein eines Aktes und seiner Berechtigung oder Geltung, zwischen Wahrheit und Irrtum, zwischen Tugend und Laster. Bei einer solchen Auffassung ist ein Gemeinschaftsleben unmöglich, die Wissenschaft um nichts wertvoller als der Traum eines Verrückten.

Schwerer zu erkennen ist die Unhaltbarkeit des Subjektivismus, wenn als Norm für die Geltung der Akte nicht mehr die zufälligen Beschaffenheiten des Subjekts, sondern etwas Dauerndes, Allgemeines, das mehreren Individuen gemeinsam zukommt, betrachtet wird.

Nehmen wir zuerst den Fall, wo dieses Allgemeine nicht allen Menschen zukommt, sondern nur einer Gruppe, z. B. einer bestimmten Rasse. Bei dieser Auffassung gibt es schon einen gewissen Unterschied zwischen dem bloßen Vorhandensein und der Geltung der Erkenntnis und der Wertung. Aber läßt sich der Unterschied in dieser Gestalt rechtfertigen und bei näherem Zusehen aufrechterhalten? In folgerichtiger Durchführung dieses Standpunktes gäbe es eine allgemeingültige Wissenschaft bloß für die Rassen bzw. Gruppen, die eine gemeinsame Norm haben, nicht für die ganze

[4] Der Berg der Läuterung (Berlin 1921).

Menschheit. Wie sehr dies den Tatsachen z. B. einer allgemeingültigen Logik, Mathematik und exakten Naturwissenschaft ins Gesicht schlägt, haben auch die Vertreter des Gruppensubjektivismus erkannt. Sie schränkten den Subjektivismus deshalb auf die weltanschaulichen und wertenden Akte ein. Hier wenigstens komme der Subjektivismus zu seinem Recht. Was für die eine Rasse ein Wert sei, sei für die andere ein Unwert; Werte, die für die eine Rasse den Rang eines Höchstwertes hätten, seien für eine andere Rasse nur von untergeordneter Bedeutung.

Zugleich aber haben diese Rassentheoretiker eine Rangordnung der Rassen und ihrer Höchstwerte aufgestellt. Sie unterschieden führende, der Führung bedürftige und ausrottungswerte Rassen. Wie kann aber eine solche Rangordnung Anspruch auf Geltung erheben, wenn es einen über die einzelne Rasse hinausgehenden Wertmaßstab gar nicht gibt?

Abgesehen jedoch von diesem Mangel an Folgerichtigkeit ist auch eine Werterkenntnis innerhalb derselben Rasse auf dem Boden des Subjektivismus unmöglich. Ein Wert ist Wert für jemand, in diesem Falle für eine bestimmte Rasse. Wertvoll in dieser Auffassung ist, was die Rasse fördert, wertwidrig, was sie hemmt oder schädigt. Was wertvoll oder wertwidrig ist, kann daher nur erkannt werden, wenn auch erkannt wird, was die Rasse ist, und welches ihre Schicksale sind. Angenommen nun, die Verfolgung gewisser Ziele fördere, die Verfolgung anderer Ziele schädige eine Rasse und bringe sie dem Untergang nahe, sind dann diese Handlungsweisen und ihre Folgen nur den Angehörigen der betreffenden Rasse selbst erkennbar oder auch den andern? Offenbar auch den andern. Auch sie können sich ein Urteil über Wert und Unwert jener Ziele bilden. Der Gruppensubjektivismus läßt sich also auch auf dem Gebiet der Wertung nicht folgerichtig durchführen.

Die Schädlichkeit des Gruppensubjektivismus besteht vor allem darin, daß er ein geordnetes und friedliches Zusammenleben der Völker und Nationen unmöglich macht. Das Selbstgefühl und der Wille zur Selbstbehauptung gehören zur Natur jeder Rasse und jedes Volkes. Wird dieser Wille — ganz gleich, wo — zum höchsten Prinzip erhoben, so führt er notwendig zur schrankenlosen Herrschaft des einen und zur brutalen Unterdrückung aller anderen Völker, und da diese nicht widerstandslos hingenommen wird, zur Verewigung des Krieges. Dieser Wille ist kein Prinzip der Ordnung unter den Völkern, sondern bedarf selbst eines höheren, alle Völker verbindenden Prinzips, der Gerechtigkeit, die jedem Volke gibt, was ihm gebührt.

Was hier gegenüber der Rassenphilosophie geltend gemacht wurde, läßt sich in gleicher Weise gegenüber jedem imperialistischen Machtsystem und seiner ideologischen Verbrämung sagen. Auch der Kommunismus ist in der Form, in der er vertreten und durchgeführt wird, eine Art von Gruppensubjektivismus, bei dem die Willkür des Kollektivs und seiner Machthaber an die Stelle der naturgegebenen Formen des sozialen Lebens tritt.

Viel schwerer durchschaubar ist die Unhaltbarkeit des Subjektivismus

dort, wo er die subjektive Norm in etwas Dauerndem, Allgemeinem sucht, das allen Menschen gemeinsam ist. Dieses Allgemeine sieht der Psychologismus in der menschlichen Natur, der Kritizismus in der Natur der endlichen, ein Denkmaterial verarbeitenden Vernunft. Diesen beiden Formen des Subjektivismus kann entgegengehalten werden, daß ihre Geltendmachung sich selber aufhebt. Angenommen, die menschliche Erkenntnis sei ihrer Natur nach nicht auf die Erfassung ihrer Gegenstände ausgerichtet und finde ihre Norm nicht im Gegenstande, sondern sei einer blinden subjektiven Nötigung ausgeliefert, wie sollte die Subjektivität der Erkenntnis noch erkennbar sein? Welchen Sinn sollte der Satz haben: „Die menschliche Erkenntnis ist subjektiv!" wenn nicht den: Die menschliche Erkenntnis ist so beschaffen, wie es dieses Urteil, die Lehre des Subjektivismus, ausdrückt? Das aber ist ein objektiver Sinn. Wenn es aber diesen nicht hat, welchen angebbaren Sinn hat es dann? Offenbar keinen.

Die schädlichen Folgen des Gruppensubjektivismus sucht der anthropologische und kritizistische Subjektivismus dadurch zu vermeiden, daß er die subjektive Norm der Erkenntnis und Wertung allen Menschen gemeinsam sein läßt. Damit gewinnt er Boden für Recht und Gerechtigkeit. Wie schwankend und brüchig aber dieser Boden ist, haben wir soeben gesehen. Diese Formen des Subjektivismus wollen zwar eine allgemeingültige Ordnung, können sie jedoch nicht stichhaltig begründen. Nachdem der Grundsatz des Subjektivismus einmal ausgesprochen war, lag die Versuchung zu nahe, ihn auf alle möglichen Weisen abzuwandeln. Das Entscheidende ist, daß auf dem Boden des Subjektivismus eine alle Gegenstandsgebiete, das Wirkliche und das Mögliche, das Existieren und das Gelten umfassende Metaphysik unmöglich ist. Damit entfällt aber auch die einzige wirklich hinreichende Grundlage für eine umfassende Ordnung des sozialen und sittlichen Lebens.

All den Formen des theoretischen Subjektivismus steht der praktische Subjektivismus gegenüber, der sich seiner Prinzipien oder vielmehr Prinzipienlosigkeit nicht bewußt ist. Der Mensch der subjektiven Haltung kapituliert vor den harten Forderungen des Denkens und des Sittengesetzes. Er weicht dem Drängen des Triebes, das die Klarheit des Verstandes umnebelt und die Aussicht auf das Licht der Wahrheit verwehrt. Die Schlagworte des theoretischen Subjektivismus müssen dazu dienen, die eigene Blöße notdürftig zu verdecken. Leider ist diese Art des Subjektivismus im Volke und besonders unter der Masse der Halbgebildeten weit verbreitet. Was gegen die Schädlichkeit des theoretischen Subjektivismus gesagt wurde, gilt hier doppelt und dreifach, da der Einfluß des praktischen, prinzipienlosen Subjektivismus nur mit den zerstörenden Wirkungen eines sich hemmungslos vermehrenden Bazillus verglichen werden kann. Eine theoretische Widerlegung ist unmöglich, da nichts theoretisch behauptet wird, was zu widerlegen wäre. Es gibt hier nur eines: solchen Menschen zu zeigen, wie unwürdig und verächtlich ihre Haltung ist. Die Scham allein vermag sie

aus ihrem Zustand zu reißen. Auf jeden Fall entspricht der Subjektivismus in keiner seiner Formen den Forderungen, die unsere Vernunft an eine so grundlegende, alle Verhältnisse des Lebens berührende Theorie stellen muß.

Wir sind uns über den Begriff des Subjektivismus klar geworden. Wir haben seinem Wesen in den Erscheinungsformen des heutigen Geisteslebens nachgespürt und es aus seinen historischen Wurzeln zu verstehen gesucht. Wir sind uns aber auch seiner theoretischen Unhaltbarkeit und seiner schädlichen Auswirkungen auf die menschliche Kultur bewußt geworden. Heute stehen wir vor Zeichen der Auflösung, die es beinahe unmöglich erscheinen lassen, wieder eine gemeinsame, die Individuen verschiedener Nationen, Rassen, Religionen und Weltanschauungen umfassende geistige Welt aufzubauen. In der Tat ist dies auch so lange unmöglich, als die tieferen Gründe dieses Zerfalls nicht erkannt werden. Damit wieder eine geistige gemeinsame Welt entstehen kann, müssen wir uns daran gewöhnen, auf den einen, gemeinsamen Gegenstand zu schauen und darauf verzichten, den eigenen, aus uns selbst geborenen Träumen nachzuhängen. Die wahre Welt ist die gemeinsame, wie die wahre Vernunft nicht die ist, die jeder gegen jede andere hat, sondern die gemeinsame (Heraklit). „Ich will Ihnen etwas entdecken", sagte am 29. Januar 1826 Goethe zu Eckermann, „und Sie werden es in Ihrem Leben vielfach bestätigt finden. Alle im Rückschreiten und in der Auflösung begriffenen Epochen sind subjektiv, dagegen aber haben alle vorschreitenden Epochen eine objektive Richtung."

Je nach der Stellung, die ein Mensch dem Gegenstand gegenüber einnimmt, ob er gewillt ist, sich in seiner Erkenntnis nach ihm zu richten, oder ob er ihn vergewaltigt und an seine Stelle die selbstherrlichen Gebilde seiner Phantasie oder seines Denkens setzt, ist auch seine Stellung zur Tradition. Darunter verstehe ich nicht das blinde Nachschwätzen des irgendwie Überkommenen, sondern den gemeinsamen Schatz dessen, was die Menschheit sich im Laufe der Jahrhunderte erarbeitet und bewahrt hat. Wer überzeugt ist, daß jeder Mensch vor einer Fülle des Seins steht, die kein Einzelner und keine Generation bewältigen kann, wer überzeugt ist, nicht allein Verstand zu besitzen, sondern diese erhabene Gabe Gottes mit Millionen anderer zu teilen, wer die Erfahrung gemacht hat, wie fehlbar unser Denken ist, wie leicht es in die Irre geht, wie jeder von uns darauf angewiesen ist, daß seine Mängel durch die Hilfe anderer behoben werden, wer endlich einmal erkannt hat, daß die Entwicklung der Menschheit, zumal in geistigen Belangen, durchaus nicht immer bloß nach oben geht, der wird der Tradition, ganz gleich, ob der wissenschaftlichen oder religiösen, der künstlerischen oder handwerklichen, mit Ehrfurcht begegnen. Auch er wird den Fortschritt und das Neue wollen, das jeder Generation aufgetragen ist, aber er wird zuerst lernen wollen, ehe er lehrt. Er wird auch als Lehrer gelehriger Schüler bleiben. Er wird nicht voreilig verdammen, was er nicht versteht. Er wird an sich selbst Kritik üben, ehe er sie an andern übt.

Wenn es viele sind, die dieser Gesinnung leben, wird wieder eine Gemeinsamkeit des Abendlandes erstehen, werden die Völker und Nationen der Erde sich wieder verstehen lernen, wird trotz der verschiedenen Nationalsprachen wieder eine Sprache des Geistes gesprochen werden. Die Einheit des Geistes wird zur Einheit und Gemeinsamkeit des Handelns führen, oder sie doch erleichtern. Das Bild der Ordnung wird sich allen so sehr einprägen, daß sie es auch in den äußeren Handlungen, in den Gestaltungen der Kultur und des Gemeinschaftslebens zum Ausdruck bringen.

Anatomie der Geisteskrankheiten

Von ANTON v. BRAUNMÜHL

Das Interesse, das weite Kreise den Geisteskranken und den für ihre Behandlung und Pflege verfügbaren Einrichtungen schon immer entgegengebracht haben, entspringt vor allem praktischen und sozialen Gesichtspunkten: Geistig Erkrankte bringen nicht nur tiefes Leid für den Kreis der Familie oder wirtschaftliche Sorgen für lange Jahre der Erkrankung, sondern greifen tief in die gesamte Volksgesundheit ein. Es ist schon richtig, was einmal der Schweizer Psychiater Bleuler[1] sagt: „Kräftige Muskeln und feste Knochen sind auch jetzt sehr angenehme Eigenschaften für den Besitzer, aber man kann eine Welt dirigieren, ohne überhaupt Beine zu haben, während eine kleine Störung im psychischen Mechanismus den kräftigsten Menschen in ein bedauernswürdiges Objekt der Pflege oder einen gefährlichen Gegner der Gesellschaft verwandeln kann." So ist es begreiflich, daß man alles versucht, um über die Ursachen der mannigfachen geistigen Störungen Klarheit zu bekommen. Solcherweise zeichnen sich gewisse Arbeits- und Forschungsrichtungen in der Psychiatrie ab, die in mehr oder weniger engen Beziehungen zur praktischen irrenärztlichen Tätigkeit stehen.

Der vorliegende Aufsatz sieht von unmittelbar praktischen Problemen ab. Er will vielmehr die Frage beantworten, was die Anatomie, insbesondere die Feinanatomie, die Histopathologie mit ihren Arbeitsmethoden und Fragestellungen über das Wesen und die Ursache der geistigen Erkrankungen zu sagen hat. Logischerweise hätte der Gehirnanatom mit der Erörterung des Gehirn-Seele-Problems zu beginnen, wie denn auch früher manche Forscher spekulativ „aufs Ganze" gingen. Wir sind heute vorsichtiger, ich möchte fast sagen, bescheidener geworden und halten uns an die Erkenntnis, daß Geisteskrankheiten Gehirnerkrankungen sind, wie das Gall und Griesinger zu Anfang und um die Mitte des vorigen Jahrhunderts scharf betont haben. Die weitere Frage freilich, wie wir uns diese Zusammenhänge

[1] Lehrbuch der Psychiatrie (Berlin 1923) 169.

zu denken haben, entzieht sich heute jeder Diskussion; jedenfalls reicht sie weit in das Gebiet der Psychologie und Philosophie.

Eine naturwissenschaftliche Betrachtungsweise hält sich an den Leitsatz, daß ein gesundes Gehirn zu einer gesunden Seele und ein krankes Gehirn zu ihrer kranken Abart gehört und zu erforschen ist. Unter solchen Gesichtspunkten wollen wir einen kurzen Streifzug durch die Anatomie der Geisteskrankheiten versuchen, um bei Gelegenheit notwendige Einschränkungen und Abstriche an dem vorhin angeführten Leitsatz zu machen.

Wir beginnen die Fragestellung mit einer praktisch recht wichtigen Geisteskrankheit, der Epilepsie, unter anderem deshalb, weil das Leiden auch dem Laien bekannt ist, und weil sich am Beispiel dieser Psychose die Schwierigkeiten aufzeigen lassen, mit denen die Erforschung und Systematisierung der Geisteskrankheiten überhaupt zu rechnen hat.

Die Krankheitsbezeichnung „Epilepsie" ist eigentlich aus einem Symptom des Leidens, dem epileptischen Anfall, gewonnen; sie ist also eine symptomatische. Nun wissen wir heute, daß sehr verschiedenartige Schäden Anfälle nach Art der epileptischen auslösen oder auslösen können, und diese Einsicht drängt dazu, den Begriff der Epilepsie genauer zu umgrenzen bzw. einzuschränken. Fortschreitende Erkenntnis hat dabei zu Abgrenzung der echten sog. genuinen Epilepsie — wir sagen einmal der Krankheit Epilepsie — von den sog. symptomatischen Epilepsieformen geführt, solchen also, bei denen eben das Symptom des epileptischen Anfalls die Einordnung in den Krankheitsbegriff der Epilepsie nahelegte. Während nun bei den symptomatischen Epilepsieformen die auslösenden Faktoren des Anfalls in bekannten Schäden liegen — als da sind: Gehirnverletzungen nach Schuß, Gehirngeschwülste, Vergiftungen, grobe Substanzeinschmelzungen des Gehirns auf dem Boden von Gefäßerkrankungen —, ist bei der echten Epilepsie die Ursache unbekannt; auch die zweifelsfrei erwiesene Tatsache der Erblichkeit der epileptischen Krankheit gibt ja nicht den Schlüssel zum Leiden. Kann hier der Hirnanatom etwas zur Klärung des Leidens beitragen? Die in vielen Fällen zu findenden Veränderungen der Schädelkapsel, wie ein starkes Schädeldach, eine Verdickung der Hirnhäute oder ältere und frischere Blutungen und Substanzverluste im Hirngewebe sind nach heutigen Erfahrungen ganz uncharakteristisch und stehen zum Teil in ursächlichem Zusammenhang mit Anfallschäden. Dazu gehört z. B. das Hinschlagen des Kopfes im plötzlich einsetzenden Anfall. Eine Veränderung des Epileptikergehirns interessiert seit den Zeiten Meynerts die Forscher immer wieder: Es ist eine deutliche Verkleinerung und der tastenden Hand fühlbare gewebliche Verhärtung eines dem stammesgeschichtlich alten Riechhirn angehörenden Hirnteiles, des Ammonshorns, das seinen Namen von der eigenartig ammonitenartig gebauten Windungsanordnung führt. Diese Ammonshornverhärtung findet sich ungefähr in 50 bis 60 Prozent der Fälle von echter Epilepsie. Im mikroskopischen Gewebsschnitt erweist sie sich als ein deutlicher Ausfall von Nervenzellen unter gleichzeitiger Vermehrung und Ersatz-

wucherung des nervösen Stützgewebes, der sog. Glia. Ähnliche Zellausfälle kann man in mehr schichtförmiger Anordnung auch in der Großgehirnrinde finden, ferner im oberen Rindensaum, wo sich derbere Stützgewebsschichten ausbilden und die sog. Chaslinsche Randgliose formen. Recht häufig zeigen sich im Epileptikergehirn abnorm gelagerte Nervenzellen, die als Entwicklungsstörungen zu deuten sind (sog. Cajalsche Foetalzellen). Mehr als diese und andere kleinste Abweichungen interessieren Ausfälle von Nervenzellen im Kleinhirn, wobei sich wieder Ersatzgewebe — hier in eigenartig strauchartiger Anordnung — an die Stelle untergegangener Nervenelemente setzt.

Was die feineren Gewebsveränderungen anlangt, also die Cajalschen Zellen, die Chaslinsche Randverdichtung des Stützgewebes in der obersten Hirnrinde, oder gar die nicht im einzelnen geschilderten minutiösen Entwicklungsstörungen in Hirnrinde und Hirnmark, so sind sie sicher nicht die Ursache des Leidens; sie erklären weder die Anfälle noch die vielen Epileptikern eigenen schweren Charakterveränderungen. Mit aller Vorsicht lassen sich solche Gewebsbilder bei epileptisch Kranken im Sinne einer gewissen Organminderwertigkeit oder einer durch Entwicklungsstörungen erhöhten Anfälligkeit zu krankhaften Vorgängen deuten, als deren „Stigmen" sie erscheinen. Tiefer ins krankhafte Geschehen führt die Analyse der Gewebsveränderungen im Kleinhirn und im Ammonshorn, für die wir jedoch ebenso betonen müssen, daß sie keine ursächliche Bedeutung für die epileptische Krankheit haben, da ja das so betroffene Ammonshorn keinen psychischen Funktionen vorsteht, sondern in der Riechsphäre eine sehr untergeordnete Rolle spielt. — Ganz gleiche Ammonshorn- und Kleinhirnveränderungen wie bei der echten Epilepsie findet man nun merkwürdigerweise nicht nur bei den vorhin schon gestreiften Gehirnschäden, so bei der Paralyse, bei der Verkalkung der Gehirngefäße, ja bei den so fernliegenden Gewebsveränderungen wie bei der tuberkulösen Gehirnhautentzündung, die ja bestimmt keine Geisteskrankheit ist.

Nun hat es eine vergleichende Krankheitsforschung ganz sicher gemacht, daß bei der genuinen Epilepsie Kreislaufstörungen am Gehirn eine bedeutsame Rolle spielen: Der epileptische Anfall geht mit einer starken Zusammenziehung feiner und feinster Gehirngefäße einher. Diese Gefäßkontraktion oder Gefäßspasmen, die übrigens am freigelegten Epileptikergehirn (z. B. gelegentlich eines epileptischen Anfalles während einer Operation) als Abblassen ursprünglich gut durchbluteter Bezirke bioptisch nachgewiesen werden können, schädigen das Gehirngewebe und führen bei gehäuftem Auftreten zu sichtbaren Gewebsveränderungen, wie wir sie im Ammonshorn und im Kleinhirn kennengelernt haben. Wir sehen also, daß krankhafte Funktionsstörungen der Gefäße, sog. funktionelle Gefäßveränderungen, bei denen weder eine Gefäßwandschädigung noch eine irgendwie geartete Lumenverlegung durch ein Gerinnsel statthat, dort Schäden setzen, wo ein besonders empfindliches Gewebe vorliegt oder die vielgestaltigen Kommunikations-

vorrichtungen innerhalb des Kapillarnetzes nicht ausreichen, um die Ernährung bestimmter Gehirnbezirke zu gewährleisten.

Nach dieser Deutung der krankhaften Veränderungen am Gehirn des Epileptikers war es naheliegend, auch in anderen Organen solcher Kranken nach Auswirkungen funktioneller Gefäßstörungen zu suchen. Bei einer recht beträchtlichen Anzahl von epileptischen Kranken findet man im Herzmuskel, einem auf Kreislaufstörungen sehr ansprechenden Gewebe, Ausfälle von Muskelfasern unter gleichzeitiger Wucherung eines Ersatzgewebes (sog. Herzschwielen). Diese Herzschwielen, kleinste bindegewebige Narben also, kennt man aber von anderen schweren Herzerkrankungen als Folgen von Kreislaufstörungen, solchen nämlich, bei denen wieder durch längerdauernde Gefäßzusammenziehungen Ernährungsschäden im betroffenen Gewebe auftreten. In dieser Hinsicht wäre die Beweiskette geschlossen! Bedenken wir aber, daß wir auf Grund der Befunde einzig und allein das Vorliegen von Gefäßfunktionsstörungen im Sinne abnormer Zusammenziehungen nachgewiesen haben. Was die eigentliche Ursache ist, die diesen Gefäßkrampf beim Epileptiker auslöst — sei es im Körper entstehendes Stoffwechselgift oder irgend ein ganz anderer Körper —, ist damit nicht geklärt, und die Anatomie bleibt vorläufig am Symptom haften. Wenn nicht alles täuscht, wird nicht die Anatomie, sondern die Chemie das Rätsel dieses seit alters her bekannten grausamen Leidens lösen.

In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß das Gehirn als die lebende Masse der Nervenzellen und Fasern, sehr enge Abhängigkeit vom ernährenden Gefäßsystem zeigt. So können in seltenen Fällen geistige Störungen ihren Grund in einem schweren Versagen des Kreislaufes haben. Auch bei ganz schweren Erregungen Geisteskranker, die übrigens selten tödlich enden, ist das Gefäßsystem aufs äußerste belastet, und manchen früher fälschlich der eigentlichen Geistesstörung zugeschriebenen Gehirnbefund erkennen wir heute als Folge von Gefäßstörungen. Um beim Beispiel dieser Gefäßfunktionsstörungen zu bleiben, sei kurz die Migräne erwähnt, die zwar keine Geisteskrankheit ist, aber den anatomischen Hirnforscher deswegen sehr interessiert, weil der schwere Migräneanfall mit seinem Brechreiz, dem Schwindel und den heftigen Kopfschmerzen unzweifelhaft mit einem krankhaften Funktionszustand der Gehirngefäße etwas zu tun hat. Tatsächlich handelt es sich auch hier wieder um abnorme Gefäßkontraktionen, also um Gefäßspasmen, die man am Augenhintergrund mit dem Augenspiegel sehr schön verfolgen kann. Übrigens ist in der Praxis die Anwendung gefäßerweiternder Mittel, wie des Coffeins, eine Probe aufs Exempel: Eine Tasse schwarzen Kaffees erleichtert die Beschwerden der Migräne.

Funktionelle Gefäßstörungen, mehr jedoch jene grob materiellen Gefäßveränderungen im Sinne der Gefäßwandverdickung und der Einlagerung von Kalk in die erkrankten Schichten spielen eine wichtige Rolle bei der Gehirngefäßverkalkung, unrichtig auch „Gehirnverkalkung" genannt. Die Anschauungen der Laien über dieses Leiden, das zu psychischen Störungen Anlaß

geben kann, aber durchaus nicht muß, sind so gut wie immer irrtümlich. Zum Trost soll ausdrücklich gesagt werden, daß sich das Gehirn bei diesen Leiden weder in einen Kalkbrocken verwandelt noch die Gefäße zu Betonröhren werden. Die recht mannigfachen Veränderungen anatomischer Art schwanken von großen, auf Gewebseinschmelzung beruhenden Substanzverlusten bis zu ganz diskreten und nur mikroskopisch nachweisbaren Ausfällen in der Hirnrinde infolge schleichender Ernährungsstörungen durch die erkrankten Gefäße. Demnach unterscheiden sich auch die klinischen Bilder, welche diese Veränderungen setzen, recht deutlich: Im ersten Fall herrschen, je nach Sitz und Ausbreitung, Lähmungserscheinungen oder andere grobe Herdstörungen vor; im zweiten Fall leiden die feineren, geistigen Funktionen, wie Gedächtnis und Merkfähigkeit. So gut wie in allen Fällen dieser Hirnerkrankung sind die Gefäße am Hirngrund schwer verändert und weisen eindrucksvoll Wandverdickung und Kalkablagerung auf. Allerdings ist es nicht so, daß die Schwere des klinischen Bildes mit der Schwere der Gefäßveränderungen gleichläuft. Über diese Unterschiede zwischen anatomischem Befund und klinischem Verlauf, die auch anderwärts kenntlich werden, soll noch gesprochen werden.

Gehören die absichtlich nur kurz erwähnten Bilder der Gehirngefäßverkalkung so gut wie immer dem fortgeschrittenen Lebensalter an, so gilt das insbesonders für die eigentliche Alterskrankheit des Gehirns, den Greisenblödsinn oder die senile Demenz. Eine fruchtbare Besprechung dieser Fragen muß vom allgemein biologischen Problem des Alterns ausgehen, weshalb wir etwas weiter ausholen.

Bleiben wir vorerst im rein Morphologischen. Das alternde und vor allem das krankhaft alternde Gehirn ist in seiner äußeren Gestalt verändert, und zwar zumeist in ganzer Ausdehnung verkleinert, wobei der Schwund am hochentwickelten Stirnhirn ganz besonders hervortreten kann. Für die tastende Hand ist das gealterte Gewebe weit derber als das normalerweise der Fall wäre. Die Hirnhöhlen sind erweitert, und die Flüssigkeit, die sich in diesen Hirnkammern wie auch um das ganze Organ findet, ist vermehrt. Eigentliche Gefäßveränderungen gehören nicht zum Bild der Erkrankung; ja, man staunt oft über die Zartheit der großen Hirngefäße des Greises. Sehr viel bunter und schwieriger zu beschreiben sind die mikroskopischen Bilder: Ausfälle von Nervenzellen, deutliche Verkleinerung der Nervenzellen mit Einlagerung von fettigem Pigment als Abnutzungs- und Stoffwechselprodukt, Wucherung funktionsuntüchtiger Stützsubstanz dürfen als die einfachen Alterserscheinungen angesprochen werden, die dem alternden menschlichen Gehirn ebenso eigen sind wie dem aller tierischen Lebewesen.

Besondere Gewebsbilder am alternden Gehirn findet man nach heutigen Erfahrungen nur beim Menschen. Es sind das eigentümliche Ablagerungen, die nach Art kleinster Kristalldrusen gebaut sind und weit verstreut in der Hirnrinde liegen. Mustert man ein mikroskopisches Präparat aus dem Gehirn eines schwer Senil-Dementen, so kann man — wenn ich der Deutlichkeit

halber einen etwas ungewöhnlichen Vergleich gebrauchen darf — an ein sternbesätes Himmelsgewölbe erinnert werden. Überall lagern in der erkrankten Hirnrinde kleine und kleinste sternförmige Bildungen von schwarzer Farbe und hellem Grund. Noch eigenartiger sind Veränderungen an den Nervenzellen, die gleichfalls bei mehrhundertfacher Vergrößerung nachgewiesen werden können, vorausgesetzt, daß man — wie das auch bei den kleinsten Sternchen oder Drusen Vorbedingung ist — den Gewebsschnitt mit einem Silbersalz imprägniert. Man denke sich für diese Veränderung die feinsten Fasern oder Fibrillen, die eine gesunde Nervenzelle ziemlich gradlinig durchziehen, gleich den Saiten eines Tennisschlägers angeordnet, wobei der Deutlichkeit halber nur an eine Längsanordnung der Saiten gedacht ist. Nun können sich die Saiten des Schlägers lockern, so weit lockern, daß sie sehr lose hängen. Verlegen wir in diese gelockerten Saiten elastische Kräfte, so können sie sich zusammenziehen und damit aufdrehen und zopfartig verquirlen, auch ganz aufrollen, wenn sie einen Fixpunkt verlieren. Ganz ähnliche Bilder aufgerollter, zusammengedrehter, in sich verflochtener Fäden findet man in den erkrankten Nervenzellen des Greisengehirns.

Die Untersuchungen der letzten Jahre haben hier mit der Einführung physikalisch-chemischer Prinzipien weitgehende Klarheit in dieses so dunkle und vielfach spekulativer Betrachtung überantwortete Kapitel der Hirnanatomie gebracht. Wie wir noch sehen werden, lassen sich die beschriebenen kleinsten drusigen Bildungen gleich den eigenartigen Erscheinungen an den Nervenzellen aus ebenso einfachen wie grundlegenden physikalisch-chemischen Vorgängen herleiten, die sich in der alternden Gehirnsubstanz abspielen. Gute Modelle für diese Alterungserscheinungen in der lebenden Substanz geben uns gewisse anorganische Körper, die Kolloide. Läßt man ein Kolloid, als dessen Paradigma eine flüssige Gelatine gelten möge, einige Zeit stehen, so ändern sich mit dem Zeitfaktor gewisse physikalische und chemische Eigenschaften; in kolloidalen Lösungen treten Vorgänge auf, die der Kolloidchemiker seit langem als „Altern" bezeichnet hat. In solch alternden kolloidalen Systemen geht neben den Zusammenlagerungen kleinster Teilchen eine Abscheidung von Wasser einher. Es kommt zu einer Entmischung der ursprünglich einheitlichen Kolloidlösung in eine mehr flüssge und eine mehr feste Phase, ein Vorgang, der in der physikalischen Chemie als „Synäresis" bezeichnet wird. Diese Synäresis kann sich wieder rückbilden; ein synäretisches System wird nämlich durch Wasseraufnahme zu einem System, in dem Quellung herrscht.

Eigene ausgedehnte Untersuchungen[1] haben den Beweis erbracht, daß das alternde Gehirn im Sinne einer physikalisch-chemischen Betrachtungsweise tatsächlich als ein „synäretisches System" aufzufassen ist, daß also in ihm Kondensationsvorgänge ablaufen und gleichzeitig gebundenes Wasser ab-

[1] Kolloidchemische Betrachtungsweise seniler und präseniler Gewebsveränderungen, in: Zeitschr. für die gesamte Neurologie und Psychiatrie Bd. 142, Heft 1 (1932).

gegeben wird (sog. Dehydratation). Nun sind das nicht spitzfindige Überlegungen, die des Beweises am erkrankten Gehirngewebe ermangeln. Nein, die fundamentalen physikalisch-chemischen Abläufe geben den Gewebsbildern die letzte Erklärung. Die fortschreitende Kondensation der lebenden Gehirnsubstanz beeinflußt die Fähigkeit, andere kolloidale Stoffe — zu denen auch die Stoffwechselschlacken zu zählen sind — in Lösung zu halten. Mit fortschreitender Kondensation nimmt diese Fähigkeit ab; Stoffe fallen aus und bilden unsere kleinsten Drusen. Und die so merkwürdigen Bilder an den Zellfibrillen der erkrankten Nervenzellen erweisen sich als Quellungsbilder: Die Nervenzellen nehmen das bei der Kondensation frei werdende Wasser in ihren kleinsten Strukturteilchen auf; sie quellen und winden sich bei diesem Vorgang auf, rollen sich auch ganz zusammen, da ja mit der Quellung eine Volumenzunahme einhergeht und der zur Verfügung stehende Zellraum nicht größer wird.

Wenn nun auch die Ablagerung von Schlackenstoffen im Sinne der drusigen Bildungen und die Quellung der Nervenfasern eindrucksvolle Erscheinungen darstellen, so sind sie doch sekundäre Erscheinungen im Vergleich zu den primären Abläufen der Kondensation und Wasserabspaltung. Die Synäresis ist der fundamentale Vorgang, und überall, wo er sich am Gehirn abspielt, spricht man heute vom „synäretischen Syndrom". Dieses synäretische Syndrom stellt gleichsam eine physikalisch-chemische Gewebsformel für das alternde Gewebe dar, denn wie gesagt, Kondensation und Wasserabgabe machen die wesentlichen Vorgänge beim Altern aus. Speziell auf die Gewebssubstanz übertragen, heißt das, daß zunehmende Wasserverarmung und Einlagerung von Schlackenstoffen das Altern charakterisieren. Dieses allen Organen und Geweben zugeordnete Altersgesetz hat in seinen Grundzügen schon der italienische Kliniker Baglivi (1668—1707) erkannt, wenn er in seiner „Anatome fibrarum" schreibt: „Vivere nostrum siccescere est", auf deutsch etwa: „Unser Leben ist ein langsamer Austrocknungsprozeß." Altersvorgänge laufen aber nicht nur im 7. oder 8. Lebensjahrzehnt im Gehirn ab, sondern schon seit der Geburt; freilich, die Altersschäden werden erst in den späteren Dezennien kenntlich und vor allem spürbar! Wer aber nach einem Kraut gegen das Altern sucht, tut gut, sich gründlich über die wirksamen physikalisch-chemischen Vorgänge des Alterns zu unterrichten. Er wird dann bescheiden lernen, daß auch hier entropische Erscheinungen ihre unerbittliche Rolle spielen, das heißt, daß bei allen Zellfunktionen während eines langen Lebens der alte kolloidale Zustand in der Zelle nicht mehr erreicht wird und die Menge der nicht mehr umkehrbaren Vorgänge von Stufe zu Stufe zunimmt.

Unter den Geisteskrankheiten mit anatomischem Befund nimmt ferner die progressive Paralyse der Irren eine wichtige Stelle ein. Auch bei diesem, in jeder Richtung hin durchforschten Leiden ist die Krankheitsbezeichnung, die ja „fortschreitende Lähmung" besagt, von einem Symptom genommen, das vornehmlich in den Endstadien der Erkrankung zur Beobach-

tung kommen kann. Die den Laien geläufige Bezeichnung „Gehirnerweichung" ist falsch, denn das Gehirn erweicht nicht, im Gegenteil, es tritt eine Konsistenzvermehrung ein. Außer dieser Konsistenzvermehrung findet man Verdickung und Trübung der das Gehirn überziehenden Hirnhäute, Gewichtsabnahme des Organs, Verkleinerung der vom krankhaften Prozeß besonders betroffenen Stirnhirnwindungen, Erweiterung der Hirnkammern und recht beträchtliche Vermehrung der Gehirnflüssigkeit. Im mikroskopischen Bild sieht man in ausgesprochenen Fällen mehr. Die Hauptveränderungen zeigen sich am Gefäßsystem der Hirnrinde, wo alle Zeichen einer lebhaften, frischen Entzündung auftreten. Neben und unabhängig von den entzündlichen Vorgängen leidet die eigentliche Gehirnsubstanz, in der in weiten Gebieten Nervenzellen untergehen und Fasern ausfallen. In späteren Stadien des Leidens kann ganz spontan eine Rückbildung der entzündlichen Erscheinungen einsetzen; was jedoch an Nervengewebe einmal verloren gegangen ist, bleibt für immer verloren.

Das Bild der Paralyse hat sich in den letzten Jahrzehnten merkwürdig geändert. Die schnell verlaufenden Fälle mit schweren Erregungszuständen oder unsinnigen Größenideen sieht man kaum noch; die ruhiger verlaufenden Fälle mit der Neigung zu langsamer, aber fortschreitender Verblödung herrschen vor. Über die Ursache dieses Wandels wissen wir nichts. Man denkt an Abwandlung der Giftigkeit der Erreger, sei sie nun spontan oder Folge unserer medikamentösen Behandlung, und anderes mehr. Die Frage ist schon deswegen so schwer zu beantworten, weil man ja über die letzte Ursache der Paralyseentstehung nicht Bescheid weiß. Wohl ist der Syphiliserreger, die Spirochaeta pallida, ein notwendiger Faktor für die Entstehung des paralytischen Leidens; doch erkrankt nur ein verhältnismäßig kleiner Bruchteil der Syphilitiker überhaupt später an Paralyse. Das muß seinen ganz besonderen Grund haben. Vielleicht spielt auch hier ein noch nicht faßbares konstitutionelles Moment mit herein.

Aber auch das anatomische Bild der Paralyse hat durch die therapeutische Fieberbehandlung einen Wandel erfahren. Es ist ja bekannt, daß man bei frühzeitiger Diagnose des Leidens mit einer Malariainfektion und deren Fieberstößen die Erkrankung sehr gut beeinflussen kann. Weitgehende Besserungen, ja solche, die einer Heilung gleichkommen, wurden und werden beobachtet. In den Anstalten allerdings sieht man die weniger gut remittierten Fälle, die entgegen den unbehandelten Paralysefällen von früher als Defektzustände nach Malariabehandlung lange am Leben bleiben. Der Gehirnanatom findet am Gehirn dieser alten, fieberbehandelten Paralysefälle erstaunlich wenig. Die Entzündungserscheinungen sind meist ganz abgeklungen, und die Hirnrinde ist in ihrer Struktur oft recht gut erhalten — trotz der weitgehenden psychischen Ausfalls- und Abbauerscheinungen. Gerade das Beispiel der progressiven Paralyse zeigt uns besonders eindrucksvoll, wie oft und wie ausgesprochen anatomischer Befund und klinischer Verlauf voneinander abweichen. Wer sich den Tatsachen nicht verschließt, muß zu-

geben, daß letzten Endes die eigentlichen biologischen Vorgänge tiefer liegen, jedenfalls jenseits des heute morphologisch Faßbaren ablaufen. In diesem Zusammenhang mag noch einmal auf die Vorgänge am alternden Gehirn hingewiesen werden. Auch dort haben wir sehr eindrucksvolle gewebliche Befunde nachweisen können; darüber hinaus ist aber nur hier der heute alleinstehende Wurf gelungen, an Hand geweblicher Abartungen etwas mikroskopisch nicht mehr Faßbares zu deuten, also vom Sichtbaren auf das Unsichtbare zu schließen.

Die wenigen Geisteskrankheiten, die wir bei unserem kurzen Überblick einigermaßen überschauen lernten, lassen schon gewisse Richtlinien für eine anatomische Systematisierung ahnen. So kann man von reinen Degenerationen da sprechen, wo die Gehirnsubstanz primär erkrankt, also die eigentliche lebende Substanz des Gehirns sich ab- und umwandelt. Das Beispiel des krankhaften Alterns zeigt das besonders schön, da hier unabhängig von Gefäßveränderungen oder anderen Einwirkungen von außen her die Gehirnmasse als solche zusehends Veränderungen erleidet. Ganz anders liegen die Dinge bei der progressiven Paralyse, wo ein von außen kommender infektiöser Schaden sicher die wesentlichste Rolle spielt. Die Paralyse ist eines der bekanntesten Beispiele aus dem großen Kapitel der sog. chronischen Entzündungen des Gehirns. Wieder anders steht es um die Epilepsie. Hier spielen ganz sicher keine von außen kommenden Erreger mit herein, sondern irgendwelche körpereigene Stoffe, also endogene Momente. So wird verständlich, daß der Satz: „Geisteskrankheiten sind Gehirnkrankheiten", insofern einzuschränken ist, als da und dort die primäre Störung nicht im Gehirn zu sitzen scheint, wenn auch das Gehirn als erstes oder einziges Erfolgsorgan anspricht.

Was uns bleibt, ist ein weiter Forschungsweg, und es ist nur zu wünschen, daß auch die Anatomie das Ihre beitrage zur Klärung jener weitverbreiteten Geisteskrankheit, der Schizophrenie oder des sog. Spaltungsirreseins. Diese Geisteskrankheit füllt ja die Kliniken und Anstalten, und der Hirnanatom steht vor diesem rätselhaften Leiden mit einer so geringen Ausbeute an Hirnbefunden, daß wir sie gar nicht andeuten wollen. Allerdings wird der, dem die Dinge vertraut sind, vor zu frühen Hoffnungen warnen. Ja es ist so, daß man mit zunehmender Einsicht in diese Fragen und Probleme ernste Zweifel hegen kann, ob es bei den vielen, unvermeidlichen Imponderabilien, wie sie in den tödlichen Erkrankungen der Irren und vor allem in den Vorgängen des Zelltodes liegen, überhaupt möglich ist, am toten Studienobjekt mit den morphologischen Mitteln die Grundlage des krankhaften Gehirngeschehens aufzudecken. Das schließt nicht aus, daß es der praktischen Psychiatrie rein empirisch gelingt, zu brauchbaren Heilmethoden vorzudringen. Wie sehr sich das bewahrheitet hat, zeigen die schönen Erfolge der Insulinschockbehandlung und der sog. Krampftherapie, moderne Behandlungsmethoden in der Psychiatrie, die in einem anderen Aufsatz einmal ihre Darstellung finden mögen.

Über all dieser Arbeit des Forschers und den Mühen des Irrenarztes möge man aber nicht vergessen, wieviel stille und aufopfernde Arbeit in der stündlichen und täglichen Pflege der Kranken selbst liegt. Sie wird immer nötig sein, denn in den Anstalten wohnen mehr als anderswo „Menschen, die ein Fehlguß sind" († P. Lippert). Und wenn in oder außer den Anstaltsmauern so mancher über Zweck und Sinn dieser (in all den Jahren leider so wenig anerkannten) Arbeit nachdenkt, dann mögen ihn die schönen Sätze ermuntern: Ubi caritas et amor, Deus ibi est. Congregavit nos in unum Christi amor — Wo Güte und Liebe, da ist Gott. Christi Liebe führte uns zusammen (Liturgie des Gründonnerstags).

Umschau

DAS CHRISTENTUM UND DIE WELT

In ihrer Doppelnummer August-September 1946 sucht die bekannte französische Zeitschrift „Esprit" das Verhältnis zwischen christlicher und moderner Welt durch eine Umfrage zu klären. Neben vielen überzeugten Christen, Katholiken wie Protestanten, kommen auch einige Ungläubige, darunter Rationalisten und Kommunisten, zu Wort. Daraus folgt, daß sich so ziemlich alle Ansichten, zu denen man sich in dieser Frage bekennen kann, geltend machen, angefangen von der Meinung, daß das Christentum ein überholtes Überbleibsel der Vergangenheit sei, bis zu der Überzeugung, daß die heutige Welt nicht bestehen könne, weil sie von Anfang an auf falschen, unchristlichen Grundlagen aufgebaut war. Ebenso denken die einen, zwischen Christentum und Welt sei der Gegensatz unüberbrückbar und man solle sich darüber freuen, daß das in unserer Zeit so klar heraustritt. Andere glauben, es sei die Aufgabe der Kirche, in jedem Zeitalter die christlichen Auffassungen und Werte in der Welt geltend zu machen; ein unüberwindlicher Gegensatz trenne die Kirche von der Welt nur im Sinne der Macht des Bösen. Denis de Rougement etwa sagt: „Jedesmal wenn man meint, die Kluft zwischen der Kirche und der Welt sei ausgefüllt, täuscht man sich über die Aufgabe der Kirche wie über die Natur der Welt." (S. 188.) Anpassung der Kirche an die Welt könne nur ein Skandal sein, meint der bekannte Romanschriftsteller François Mauriac; trotz alles Redens über die Verbürgerlichung der Kirche sei diese immer noch die Kirche der Armen.

Abgemessener ist der Beitrag von Etienne Gilson, obschon auch er den Gegensatz zwischen beiden Mächten nicht überdecken will. Auch nach ihm ist die Frage nicht neu; denn zu jeder Zeit hat der Christ in einer „modernen" Welt gelebt. Es wäre nach seiner Meinung ein tödlicher Irrtum, wollte die Kirche ihre Hauptaufgabe darin sehen, die soziale Gerechtigkeit und das irdische Glück herbeizuführen, wenn sie auch aus Nächstenliebe nicht teilnahmslos an diesen Bestrebungen vorübergehen kann. Aber die Verwirklichung des allgemeinen Wohlstandes würde das innere Elend des Menschen nur noch krasser hervortreten lassen. „Das Christentum erwartet den Menschen am Ende seines Weges zum Glück, um ihn über sein Glück zu trösten" (S. 193), und nur die Botschaft Christi stände in einer vollendeten Welt zwischen dem Menschen und der Verzweiflung. Das Evangelium bringt uns eine neue Freude, die kein Reichtum schenken kann, die Freude der Gottes- und Bruderliebe in Christus. Das Christentum ist eine dauernde religiöse Revolution. Es wäre Einbildung — diese Feststellung hat besonderes Gewicht im Munde des Geschichtsschreibers der mittelalterlichen Philosophie — zu glauben, daß es einmal eine Zeit gegeben habe, wo diese Revolution gelungen war. Aber weil das Christentum religiös revolutionär ist, kann es sozial konservativ sein. Mit dem Staate wird es sich nie aussöhnen können, ohne sich zu versklaven; die geistige Freiheit des Christentums ist eine so schreckliche Kraft, daß kein Staat den Versuch unterlassen wird, sie unschädlich zu machen, sehr oft unter dem Vorwand, der Kirche eine Stütze bieten zu wollen. Das Werk der Kirche ist nie vollendet, weil die, an denen sie ihr Werk getan hat, die Erde verlassen und ein neues Geschlecht heraufzieht, das aufs neue zu heiligen ist. So kann man meinen, sie habe vergebens gearbeitet und ihre Kraft sei erschöpft; aber der Eindruck ist falsch.

François Villaneau bemerkt, daß zu jeder Zeit die wahrhaften Christen, die ihren Glauben restlos zu leben versuchten, selten gewesen seien. Die Menge habe vom Christentum das angenommen, was sie wenig kostete, und den Rest den Heiligen überlassen. Brice Parain weist andrerseits auf die Tatsache hin, daß die revolutionären Parteien doch in ihrem Unternehmen gescheitert seien, da sie ja mehr Unglück als Wohltaten gebracht hätten; es müsse also in ihren Grundlagen etwas nicht richtig sein. Der Kommunist Georges Mounin dagegen glaubt, daß seit Beginn der Neuzeit ein neues Weltverständnis der Kirche ihre alte Stellung streitig macht, wo sie allein die Erklärung für alles darbot; diese neue Erklärung durch die Wissenschaft, so meint er wie noch so manche seiner französischen Parteigänger, die hier offenbar etwas rückständig sind, sei mit dem Glauben unvereinbar; auch auf sozialem Gebiet begnüge sich die Kirche, die Fortschritte schließlich

anzuerkennen und zu segnen, die sie durch ihren Widerstand nicht habe verhindern können. Dennoch fügt er hinzu: „Was die Frage betrifft, ob der Marxismus auf der ideologischen Ebene das Christentum ersetzen könne, so bitte ich unsere christlichen Freunde, doch nicht derart wenig auf ihre eigenen Waffen zu vertrauen, die da sind Gewissen und Geduld, die Waffen des Geistes." (S. 216.)

Die Hochachtung vor dem echten Christen spricht auch aus anderen Zuschriften von solchen, die dem Christentum fernstehen oder es gar feindlich ablehnen. Öfter hört man Stimmen, nach denen die Schwäche des heutigen Christentums daran läge, daß es eine zum Tode verurteilte Ordnung mit seinen Waffen verteidigt, als ob sie ihm wesentlich sei. So wirft der russische Religionsphilosoph Berdjajew dem Christentum vor, es sei zur Vergangenheit hingewandt statt zur Zukunft; es müsse mit den überlebten Formen der Philosophie (mit der griechischen und mittelalterlichen Philosophie wie dem vorkantischen Rationalismus) brechen und sich von den neuen Strömungen befruchten lassen, worunter er vor allem die Existentialphilosophie versteht, deren Vertreter er ist. Auch Abbé Pierre betont die Notwendigkeit, daß die Kirche dem Volke wieder ein umfassendes Gesamtbild der Welt zu bieten vermöge, wo der Gläubige auch seinen Platz sieht und das Bewußtsein hat, an einem gemeinsamen Werk mitzuarbeiten. Andere wenden sich gegen Organisationsaufgaben, die sie für veraltet betrachten, wie z. B. Marie-Josèphe Rustan, die es für unmöglich hält, den modernen Menschen in der Kirche zu halten ohne eine tiefgehende Erneuerung des religiösen Klimas und der überlieferten Formen der Pfarrei. Vor allem betont man aber, daß der Arbeiter nicht den Eindruck haben dürfe, die Kirche vertrete einseitig die Interessen einer Klasse, und daß eine soziale Reform ihm ein Dasein schaffen müsse, wo er wieder Interesse für Religion und Gottesdienst haben könne, während er jetzt von dem Kampf ums Dasein völlig in Anspruch genommen sei. Der Arbeiter ist praktischer Materialist, meint der Banlieue-Pfarrer G. Michonneau. Er verzichtet auf die Religion, weil er dafür keine Zeit hat. „Die Religion gilt ihm als ein Luxus für Reiche oder als Zeitvertreib für Müßiggänger, wenn er sie nicht für einen Popanz hält, mit dem man seinen Kindern heilsame Furcht einflößen kann. Er hat keine Minute zu verlieren mit Zeremonien, von denen er nicht das geringste versteht, die seinem Leib keine Nahrung bieten, und sicher ebensowenig seinem Geist und seinem Herz" (S. 232 f.). Doch findet er auch unter ihnen viele natürliche Tugenden, die zur Hoffnung für die Zukunft berechtigen. Auch die Umstellung des Denkens vom Nationalen zu den Dimensionen des Internationalen wird nach seiner Ansicht die Stellung der Kirche verbessern. Doch sind sich die verschiedenen Mitarbeiter nicht einig, wie weit sich die Kirche unmittelbar ins Soziale einlassen soll, ob sie Programme aufstellen und sie durch christliche Parteien vertreten lassen solle oder ob es nur ihre Aufgabe sei, wahre Christen heranzubilden, die dann von sich aus ihre Haltung nach eigenem Ermessen auf dem sozialen und politischen Felde verwirklichen werden, ohne die Kirche selbst für ihr Tun verantwortlich zu machen. Man hat nicht den Eindruck, daß diese schwerwiegende Frage wirklich geklärt werde. Das gleiche ist zu sagen von der Art, wie die rein weltlichen Werte zu verchristlichen seien.

Erfreulich ist es festzustellen, wie gerade von den Laien immer wieder die Treue zu den christlichen Grundsätzen und die Notwendigkeit eines regen persönlichen innerlichen Lebens betont wird. Wir führen nur die Meinung von Marcel Moré, dem Mitherausgeber der neuen Zeitschrift „Dieu vivant", an, in der Gelehrte der verschiedensten Überzeugungen die religiösen Fragen untersuchen und besprechen: So sehr der Christ sich für das Zeitliche verantwortlich fühlen muß, wir dürfen doch nie vergessen, daß das Christentum ein übernatürliches, transzendentes Leben bedeutet, und daß wir den Himmel durch Gebet, Buße und Tugendübung verdienen müssen. Nur der innere Geist kann alles beseelen, und selbst liturgische Reformen würden die hl. Messe für denjenigen nicht kurzweilig machen, dem die innere Frömmigkeit fehlt. Den Grund der heutigen Entfremdung weiter Kreise erblickt Moré darin, daß unserer Zeit weithin der Sinn für das Geheimnis abhanden gekommen ist, und daß ihre ganze Struktur eine Änderung in diesem Punkt sehr schwierig macht. „Die Handwerksarbeit ließ dem Menschen die Fähigkeit für Nachdenken, Betrachtung, Geistessammlung; man kann sogar hinzufügen, daß sie in dem Grade, wie sie ‚schöpferisch' war, eine gewisse verborgene Schönheit besaß. Durch die Arbeitsteilung in der heutigen Fabrik hingegen zerfällt der Mensch in eine Reihe

mechanischer Bewegungen, die seine Seele töten, oder vielmehr ihm nur einen Embryo von Seele lassen, der für die düstersten, ja blutigsten Mythen zugänglich, aber jeder übernatürlichen Einsicht unwiderruflich verschlossen ist." (S. 294 f.) Darum gelte es vor allem für die Christen in einer so dunkeln und unruhigen Zeit, sich selbst treu zu bleiben.

Daß es solche Christen gibt, zeigen zwei Beispiele, die der Ingenieur Tatu anführt. Ein Advokat besitzt ein Vermögen von 10 Millionen. Sein christlicher Sinn findet, daß in dem heutigen Elend ein solches Vermögen zu groß ist, und verteilt 8 Millionen an Flüchtlinge und Kriegsopfer; für sich behält er nur sein Haus und das Einkommen von zwei Jahren. Der Verwalter einer Gesellschaft, dessen Vermögen seit langem von Geschlecht zu Geschlecht weitervererbt worden war, kommt bei der Durchsicht der Akten zu der Auffassung, daß das Vermögen nicht einwandfrei erworben ist; er gibt neun Zehntel davon an das Personal zurück. Es ist klar, daß die meisten Fragen gelöst wären, wenn alle Christen so heldenmütig wären; aber ebenso klar ist, daß man damit in seinen Plänen nicht allgemein rechnen darf. Marcel Moré macht auch darauf aufmerksam, daß die Christen, die die Kirche seit einem Jahrhundert auf die Altäre erhoben und uns damit zum Vorbild hingestellt hat, nicht Theologen und Philosophen, große Mystiker, Staatsmänner und Könige oder große Ordensstifter waren, „sondern ein armer Pfarrer, der Blut schwitzen muß, um nicht ein Ungebildeter zu bleiben, und der in einer unbekannten Pfarrei sich mit dem Teufel herumschlägt (ein Pfarrer und nicht einmal ein Bischof), ein junges Mädchen, das verborgen in einem Kloster lebt und stirbt" (S. 297), womit er den Pfarrer von Ars und die hl. Theresia vom Kinde Jesu meint.

Das Heft schließt mit dem Beitrag von Abbé Depierre, der trotz seiner Länge und etwas doktrinären Art der ergreifendste von allen ist und uns voll Hoffnung in die Zukunft blicken läßt. Der Verfasser ist Mitglied der Mission de Paris, einer Gruppe von Priestern, die sich um Abbé Godin, den Verfasser des aufsehenerregenden Buches „La France pays de Mission?" (Ist Frankreich Missionsland?) zusammengeschlossen haben, um als Arbeiter in den Fabriken zu arbeiten und unter den Arbeitern zu leben, um sie so zu gewinnen und anderseits aus ihrer Erfahrung heraus neue Methoden seelsorglicher Arbeit zu schaffen. Sie gehören nicht zum Klerus der Pfarrei, in der sie leben, sondern hängen unmittelbar vom Bistum ab. Abbé Depierre hat so in einem Haus mit Arbeitern jeglicher Überzeugung zusammengelebt, mit ihnen die Mahlzeiten eingenommen und alle ihre Nöten und Leiden mit ihnen geteilt.

Was er zunächst feststellte, war, daß es diesen Leuten, so sehr es äußerlich den Anschein haben mochte, nicht bloß um Lohnerhöhung und Genuß gehe, sondern um ihre Teilnahme an einer menschlichen Kultur, und er sieht in ihrem Bildungsbedürfnis wie in ihrem Drang, das Wochenende in der Natur oder mit Sport zu verbringen, ein Bewußtwerden „ihrer Dimensionen als moderne Menschen"; keine Religion werde sie gewinnen, die ihre Welt kleiner und weniger lebendig mache. Ebenso fand er einen außerordentlichen Opfergeist und einen Sinn für Gemeinschaft, wie ihn die andern Klassen so nicht kennen. Man müsse verstehen, daß diese Menschen den Sonntag nötig haben, um im Winter sich einmal auszuschlafen und im Sommer in ihre Schrebergärten zu gehen, und daß sie keine Zeit haben könnten, in die Messe zu gehen. Der Verfasser sieht am Samstagabend die beste Zeit für den Gottesdienst, den er in seinem Haus oder im Hof der Mietskaserne hielt und dem immer mehr Frauen und Männer auch kommunistischer Parteizugehörigkeit beiwohnten, „ihrer Messe", wie sie sagten. Bald ist der Priester der Freund aller, er gehört zu ihnen; er nimmt teil an ihren Beratungen; denn alles wird gemeinsam beschlossen. „Kein Haus, wo der Priester, Kamerad oder Nachbar, nicht eintreten könnte, um zu essen, eine Zigarette zu rauchen oder wenigstens um einen Gefallen zu bitten." Schließlich würden dann diese Leute auch zu „seiner" Messe, „seinem" Gebet und „seiner" Kirche kommen. So entsteht langsam eine neue Gemeinschaft von Christen.

Auffallend ist ihre Sorge und ihr Eifer für das Ganze. Die Sünden, deren sie sich anklagen, haben immer den Charakter einer Verfehlung gegen das Gemeinwohl: „Ein Fehler, der nicht ein Vergehen gegen ihre Brüder oder gegen die Kirche ist, gilt ihnen nicht als Sünde." Außerdem offenbart sich ein neuer Sinn für Reinheit, der sich auf einem starken Ehrgefühl aufbaut, und — ein Zeichen, wie sehr Genugtuung eine Sehnsucht des Menschenherzens ist — ein Verlangen, das aus der Mitte der neuen Christen sich erhob und das uns so sehr an die Urkirche

erinnert: das Verlangen nach öffentlicher Kirchenbuße; verschiedene haben nämlich den Priester gebeten, sie nach einem Fehltritt von den Versammlungen, auch den eucharistischen, auszuschließen, weil sie sich unwürdig fühlen oder mit einem Sittengesetz trotz ihrer Bemühung noch nicht fertig werden. Bei allen, auch solchen, die nicht oder noch nicht zum Glauben zurückgefunden haben, kann der Verfasser eine sittliche Umänderung feststellen. Sie fangen an, ernstere und religiöse Bücher zu lesen; junge Ehepaare, die nur an Vergnügen dachten, wollen nun Kinder haben und sorgen sich um ein Heim für sie. Andere kehren zur bäuerlichen Arbeit zurück, weil sich dort ihr neues Ideal reiner verwirklichen läßt, und gründen einen Hof in Gemeinschaftsbesitz.

Und schließlich erscheinen jene jungen Männer, die unter ihren Kameraden zu geistlichen Führern herangewachsen sind und nun unter ihnen die Rolle übernehmen, die zuvor der kommunistische Maire oder der sozialistische Fabrikinspektor gespielt hatten. Immer stärker werden sie von ihrer Vertrauensstellung in Anspruch genommen, und ihre Umgebung wünscht selber, sie für ihre Sendung freizustellen. Da regt sich denn in diesen hochherzigen Seelen ein neuer Wunsch: „Pierre hat mich gefragt, ob der Kardinal ihm die Weihe geben würde für seine Fabrik, deren Priester er tatsächlich schon ist, Riton für sein Viertel, Loulou für die politischen Bewegungen, die er um sich schart, Jean für seine Jugendherberge. Ich habe ihnen versprochen, daß die Kirche sie bald erwählen würde, ohne daß sie aus ihrer Umgebung herauszugehen hätten, zu deren Priester Gott sie erwählt hat... Schon sehen wir die Söhne der modernen Welt sich erheben, Techniker, Arbeiter, Ärzte, Mitglieder sozialer Bewegungen, und im Namen ihrer Gemeinschaft das Priestertum verlangen..." (S. 344.) Mit diesem vielversprechenden Ausblick auf neue und doch so alte Formen des Apostolates, die sich langsam abzeichnen und in der praktischen Erfahrung bewähren, schließt das interessante Heft. A. Brunner S. J.

UM DIE EIGENART UNSERER HEUTIGEN CHRISTUSFRÖMMIGKEIT

Ein Blick in die Geschichte der nun fast zweitausendjährigen katholischen Frömmigkeit offenbart uns die Tatsache, daß man von einer „Wandlung des Christusbildes im Wandel der Zeit" nicht nur im Sinne der vielfältigen Versuche der Kunst in den verschiedenen Jahrhunderten, das Bild Christi in immer neuen Gestalten einzufangen, sprechen kann, sondern auch im Sinne einer immer wieder gewandelten Gestalt der Christusfrömmigkeit selbst.

Im Urchristentum trägt das Bild Christi sehr stark eschatologische Züge. Hier steht vor allem der ewige Allherrscher in seiner überirdischen Herrlichkeit und der strafend aufgereckte, majestätisch thronende Weltenrichter im Vordergrund. Im frühen Mittelalter und in der Romantik ist Christus vor allem der erhabene himmlische König, der große Herzog und Weltherrscher. Das Christusbild des Hochmittelalters ist sehr vielgestaltig. Die besondere Verehrung des Volkes aber gilt vor allem den Geheimnissen, in denen sich die Menschlichkeit Jesu am lebendigsten offenbart: dem Kind in der Krippe und dem leidenden und sterbenden Schmerzensmann. Unter dem Einfluß der Mystik tritt dann Christus als Seelenbräutigam mehr in den Mittelpunkt des Frömmigkeitslebens und beherrscht neben dem Bilde des leidenden Heilandes das Spätmittelalter. Zur Zeit der Renaissance steht Christus vor allem im Blickpunkt als der große und edle Mensch. Seine menschlichen Züge biegt der Pietismus dann stark ins Weiche, ja Süßliche um. Der Barockzeit ist Christus der in unzähligen und großartigen Deckengemälden immer wieder dargestellte strahlende, in der Herrlichkeit des Himmels siegreich thronende Herr. Das 19. Jahrhundert ist in seiner Frömmigkeit stark bestimmt vom anmutigen und zarten, oft aber auch kraftlosen und blutleeren Christusbild der Nazarener, das bis in unsere Zeit herüberwirkt.

Welche Eigenart zeigt nun die Christusfrömmigkeit unserer Zeit? Zu dieser Frage bietet Georg Bichlmair in seinem neuen Buch „Der Mann Jesus" (Herder, Wien 1945, 270 S.) einen interessanten und beachtenswerten Beitrag. Die Wichtigkeit der Frage erfordert, daß wir auf die Ausführungen des Buches näher eingehen, zumal es vorläufig den meisten wohl unerreichbar bleiben wird. Es wäre aber schade, wenn damit das Anliegen, das dieses Buch unserer Zeit gegenüber vertritt, ungehört bliebe.

In dem am Tage seiner Rückkehr aus fünfeinhalbjähriger Verbannung geschriebenen Vorwort umreißt der Verfasser die Aufgabe, die er sich gestellt hat, folgendermaßen: „Während der letzten Jahrzehnte ist eine Reihe hervorragender Christusbücher erschienen. Sie alle verfolgten das Ziel, die einmalige Größe und den inneren Reichtum der gottmenschlichen Persönlichkeit des

Herrn herauszustellen. Der Sohn Gottes ist als Mann Mensch geworden. Wir sehen den Reichtum und die Schönheit seiner menschlichen Natur erst dann in ihrer ganzen Fülle — soweit dies uns natürlich überhaupt möglich ist —, wenn wir auch die typisch männlichen Züge an ihr in den Blickpunkt bekommen. Sie sind vorhanden, zahlreicher als man im vorhinein vermuten möchte. Sie wollte ich aufzeigen. So erscheint die unvergängliche Charaktergestalt Jesu erst in ihrer letzten Konkretheit und gewinnt eine ganz neue Liebenswürdigkeit." Dieses Buch möchte also in unserer Zeit eine Aufgabe dadurch erfüllen, daß es im Bilde Christi einen besonderen Zug hervorhebt: seine Männlichkeit. Denn gerade darin sieht Bichlmair etwas, was er in der Christusfrömmigkeit unserer Zeit vermißt und was mit Schuld daran hat, daß das Christentum heute oft so wenig Werbekraft besitzt.

Damit sind wir bei der interessanten Untersuchung über die Gründe angelangt, warum im christlichen Bewußtsein die männlichen Züge an der Gestalt Christi in den letzten Jahrhunderten zurücktraten. Sie bildet die Einleitung zu dem Buch. „Warum wohl wurde bisher Christus so selten oder gar nicht als Mann betrachtet und in Büchern dargestellt? Ohne Zweifel dürfte dabei eine gewisse Scheu mitgespielt haben, Christus ausschließlich und bewußt einem bestimmten Geschlecht zuzuweisen. Man fürchtete, dadurch der Universalität seiner Persönlichkeit und dem Reichtum seines Menschentums Eintrag zu tun. Ist er ja doch das Vorbild für Mann und Frau, in erster Linie Mensch und nicht nur Mann. Sein Menschentum entfaltet sich breiter und eindrucksvoller als sein Mannestum. Auch vom Standpunkt des Dogmas gilt da der entscheidende Satz: homo factus est, und nicht: vir factus est — er ist Mensch geworden, nicht: er ist Mann geworden. Man wird solchen Hinweisen schwerlich ihr Gewicht absprechen können. Indes bleibt doch die einfache Tatsache bestehen, daß der Sohn Gottes nun einmal als Mann Mensch geworden ist ..., und es ist kein Grund ausfindig zu machen, warum wir sie (die Männlichkeit) nicht eingehend betrachten dürften. Nachhaltigen Einfluß auf die Gestaltung des Christusbildes des letzten Jahrhunderts hat die christliche Kunst ausgeübt. Gerade ihr gebricht es in hohem Maße an der Darstellung des kraftvoll Männlichen in der Christusgestalt. Das gilt vor allem von der Kunst des 18. Jahrhunderts mit ihren ‚blutrünstigen Jammerbildern des Pietismus', den ‚glatten Salonporträts der Aufklärung' (Hans Preuß) und den zierlichen Darstellungen des Rokoko. Diese Zeit schafft auch süßliche und schwächliche Christusbilder. Es mangelt ihnen ‚eine gewisse zudringliche Kraft', wie sich Goethe einmal Eckermann gegenüber ausdrückt. Das Christusbild des 19. Jahrhunderts wird vorherrschend von der Schule der Nazarener geprägt. Die Vertreter dieser Kunstrichtung verstehen es zwar, fromme, anmutige und erbauliche Bilder zu malen, aber ihren Christusbildern gebricht es allzu sehr an Kraft und Männlichkeit. Sie glühen und leuchten nicht. Dieser Typus von Christusbildern fand Eingang in die Biblischen Geschichten und Katechismen, in die Bibeln und Hauspostillen, in die Gotteshäuser und Wohnungen, in die Serien von Andachtsbildern. Sie hinwieder formten die religiöse Phantasie der Kinder und des Volkes, nicht zuletzt auch — vielleicht mehr, als man zugeben mag — die Phantasie und Redeweise der Prediger und Verfasser von Gebetbüchern. Dazu kommen die zahlreichen Herz-Jesu-Bilder und herkömmlichen Herz-Jesu-Statuen, die in ihrer konventionellen Art geradezu fabrikmäßig hergestellt wurden. So fehlt lange Zeit vonseiten der Kunst jede Anregung dazu, den Mann Jesus zu betrachten und literarisch zu zeichnen.

Dazu kam der Einfluß des Liberalismus und liberalen Zeitgeistes. Er formte sich sein eigenes Christusbild: verwaschen und verschwommen, süßlich und sentimental, wie die ganze Frömmigkeit der liberalen Zeit es war. Freilich könnte man sagen: Weil das Bild des Mannes Jesus in der christlichen Frömmigkeit der letzten Jahrhunderte so wenig beachtet und in der Literatur fast gar nicht dargestellt wurde, deshalb fehlte es auch den Künstlern an Anregung zur Schaffung eines würdigen und männlichen Christusbildes. Indem wir diesen Einwand widerspruchslos gelten lassen, kommen wir auf den tiefsten Grund zu sprechen, warum das Bild des Mannes Jesus während der letzten Jahrhunderte in so hohem Ausmaß dem Blickfeld der gläubigen Christen entschwunden ist. Die Frömmigkeit erfuhr während der letzten Jahrhunderte mächtige Anregung durch Frauen. Die Herz-Jesu-Verehrung in der heute üblichen Form verdankt ihren ersten Anstoß den Privatoffenbarungen einer von Gott begnadeten Frau. Die Weltweihe an das Heiligste Herz Jesu wurde zuerst von einer Klosterfrau angeregt. Um die Einführung des Christkönigsfestes hat sich eine Frau unablässig und jahrelang bemüht. Sie durfte erst auf dem Sterbebette den Erfolg

ihrer Bemühungen erleben. Gewiß lagen im Herz-Jesu-Kult mit seinem Sühnegedanken mächtige Anregungen zu einer soliden männlichen Frömmigkeit. Aber sie wurden vorherrschend von Frauen aufgegriffen und dadurch unwillkürlich ins Frauliche abgebogen.

Wir haben der göttlichen Vorsehung keine Vorschriften zu machen. Warum sollte die vom Heiligen Geist geleitete Kirche nicht auch Anregung vonseiten der Frauen aufnehmen dürfen? Bedauern wir nicht, daß vonseiten der Frauen so viel Christusfrömmigkeit geübt wurde. Zu beklagen ist nur, daß vonseiten der Männer zu wenig geschah. Die Gnade spricht vor allem jene Herzen wirksam an, die innerlich bereit und geöffnet sind. Es hat offenbar in den letzten Jahrhunderten zu wenig Männer gegeben, die der Gnade Gottes hätten als Werkzeuge dienen können, um der neu aufblühenden Christusfrömmigkeit eindrucksvoll das Gepräge der Männlichkeit zu geben. Die Männer haben Christus zu wenig gesucht. Darum blieb auch das Bild des Mannes Jesus zu sehr im Hintergrund stehen. Die Frau empfindet und schildert das Innenleben des Herrn natürlicherweise fraulich, daher weicher, empfindsamer, milder als der Mann. Sie spricht anders von ihm. Sie hat einen anderen Zugang zu ihm. Nachdem der frauliche Gefühlston in der Christusfrömmigkeit einmal die Vorherrschaft erlangt hatte, drang er auch in die Predigt und Andachtsgestaltung, in die Gebetbücher und Erbauungsschriften ein. Schließlich fühlte sich der Mann im geistigen Raum der Kirche nicht mehr genügend angesprochen. Er zog sich zurück und räumte vielfach den Frauen das Feld."

Der Verfasser weist darauf hin, wie auf dem Gebiete der Wissenschaft sich vor allem im letzten Jahrhundert eine ähnliche Entwicklung vollzogen hat in der fast ausschließlichen Beschäftigung mit der Psyche der Frau. Er kommt aus alledem zu der Forderung: „Was dringend nottut, ist die Zeichnung eines Vorbildes männlicher Religiosität und Frömmigkeit. Der Mann muß sich als Mann angesprochen fühlen im Gotteshaus, in der Predigt, im Standesvortrag, im Gebetbuch, im Erbauungsbuch. Wieviel Schiefes, Unechtes, Unwahres, Unmännliches muß sich im Laufe der Zeit in die praktische Darbietung des Christentums eingeschlichen haben, daß die Meinung aufkommen konnte, es sei eine Sache für die Frauen und passe nicht für die Männer!"

Immer wieder bricht im Verlaufe der Darstellung das eigentliche Anliegen des Verfassers durch. So schreibt er: „Welch herrliche, mannhafte Gestalt sollte vor unserem Geiste aufstehen, sooft wir den Namen Jesus aussprechen oder aussprechen hören! ... Leider läßt sich dies bei vielen Christen heute nicht mehr behaupten.... Er erweckt in den meisten nur mehr eine matte religiöse Erinnerung oder das Bild vom allzu weichen und milden Heiland, wie ihn die Nazarener gemalt haben, oder die Vorstellung vom müden Dulder, dem die göttlich-siegreiche Kraft genommen ist, oder die Phantasie von einem schönen Männerkopf mit milchzarten Farben, nichtssagenden Augen, kirschrotem Mund, weichlich und sinnlich, nicht mehr die markigen, festgeprägten Züge des Mannes Jesus" (19).

Wie gerade Jesus der Mann das lebendige Vorbild echtesten und edelsten Mannestums ist, das zeigt Biehlmair in den sechs Abschnitten seines selbst ganz männlich, kraftvoll und aus innerer Begeisterung geschriebenen Buches. Er zeichnet Jesus als den „Mann aus Nazareth" in seiner Herkunft, in seiner männlichen Lebensweise und Geistesart, dann als ungebrochenen, seiner Sendung getreuen „Mann im Dienste der Lebensaufgabe", wie er mächtig in Wort und Tat, in männlicher Kraft an der Aufrichtung des Gottesreiches arbeitet. Im dritten Abschnitt zeigt er Jesus als „Mann gegenüber der Frau" in seiner Stellung zum Geschlechtlichen, zur Mutter und zu den Frauen. Die Gottesvorstellung Jesu, die Eigenart seines Innenlebens, die männliche Herbheit seines Betens, seine Stellung zur Welt beleuchtet das Kapitel „Mann vor Gott", an das sich die Schilderung von Jesus als dem „Mann im Kampfe" anschließt, wie er im Ringen mit seiner Zeit dem Neid, dem Haß, der Verfolgung durch seine Gegner mannhaft entgegentritt. In großen dramatischen Bildern ersteht vor uns Zug um Zug die Gestalt und das Lebenswerk des Mannes Jesus, bis er sich uns schließlich in seiner ganzen und letzten Größe als „Gottesmann" und Gottessohn offenbart. Denn wie es dem Verfasser zunächst darum ging, das „Menschlich-Männliche" an der Charakteristik Jesu aufleuchten zu lassen, so ist es zum Schluß das „Göttlich-Männliche", indem er zeigt, „wie überhaupt das Mannestum zum Göttlichen in einer besonderen Beziehung steht" (212) und so auch „der unvergleichliche Glanz göttlichen Mannestums" (250) auf Jesus ruht. „Die Gottheit formte und vollendete dieses unvergleichliche Mannestum, und die Charaktergestalt des irdischen Mannes wirkt noch formend ein auf das Bild seines Gottestums" (253).

Der besondere Gesichtspunkt, von dem aus die Gestalt Christi hier betrachtet wird, bot leicht die Gefahr einer einseitigen Übersteigerung und somit Verzerrung des Bildes Jesu. Es ist wohltuend, zu sehen, wie Bichlmair sich davon fernhält. Er ist bestrebt, zu zeigen, wie Jesus „nicht nur der Ruhm gebührt, der größte und bedeutendste Mann der Geschichte zu sein" (224), nicht nur wie er „unter allen Männern am meisten Mann" war und „in ihm die Idee des Mannestums ihre reichste und schönste und kraftvollste Verwirklichung gefunden" hat (225), ja wie auch „alle Manneswürde sich darstellt als Abbild und Teilnahme an seiner Manneswürde" (217), sondern wie er mehr war als nur Mann, wie vielmehr „die Herrlichkeit seines Mannestums vergänzt in den Tiefen seiner Gottheit" (225).

Auf dem dunklen Hintergrund unserer Zeit und vor unserer geschichtlich gewordenen Christusfrömmigkeit leuchtet hier die einzigartige Kraft und Schönheit des Mannestums Jesu auf. Von diesem männlichen Christusbild geht eine geheime Anziehungskraft aus. Der Mann Jesus gewinnt Macht über die Herzen der Menschen. Wir wollen dem Verfasser dankbar sein, daß er uns einen neuen Anstoß gegeben hat, uns in die durch die Vergangenheit bestimmte Eigenart unserer heutigen Christusfrömmigkeit zu vertiefen, und daß er unsere Aufmerksamkeit auf ein wirkliches Anliegen unserer Zeit hingelenkt hat, nämlich in allen Äußerungen unseres gegenwärtigen Frömmigkeitslebens darauf hinzuarbeiten, daß die männlichen Züge an der unvergleichlichen Gestalt Christi wieder mehr hervortreten und zur Geltung kommen.

Herbert Gorski S. J.

Besprechungen

GESCHICHTE ALS BILDUNGSMACHT. Ein Beitrag zur historisch-politischen Neubesinnung. Von Gerhard Ritter. Kl. 8° (53 S.) Stuttgart 1946, Deutsche Verlagsanstalt.

Die Gegenwart verlangt eine geschichtliche Neubesinnung. Keiner verschließt sich dieser Notwendigkeit, die zudem von außen uns auferlegt wird. Der Umsturz hat aber auch die ganze Fragwürdigkeit des Geschichtsunterrichts dargetan. Besteht er in der Anhäufung von Tatsachen oder in der Herausarbeitung großer Linien, die leicht einer Fälschung der Wirklichkeit gleichkommen? Auch die Geschichte als ethisches Fach ist dunkel. Man muß jede Zeit aus ihren eigenen Voraussetzungen deuten. Daraus entsteht leicht ein geschichtlicher Relativismus. In der Geschichte wirken einzelne Männer und wirkt das gesamte Volk. Es kämpft das Gute mit dem Bösen, und nur zu oft erscheint die geschichtliche Tatsache als Wirkung des Bösen und reinen Zufalls. Daraus kann innerer Pessimismus entstehen. Die Geschichte soll schließlich Staatsbürger erziehen und muß darum eine sichere Tradition aufweisen. Der Zusammenbruch aber läßt uns in dieser Beziehung fast völlig ratlos dastehen. So ist die Geschichte als Bildungsmacht fragwürdig geworden. Dennoch hat sie ihren Wert. Die Geschichte ist die Lehrmeisterin der sozialen Wirklichkeit. Sie verbindet uns mit der Vergangenheit und läßt uns den Werdegang der Mächte erkennen, mit denen wir zusammenstehen. Das ethische Urteil ist in der Geschichte möglich. Verstehen heißt einleuchtend machen, aber nicht rechtfertigen. Geschichte ist auch politisch lehrreich. Denn wenn auch jeder Augenblick einmalig ist und wir keine geschichtlichen Gesetze aufstellen können, offenbart sie uns eine gewisse Typik des Geschehens. Unveränderte Lebensbedingungen wirken immer in derselben Weise und Gestalt auf feste Traditionen, die einheitlich weiterwirken. Aus der Geschichte kann eine neue Gemeinschaftsüberzeugung entstehen. Auch ohne daß wir im einzelnen den objektiven Quellenbestand ganz genau erkennen, sind sichere Erkenntnisse möglich. — Nachdem Ritter sowohl die Schwierigkeiten wie die Werte der Geschichte dargelegt hat, stellt er die politischen Erziehungsaufgaben der deutschen Geschichte der Gegenwart dar. Zwei Thesen stehen sich hier gegenüber. Die eine sieht im Zusammenbruch das gewaltsame Ende einer glänzenden Entwicklung, die andere betrachtet die Gegenwart als Ergebnis einer Fehlentwicklung seit 1740 oder 1517, oder seit dem späten Mittelalter. Was ist wahr? Ritter wehrt sich dagegen, allein Kultur- und Geistesgeschichte zu treiben; auch die Politik, auch die Macht sind wirkliche geschichtliche Größen. Es ist unsere Aufgabe, sowohl das Verdienst Preußens wie seine Begrenzung herauszuarbeiten. Neben dem Deutschen Volk müssen auch die übrigen Kräfte im Miteinander des Lebens dargestellt wer-

den. So erscheinen die Staaten als Ballungen moralischer Energie, ohne daß dadurch dem Machtkultus gehuldigt würde. Burckhardts Ansicht von der inneren Verderbtheit jeder Macht ist abzulehnen. Besonders in der Beurteilung Bismarcks muß sowohl die Größe wie die Begrenzung dem wachsenden Geschlecht mitgeteilt werden.
Die ersten feinsinnigen Ausführungen des Verfassers, der mehr vom religiösen Denken als von einer humanistischen Schau zur Geschichte kommt, sind beherzigenswert. Allerdings läßt seine Darstellung die letzten Grundsätze der Bewertung geschichtlichen Geschehens im dunkeln. Es ist richtig, wenn er auch die politischen Faktoren als zur Geschichte gehörig bezeichnet und nicht der Neigung folgt, sich ins rein Geistige zurückzuziehen. Aber hier bedarf es auch klarer moralischer Erkenntnis über Wert und Unwert. Sehr verdienstvoll wäre es, wenn zu den Ritterschen Ausführungen die Gedanken wieder zugänglich gemacht würden, die Alfred Delp in seiner Schrift „Der Mensch und die Geschichte" während des Krieges veröffentlicht hat.

H. Becher S. J.

GESCHICHTE UND GESCHICKE. Zwölf Essays. Von Heinz Flügel. 8° (219 S.) München 1946, J. Kösel. Geb. M. 5.50.

Die verschiedenen Gegenstände, die in den Essays behandelt werden, finden ihre innere Einheit in der Idee des Tragischen. Tragisch ist das menschliche Sprechen und Tun, weil es zweideutig ist, weil es der Macht des Bösen und der Lüge ausgesetzt und vom Abfall bedroht ist, weil auch gute Absichten in ihren Folgen sich böse auswirken können, weil ganze Völker in die Verbrechen ihrer Führer schuldig-unschuldig verstrickt werden können. Als Prophetie kann die Sprache das Unheil vorherverkünden, um davor zu warnen (Burckhardt, Conradi) oder es freventlich herbeizurufen (Nietzsche). Sie kann echtem Mythos dienen, aber auch der Magie und unmoralischer Sophistik. Kants wohlgemeintes Unternehmen führte zur Vergöttlichung des Menschen im deutschen Idealismus, der seinerseits nicht voraussehen konnte, wie diese Vergöttlichung enden würde. Das Christentum hebt diese Tragik nicht einfach auf, sondern vertieft sie zunächst, und wir müssen durch sie hindurchgehen; aber es bringt uns die Gnade, die allein von der Tragik erlöst, was sich schon in den Dramen des Aischylos leise ankündigt. Mit Recht verurteilt F. das Gerede von der Tragik um der Tragik willen als unehrlich; wer so spricht, weiß entweder nicht, was Tragik ist, oder er verhüllt damit seine ausweglose Verzweiflung. Besonders im letzten Essay: „Die Schuld der Nibelungen", wird mit dieser Haltung abgerechnet (vgl. auch H. Eulenberg, Hütet euch vor Hebbel, in: Berliner Hefte 1946, Nr. 4, S. 241—249). Die meisten der Essays wurden in den Jahren 1939—42 veröffentlicht und enthalten mehr oder weniger versteckte Anspielungen auf das Zeitgeschehen.

A. Brunner S. J.

WAHRHEIT ALS WEG. Von Philipp Dessauer. 8° (110 S.) München 1946, J. Kösel. Geb. M. 3.50.

Die Wahrheit, von der das Büchlein in eindringlicher Weise spricht, ist nicht die, welche bei den Philosophen die logische Wahrheit heißt, sondern die existentielle, die jene zwar einschließt, aber sie sich aneignet und zur Macht im eigenen Leben werden läßt. Von der Notwendigkeit dieser Wahrheit wird hier gesprochen, einer Notwendigkeit, die uns in den letzten Jahren durch eigenen Schaden klargemacht worden ist; von den Mitteln, sie zu finden und zu bewahren: Meditation und mutiges Zeugnis; von ihren Gegnern: Lüge, Bürokratismus mit seiner unmenschlichen Ordnung, feiger Berufung auf Befehl und Autorität, wo das eigene Gewissen laut hätte reden müssen. Diese Wahrheit ist so schwer, und ihrer Feinde sind so viele und mächtige, daß keine menschliche Einrichtung sie verbürgt, sondern nur der, der sagen konnte: Ich bin die Wahrheit, und der für die Wahrheit sein Leben gelassen hat.

A. Brunner S. J.

DAS TOR ZUM LEBEN. Vom christlichen Sinn des Sterbens. Von Hermann Kuhaupt. (63 S.) Münster 1946, Regensbergsche Verlagsbuchhandlung.

Durch die Schrift, die dem Andenken eines gefallenen Bruders gewidmet ist, geht die in den letzten Jahren oft gestellte Frage, warum so viele, menschlich gesprochen, allzu früh sterben mußten. Der Verfasser führt den Leser zu den Wahrheiten der katholischen Theologie, die einen Beitrag zur Lösung dieser Frage bringen. Das Sterben des Christen gewinnt seinen Sinn aus dem Tod Jesu Christi, der Mensch kann diesen christlichen Tod sterben vor allem durch das Sakrament der letzten Ölung; im Angesichte

der so verstandenen und geistig vorweggenommenen Zukunft soll der Christ der verströmenden Gegenwart seines irdischen Lebens fortlaufend begegnen in Nüchternheit, Freiheit und Verantwortung. Eine fruchtbare Lesung der dogmatisch gehaltenen, aber durchaus verständlich geschriebenen Arbeit setzt neben der christlichen Grundhaltung im Leser die Neigung voraus, sich über Lebensfragen in theologischer Form Rechenschaft zu geben.

P. Bolkovac S. J.

DAS MENSCHENBILD DER MODERNEN MEDIZIN. Von Dr. med. Franz Büchner. (38 S.) Freiburg 1946, Verlag Herder. M. 1.20

In der Vortragsreihe der Freiburger Universität „Das Bild des Menschen" sprach der Nachfolger von Ludwig Aschoff als Professor und Direktor des Pathologischen Instituts in Freiburg über das Menschenbild der modernen Medizin. Der Verfasser beschreibt als Arzt im ersten Teil einige wesentliche Erscheinungen am Menschenleib: Stoffwechsel, die beharrende Gestalt, Einfluß des Erbgefüges, Austausch mit der materiellen Umwelt, die Geistseele als Schicksalsmacht des menschlichen Organismus. Der zweite Abschnitt versucht durch eine Auseinandersetzung mit Aristoteles, Descartes, Driesch, Conrad-Martius das philosophische Wesen der Leiblichkeit zu klären. Gegen die Dämonie des Erbgefüges, die Allmacht des Milieus und die „Menschenmaschine" von Lamettrie stellt Büchner den Organismus als Gestalt, aufgebaut und geleitet durch eine Vitalentelechie, die aus der Umarmung den lebendigen Organismus schafft. Im dritten und letzten Teil erfolgt die Auswertung der Erkenntnisse, die ein Fachmann durch naturwissenschaftliche Beschreibung und philosophische Durchdringung vom Lebendigen gewann, für die allgemeine Anthropologie. Die verschiedenen Seinsstufen stehen unter dem Gesetz der Analogie, zwischen ihnen herrscht also Verwandtschaft oder Ähnlichkeit. Ein Vergleich wird trotz der Unterschiede und Gegensätze auch gemeinsame Züge herausstellen. Darum hat der Mediziner, das gilt ebenso für den Studenten wie für den praktischen Arzt, schon durch seinen Beruf einen Zugang zu Grundbegriffen der menschlichen Existenz, die auch für das geistige Ringen der Gegenwart wichtig sind: Ordnung, Heimat, Tradition, Geschichtlichkeit, Bindung und Freiheit, Primat des Geistes. Im Aufweis dieser Brücke, die von den Erfahrungen und Studien eines Standes zu einem weitergreifenden Verständnis des ganzen Menschen führt, liegt nicht zuletzt der Vorzug und das Vorbildliche dieser kleinen und wertvollen Schrift.

P. Bolkovac S. J.

DER WEG INS VERHÄNGNIS. Reichstagswahlergebnisse 1919 bis 1933, besonders aus Bayern. Von Meinrad Hagmann. Gr.-8° (31* u. 38 S. nebst Kartenwerk.) München 1946, Michael Beckstein. Kart. M 5.50.

Im Wirbel der Ereignisse und im Streit der Meinungen ist es notwendig, sich den Blick für die Tatsachen nicht trüben zu lassen. Daher ist es ein höchst verdienstliches, dankenswertes Werk, wenn der Münchener Statistiker in einer sehr sorgfältigen Untersuchung an Hand der Ergebnisse bei den Reichstagswahlen klar aufzeigt, wie der Weg des deutschen Volkes vom Ende des ersten Weltkrieges bis zur „Machtergreifung" des Nationalsozialismus im einzelnen verlaufen ist. Gerade bei der heutigen Vergeßlichkeit ist eine solche Zusammenstellung, der nicht widersprochen werden kann, durchaus willkommen. Mit Recht beendet der Verfasser seine Arbeit mit der Reichstagswahl vom 5. März 1933, deren Freiheit zwar auch durch allerlei Machenschaften der damals schon herrschenden Partei beeinträchtigt war; denn für die zwölf Jahre von 1933 bis 1945 gibt es keine Möglichkeit mehr, Haltung und Gesinnung der Bevölkerung statistisch zu erfassen, da die Wahlen jede Bedeutung als Ausdruck der Volksmeinung verloren hatten und bloßes Theater waren.

Es steht statistisch fest, daß bei allen freien Wahlen die Mehrheit des deutschen Volkes Hitler die Gefolgschaft versagt hat. Es muß allerdings hinzugefügt werden — was die Statistik allein nicht enthüllt —, daß diese Mehrheit in zunehmendem Maße politisch arbeitsunfähig wurde, weil einerseits die Konservativen besonders seit 1931 zu Hitler hielten, anderseits die Kommunisten sich in einer Opposition der bloßen Verneinung gefielen und dadurch sehr wesentlich das Werk der Nationalsozialisten förderten. Aus den Darlegungen geht aber auch hervor, welch ungeheure Verantwortung für das Schicksal des deutschen Volkes der Reichspräsident Hindenburg auf sich lud, als er Hitler zum Reichskanzler ernannte und ihm damit die staatliche Macht auslieferte. Freilich wird man ihm zugute halten müssen, daß er die ganze Tragweite seiner Entscheidung nicht erkannt hat.

Der erklärende Text, mit dem der Verfasser die Sprache der Zahlen begleitet, zeichnet sich durch ruhige Sachlichkeit, freimütige Offenheit und politische Einsicht aus. Seine Äußerungen sind zugleich lehrreiche Winke für die Zukunft. Überschaut man die Spanne deutscher Geschichte, die er darstellt, mit ihren Schwierigkeiten, Verwicklungen und Verblendungen, dann wird man geneigt sein, ihm zuzustimmen, wenn er diese unglückselige Entwicklung als Weg ins Verhängnis bezeichnet. M. Pribilla S. J.

URBANITÄT. Über die Wiederkehr einer Stadt. Von Carl Oskar Jatho. 8° (120 S.) Düsseldorf 1946, L. Schwann. M. 3.20

Vier Menschen, die der Krieg aus dem in Schutt und Asche gesunkenen „heiligen Köln" in ländliche Einsamkeit verschlagen hat, finden sich mit einem „Fremden" zusammen zu einem Dialog über die Fragen der Zukunft ihrer heißgeliebten Vaterstadt (einem Dialog, der allerdings bei der fast völligen Einmütigkeit ihrer Ansichten mehr als ein auf fünf Personen verteilter Monolog wirkt). Von hoher geistiger Kultur wie die Sprache, deren sich die Redenden bedienen, sind auch die Pläne, die sie aus einer ungemein feinfühligen und liebebeschwingten Versenkung in die städtebauliche Vergangenheit der altehrwürdigen rheinischen Metropole in die Zukunft hinein entwerfen. So steigt — im Gespräch! — aus den Ruinen ihrer Stadt eine solch berückend „selige Schau des Friedens" empor, daß man sich mehr als einmal die schmerzlich empfundene Frage stellt: Hat diese herrliche Vision jemals Aussicht, Wirklichkeit zu werden? Der „steinige Boden der Praxis" ist, wie ganz am Schluß festgestellt wird, „mit Vorbedacht" vermieden. Und doch ist eben dies der Boden, auf dem sich aller Voraussicht nach der Neuaufbau in harten Jahren der Arbeit vollziehen wird. Wenn wir trotzdem das schmale Bändchen in die Hände vieler wünschen, die sich mit den Plänen zur Neugestaltung unserer zerstörten Städte zu befassen haben, so deswegen, weil hier beispielhaft sichtbar gemacht wird, welch einzigartige Chance ihnen heute gegeben ist, die Sünden einer früheren Anarchitektur, wie sie einer der Gesprächspartner treffend nennt, durch ein Bauen in neuem Geist wieder gutzumachen, und welch hohe Gesinnung — Urbanität im wahrsten Sinne des Wortes — alle beseelen müßte, die diese einmalige Aufgabe zu lösen haben. A. Koch S. J.

UM BAYERNS KULTURBAUTEN. Zerstörung und Wiederaufbau. (Geistiges München 2. Heft.) Von Prof. Dr. Georg Lill. 8° (33 S.) München 1946, Drei Fichten Verlag.

Es ist eine erschütternde Bilanz, die der Verfasser, als langjähriger Direktor des Landesamtes für Denkmalspflege in Bayern mit der Heimat und ihren Kulturschätzen vertraut wie wenig andere, im ersten Teil seiner Broschüre zieht. Angefangen von Würzburg und Nürnberg, jenen beiden Städten, denen „das Herz aus der Brust gerissen wurde, sodaß sie mit verstümmelten Gliedern tot und erstarrt daliegen", über München, Augsburg, Bayreuth, Aschaffenburg, Rothenburg o. d. T., Donauwörth, Neumarkt (Oberpfalz), Ingolstadt wandert der rückschauende Blick bis zu den leichter oder nur leicht verwundeten Städten, wie Regensburg, Bamberg, Passau, Amberg, immer neu die Verwüstung enthüllend, die unersetzliche Werte der abendländischen Kultur in einem Krieg ohne Erbarmen verschlang, aber auch die ungeheure Schuld derjenigen aufdeckend, die das Wort von der Höhe deutscher Kultur ehedem immerfort im Munde führten und dabei eben diese Kultur ihres Volkes so schnöde und verantwortungslos ins Verderben gerissen haben. Aus dem Trümmerelend der geschilderten Zerstörung erhebt sich das schwere Problem der Rettung und Wiederherstellung, das den zweiten Teil der Ausführungen beherrscht. Die Hauptfragen, die das Was und Wie des Aufbaus betreffen, werden klargestellt und nüchtern beantwortet, „mit kühlem Kopf, aber umso heißerem Herzen", wie es der Verfasser von jedem verlangt, der sich am großen Werk beteiligt (vgl. auch seinen Beitrag im 1. Heft dieses Jahrgangs unserer Zeitschrift). Besondere Beachtung verdient sein Hinweis — auch wenn er nicht ohne Widerspruch bleiben und sich gegen große Widerstände durchzusetzen haben wird —, daß gerade den ausgesprochenen Kulturbauten neben der unumgänglich notwendigen Beschaffung von Nutzraum eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zukommt, da vor allem sie unserm Volk die Seele seiner Kraft und schöpferischen Begabung zu bewahren und es weiterhin zu seiner kulturpolitischen Sendung im mitteleuropäischen Raum fähig zu erhalten berufen sind. A. Koch S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit

Beschet P., Mission en Thuringe. Les Chrétiens dans la Guerre. 8° (238 S.) Paris 1946, Les Editions Ouvrières.

Bierbaum M., Die letzte Romfahrt des Kardinals v. Galen. 8° (110 S., mit 10 Bildern) Münster 1946, Aschendorff. Kart. Mk. 2.50

Boveri M., Amerikafibel für erwachsene Deutsche. 8° (112 S.) Berlin 1946, Minerva-Verlag. Kart. Mk. 4.80

Féret H. M., O. P., L'Apocalypse de Saint Jean. Vision Chrétienne de l'Histoire. 8° (426 S.) Paris 1943, Correa.

Fessard G., France, prends garde de perdre la Liberté! 8° (313 S.) Paris 1946, Editions du Témoignage Chretien.

Göhring M., Weg und Sieg der modernen Staatsidee in Frankreich. 8° (281 S.) Tübingen 1946, J. B. C. Mohr (Paul Siebeck). Geb. Mk. 9.80

Goldbrunner J., Heiligkeit und Gesundheit. Ein Vortrag. 8° (58 S.) Freiburg 1946, Herder. Brosch. Mk. 1.20

Graefe J., Wege deutschen Geistes. 8° (270 Seiten) Berlin-Grunewald 1946, Herbig. Geb. Mk. 12.—

Groß N., Gemeinschaft des Lebens. Vater, Mutter und Kind. 16° (37 S.) Köln 1946, Bachem. Mk. —.60

— — Rückkehr zur Familie. 16° (34 S.) Köln 1946, Bachem. Mk. —.60

Hasenkamp G., Gedächtnis aller Gefallenen. Gebete beim hl. Opfer. 16° (15 S.) Münster 1946, Aschendorff. Mk. —.20

Kogon E., Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager. 8° (339 S.) München 1946, Karl Alber. Mk. 7.—

Kolping A., Neuschöpfung und Gnadenstand. 8° (29 S.) Bonn 1946, Götz Schwippert.

Lakebrink B., Der lateinische Gedanke und die deutsche Subjektivität. (Zeit- und Streitfragen 3. Heft.) 8° (37 S.) Köln 1946, Bachem. Brosch. Mk. —.80

Lenartz W., Strom der Gnade. Legenden und Wunder, die sich das Volk am Rhein erzählt. (Saatgutbücherei 1. Heft.) 8° (76 S.) Bonn 1946. Dümmler. Brosch. Mk. —.90

Lenz Fr., Die Vereinigten Staaten im Aufstieg zur Weltmacht. 8° (200 S.) Stuttgart 1946, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. Mk. 6.50

— — Friedrich List und die deutsche Einheit. (Der Deutschenspiegel. Schriften zur Erkenntnis und Erneuerung Bd. 22.) 8° (119 S.) Stuttgart 1946, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. Mk. 3.80

Levie J., Sous les yeux de l'Incroyant. 8° (300 S.) Paris 1946, Desclée de Brouwer.

Lubac H. de, Surnaturel. Etudes historiques. 8° (498 S.) Paris 1946, Aubier.

Meyer-Eckhardt V., Über die Erkenntnis des Frommen. 8° (63 S.) Düsseldorf 1946, Schwann. Mk. 2.—

Monzel N., Das Verhältnis von Lehre und Person des Stifters im Christentum. 8° (27 S.) Bonn 1946, Götz Schwippert.

Moschus J., Le Pré Spirituel. 8° (293 S.) Paris 1946, Les Editions du Cerf Bd. 29.

Muckermann H., Schicksal und Vorsehung. 16° (24 S.) Freiburg 1946, Herder. Kart. Mk. —.50

Pius XII., Gerechtigkeit schafft Frieden. Reden und Enzykliken. Herausgegeben von W. Jussen S. J. 8° (407 S.) Hamburg 1946, Hansa-Verlag.

Progress towards German Reconstruction. Opening of the Landtag of North Rhine-Westphalia. 8° (39 S.) Düsseldorf 1946, Schwann.

Rösseler H., Die höhere Schule der Gegenwart und ihr Religionsunterricht. (Bildungsfragen der Gegenwart 8. Heft) 8° (20 S.) Bonn 1946, Dümmler. Geb. Mk. 1.10

Schlüter-Hermkes M., Erziehung zur Ehrfurcht. 8° (94 S.) Düsseldorf 1946, Schwann. Mk. 2.50

Semler J., Wirtschaftslage und Wirtschaftsgestaltung. (Fragen der Zeit. Schriftenreihe der Christlich-sozialen Union in Bayern 1. Heft.) 8° (24 S.) Würzburg 1946, Echter-Verlag. Geb. Mk. —.90

Steinbüchel Th., Europa als Verbundenheit im Geist. Rede bei der Übernahme des Rektoramtes der Universität Tübingen. 8° (26 S.) Tübingen 1946, J. B. C. Mohr. Mk. 1.20

Szylkarski W., Adolf Dyroffs Jugendgeschichte, mit einem Ausblick auf die Jahre seiner Reife und Vollendung. Mit drei Dyroff-Bildnissen. (Deus et anima. Archiv für christliche Philosophie und Dichtung 4. Bd.) 8° (237 S.) Bonn 1946, Universitätsverlag. Brosch. Mk. 9.50

Tomberg V., Degeneration und Regeneration der Rechtswissenschaft. 8° (72 S.) Bonn 1946, Götz Schwippert.

Welty E., O. P., Die Entscheidung in die Zukunft. Grundsätze und Hinweise zur Neuordnung im deutschen Lebensraum. 8° (431 S.) Köln 1946, Balduin Pick.

Katharina von Siena

Zur Sechshundertjahrfeier ihrer Geburt

Von GABRIELE DOLEZICH

Am 25. März 1347 erblickten in Siena zwei Mädchen das Licht der Welt, Zwillinge, von denen das eine bald nach der Geburt starb. Das andere war die nachmalige heilige Caterina Benincasa von Siena. Durch Verwandtschaft und Freundschaft ihres Elternhauses von früher Jugend an dem Orden der Predigerbrüder verbunden, der unfern ihrer Wohnung sein Kloster und seine Kirche San Domenico hatte, hegte schon das Kind eine glühende Verehrung für jenen Orden, der „für die Wahrheit starb". Als sie Ziel und Aufgabe der Gründung des heiligen Dominikus klar aufzufassen vermochte, beschloß sie, in den Orden einzutreten. Natürlich meinte sie, daß sie Mönch werden könnte, und war sehr enttäuscht, als sie hören mußte, dies sei für sie als Mädchen unmöglich. Rasch ersann sie einen Ausweg: sie wollte in ein fernes Land gehen und dort unerkannt, als Mann verkleidet, ihren Eintritt erzwingen.

Nach solchen Jugendträumen hätte jedermann erwartet, daß dieses Kind, einmal erwachsen, in den Zweiten Orden des heiligen Dominikus eintreten würde, für den es durch Liebe zur Einsamkeit und Buße und durch ein früh entwickeltes Gebetsleben vorherbestimmt erschien. Aber so untrüglich das ganze Kinderleben Caterinas auf diesen Lebensweg hinzudeuten schien, — sie gab in keiner Weise die Neigung zu erkennen, daß sie in den Frauenorden eintreten wollte. Hingegen hatte sie als junges Mädchen eine Vision aller Ordensstifter, die sie aufforderten, sich ihrem Orden anzuschließen. Sogleich suchte sie unter ihnen den heiligen Dominikus zu unterscheiden, und als sie ihn an seinem weißen Gewand erkannte, sah sie, daß er ihr freundlich winkte und ihr das Kleid der Schwestern von der Buße zeigte, und er versprach ihr, sie sollte einst ganz gewiß mit diesem Gewande bekleidet werden. Die „Schwestern von der Buße", wegen des schwarzen Dominikanermantels, den sie über einer weißen Tunika zum weißen Kopfschleier trugen, Mantellate genannt, gehörten zu der „Militia Christi", die in der Welt die Priester des Ordens in ihrer apostolischen Tätigkeit unterstützten. Erst später nannten sie sich „Dritter Orden des heiligen Dominikus", und der weibliche Zweig des Dritten Ordens nahm den Namen „Schwestern von der Buße" an. Von nun an träumte die junge Caterina von ihrer Aufnahme in den Dritten Orden. Ihm gehörten aber nur Frauen gesetzten Alters, vorzugsweise Witwen an. Durch nichts läßt Caterina Benincasa ein Zaudern und Schwanken erkennen, das durch die Bedingungen der Mitgliedschaft verursacht gewesen wäre. Sie wartet ab und nutzt die Zeit.

Schon ehe sie wußte, was ein Gelübde ist, hatte sie auf inneren Antrieb das Gelübde gemacht, „keinen anderen Gemahl zu erwählen als den Herrn Jesus", und hatte diesen Wunsch der Mutter des Herrn anvertraut. An diesem heiligen Vorsatz hielt sie in den schwierigen Jahren, als ihre Eltern und Brüder sie einem angesehenen Freier zur Ehe geben wollten, unwandelbar fest. Nach langem, ungleichem Kampf gab der Vater die Entscheidung. Er hatte als erster die Echtheit der Berufung seiner Zweitjüngsten erkannt (nach ihr war noch ein Kind zu der dreiundzwanzig Köpfe zählenden Nachkommenschaft des Tuchfärbers Jacopo Benincasa und seiner Frau Lapa hinzugekommen). So verstanden sich endlich auch die übrigen Angehörigen zu der von ihm geforderten und Caterina garantierten Duldung ihrer Berufswahl. Caterina bezog daraufhin als Sechzehnjährige ein abgelegenes Stübchen im Hause ihrer Eltern und richtete ihr Leben ganz nach der Regel des heiligen Dominikus ein. Nun strebte sie auch mit aller Kraft nach dem Drittordenskleide und erreichte mit Hilfe ihrer anfangs widerstrebenden Mutter in ihrem siebzehnten Jahre die Einkleidung im Dritten Orden als erste unverheiratete Frau, die zugelassen wurde, zugleich als die jüngste von allen. Maria Maresch bezeichnet diesen Schritt Caterinas als eine schöpferische Tat, als „die bewußte Gründung eines neuen Lebens- und Arbeitsweges" (Katharina von Siena, München-Gladbach 1914, S. 78).

Wie noch Jahrhunderte nach Caterina boten sich der unverheirateten Frau von damals nur die beiden Wege: Ehe und Kloster, zur Wahl. Ob Caterina in ihrer einsamen Zelle, die sie drei Jahre lang nur zum Kirchgang verließ, wie Maresch meint, „um ein apostolisches Arbeitsfeld rang", kann nach den zeitgenössischen Quellen mindestens zweifelhaft erscheinen. Es wird eher so sein, daß Caterina während der heißen Kämpfe ihrer Jugendjahre in dem dominikanischen Ideal der stellvertretenden Sühne und Buße ihre Berufung erblickte, der sie sich mit der Inbrunst, der glutvollen Leidenschaft ihrer starken Natur unbedenklich hingab, das weitere in Gottes Händen wissend. Diese Jahre dienten ihr aber dazu, sich abzuhärten und widerstandsfähig zu machen gegen alle Deutungen der Welt, die günstigen wie die abschätzigen. Und nicht zuletzt lernte sie in diesen Jahren sich selbst immer mehr im überklaren Lichte Gottes sehen, in dem sie erkannte, daß sie „nicht sei, Gott aber Der ist, der da ist".

Nicht leicht wurden dem ungemein lebendigen Mädchen die praktischen Schlußfolgerungen aus dieser, ihr Eigenleben in seinen Grundfesten erschütternden Erkenntnis; ein langes Tasten und Versuchen folgte, eine Verdoppelung ihrer aszetischen Übungen und Gebete, bis ihr durch Christus selbst in großartiger Einfachheit ihr Weg gezeigt wird: „Denke an mich, dann werde Ich immer an dich denken."

Ungeahnte Kräfte wurden dadurch in dem Mädchen frei, und es läßt sich begreifen, daß sie zu Taten drängten, die nicht mehr bloße Übungen waren und sich auf die Bezähmung ihres Temperamentes und ihrer Leidenschaften

richteten, sondern die Gemeinschaft im Auge hatten. Caterina begann sich selbst zu vergessen. Ihre Augen öffneten sich in weitere Fernen.

Noch war ihr die Wandlung selbst nicht bewußt, aber der Herr nahm es in die Hand, sie ihren Weg zu führen. Und er sandte sie zunächst — in ihre Familie, daß sie die Lebensgemeinschaft mit den Ihrigen wieder aufnehme. Welchen Kampf sie das kostete! Fürchtete sie doch, „sich in die Verworrenheit menschlicher Dinge einzulassen und dadurch wieder an Torheit zu wachsen und allmählich verworfen zu werden von dem Herrn". Er aber tröstete sie: es sei nicht seine Absicht, sie von seiner Gemeinschaft zu trennen; durch die Liebe zum Nächsten wolle er sie nur enger mit sich verbinden. Sie werde nun nicht mehr für sich allein, sondern durch seine Gnade auch für andere fruchtbar sein und so die beiden Gebote der Liebe erfüllen, an denen das ganze Gesetz hängt und die Propheten.

In den Erinnerungen Caterinas hat sich das Heraustreten aus der verschlossenen Zelle als eine zweifache feierliche Sendung dargestellt. Die erste war die eben genannte, und sie hebt in sehr enger Weise an, wiewohl mit weiter Fernsicht. Die zweite Sendung erlebte sie einige Jahre später in einer großen Vision, in der ihr Himmel, Fegfeuer und Hölle gezeigt wurde und die sie so mächtig erschütterte, daß ihre Umgebung sie für tot hielt und schon ihr Begräbnis rüstete. Man hat diese Vision ihren mystischen Tod genannt. „Tod", weil sie wie tot erschien; „Tod" aber noch in einem tieferen Sinn, weil damals ihr letztes Ich erstarb in der Erkenntnis von dem unmeßbaren Wert des menschlichen Du.

Das göttliche Du hatte Caterina schon sehr früh in seiner Wertfülle erkennen dürfen. Sechs Jahre war sie alt, ein harmloses, wiewohl in religiösen Dingen ahnungsreiches Kind. Da sah sie einst am Abendhimmel über der Dominikanerkirche in einem Bogen voller Glanz unseren Herrn, gekleidet in Weiß wie ein Bischof und umgeben von mehreren Männern, in denen sie die Apostel Petrus, Paulus und Johannes erkannte, und noch mehrere andere Männer, alle so, wie sie sie in den Kirchen gemalt gesehen hatte; und Christus erhob seine Hand, und sie lächelnd anblickend, segnete er sie in der Weise, wie Bischöfe den Segen zu geben pflegen. Von diesem Tage an, melden die Quellen, war Caterina kein Kind mehr. Es war in ihr eine Furcht und eine Gewissensangst und ein Seelenschmerz, die sie vor allem, was Sünde ist, zurückbeben ließen. Und je länger, desto mehr, so daß sie sich absonderte und selbst die Blicke von Vater und Mutter mied und immer darauf bedacht war, wie sie besser und heiliger werde.

Es war dies kein vorübergehender Eindruck, der, wenn auch sehr tiefer Art, allmählich dann doch verblaßte; es war vielmehr eine immer mehr sich entfachende Glut der Hingabe und gleichlaufend mit ihr eine wachsende Reife, die sich durch nichts Natürliches erklären ließ, hervorgerufen durch die Schau des höchsten Wertes und das starke Erleben von dessen Forderungen, deren erste die war: Gegenliebe, und die zweite: Hinopferung

jeder anderen Liebe zugunsten des erschauten und über alles geliebten höchsten Gutes.

Caterina gehorchte. Sie opferte alles. Sie opferte sogar die ihr nächsten und liebsten Menschen.

Niemand begriff sie; sie stieß auf starke Widerstände. Mit Recht, wird man antworten müssen, denn diese Dinge gingen zu weit.

Aber woher sollte ein Kind das wissen? Und was die Menschen ihr sagten, klang in ihrem, dem Höchsten früh erschlossenen Herzen so unzulänglich, so falsch!

Der Augenblick ihrer ersten feierlichen Sendung trifft sie, was die Mitmenschen, die Gemeinschaft betrifft, noch nicht auf einer entwickelteren Stufe. Aber sie gehorcht, und dann fehlt es ihr bald nicht mehr an Erfahrung. Frucht bringen für das Heil des Nächsten hieß die erste, nicht sehr konkrete Weisung, die sie erhielt. Sie tastete sich durch das anfängliche Dunkel, und man muß ihre Sicherheit bewundern, so unbedeutend die ersten Ergebnisse uns anmuten mögen. Denn daß sie der Magd hilft und diese, als sie krank wird, pflegt, ist zu alltäglich, als daß es die unterstrichene Erwähnung verdiente, mit der ihr Biograph Raymund es bedenkt. Und daß sie nachts die schmutzige Wäsche aller ihrer Hausgenossen wegwäscht — ist das „zum Heile des Nächsten"?

Caterina selbst hat diese Arbeiten wohl mehr als vorläufige Beschäftigungen angesehen, die sie in Ermanglung deutlich vorgeschriebener göttlicher Aufträge ausführte. Dann aber erweitert sie den Kreis. Sie geht die Kranken pflegen, diejenigen, von denen sie hört, daß wegen ihres schwierigen Charakters oder ihrer besonders ekelerregenden Leiden sich niemand zur Pflege findet. Diese sieht sie als ihr persönlich aufgebürdet an und umgibt sie mit aller Sorgfalt und Liebe, als ob sie, wie es in der Vita heißt, ihren Geliebten selbst pflegte.

Aber sie erntet dafür den größten Undank, ja Haß, Verleumdung und jegliche Schmach. Warum? Caterina hat wiederum des Guten zu viel getan und dabei eines ausgelassen oder übersprungen, was die Menschen ihr unmöglich erlassen können: sie hat den Menschen im Menschen übersehen, weil sie in den Kranken zu wenig sie selbst und zu sehr den Erlöser sah. Das können ihr die Menschen, ihre Pfleglinge, nicht verzeihen. Caterina empfindet wohl selbst auch die Kluft, aber sie versteht sie noch nicht zu überbrücken; denn noch scheint es ihr höchstes Gebot zu sein: Gott allein, Gott über alles zu lieben. Sie nimmt das Gebot zu eng und versagt sich aus dieser Liebe den Anblick des Menschen.

Diese falsch verstandene Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott nun verlernt sie in der Vision ihres mystischen Todes, an deren Schluß sie ihre zweite feierliche Sendung vernimmt. Nachdem Caterina, wie sie selbst berichtet, im Abgeschiedensein ihrer Seele vom Leib die Herrlichkeit Gottes, seine Wesenheit, und die Herrlichkeit der Seligen erschaut hatte, sah sie auch die Leiden der Seelen im Fegfeuer und die Qualen der Verdammten.

(Ihr Beichtvater Tommaso Caffarini schränkt ihre eindeutige Darstellung ein durch ein vorsichtiges: „Sie glaubte zu sehen".) Dann aber, als der Herr ihr dies alles gezeigt hatte, sagte er zu ihr: „Kehre nun zurück und zeige ihnen, was ihrer wartet!" Und da sie vor dieser Rückkehr schaudert, spricht er weiter zu ihr: „Vieler Seelen Heil erfordert, daß du zurückkehrst, und nicht ferner wirst du die Lebensweise führen, die du bisher geführt hast, noch in einer Zelle wohnen. Vielmehr wirst du ausgehen aus dieser Stadt für das Heil der Seelen. Du wirst meines Namens Ehre und die Bewährung des Geistes tragen vor die Kleinen und Großen, vor die Laien wie vor die Kleriker und Klosterleute, denn ich werde dir Beredsamkeit und Weisheit geben, der niemand wird widerstehen können. Ich werde dich vor Hohepriester führen, vor die Häupter der Kirche und des christlichen Volkes, und ich werde nach meiner gewohnten Weise durch das Schwache den Stolz der Starken beschämen."

Sie erwacht aus ihrer Vision und ihr Gemüt ist drei Tage lang wie verstört. Unter Weinen und Schluchzen bekennt sie Raymund, was ihr geschehen, und endigt mit dem Hinweis, daß er sich nicht wundern und Ärgernis nehmen möge, wenn er sie von nun an in einer Liebe zu den Sündern entbrannt sehe, die niemand begreifen könne. Aber zu teuer seien ihr diese zu stehen gekommen. Am liebsten würde sie sich an den Schlund der Hölle stellen, um die Unglücklichen daran zu hindern, sich in dieses ewige Verderben zu stürzen.

Von diesem Erlebnis ist es für sie gewiß nicht mehr weit gewesen bis zu den ersten Erfolgen ihrer Seelsorge, die mit dem Gebet für die Sterbenden begann, um aus der Ferne ihre Seelen zu retten. Bald schlossen sich ihr einige Frauen und Mädchen an, die ihrem Leben Gefährtinnen wurden. Zu ihnen gesellten sich Männer, Mönche und Laien, die Caterina durch ihre Beichtväter zugeführt wurden. Ihre öffentliche Wirksamkeit begann bei ihnen, und es ist die organische Entwicklung aus einer Zelle, die diese Wirksamkeit empfiehlt.

Während sich die eigene Familie nach und nach von ihr ablöste — die Lieblingsschwester Bonaventura ist früh gestorben; die Familie zerstreute sich nach der Ausweisung der Brüder, die nach Florenz verzogen —, bildete sich um sie eine geistige Familie, von deren Gliedern sie Mutter genannt wird. In diesem Kreise herrscht sie durch die Macht der Liebe und ihre Einsicht in die Seelen. Sie sah die Schönheit und Häßlichkeit jeder Seele gegenständlich und las in den Seelen, so daß ihr niemand etwas verbergen konnte. Menschenfreundlich verwaltete sie solche Gaben. Sie drückten die Ihrigen keineswegs, sondern es scheint, daß sie sich alle bei ihr am sichersten geborgen fühlten. (Vgl. Hase, Caterina von Siena, Leipzig 1864.)

Ein hohes sittliches Leben und Streben kennzeichnet ihre ‚famiglia'. Nie hat man dort von ihr selbst ein unnützes Wort gehört. Nicht, daß sie ängstlich war, zu reden oder reden zu lassen. Was etwa Törichtes in ihrer Umgebung gesprochen wurde, wandte sie sogleich zum geistlichen Fortschritt;

nur üble Nachreden schnitt sie scharf ab. Darin war sie ganz die Tochter ihres Vaters, der, um sie zu beruhigen, zu den erregten Seinen sagte: „Nicht doch, nicht doch, sagt nichts Böses gegen sie. Gottes Segen ist dafür mit euch." (Butler, Catherina de Sienne, Fontaines 1897, 13.) „Jede sinnliche Lust schwand in ihrer Gegenwart. Als Grundgesetz prägte sie ihrer Gemeinschaft die Regel ein: ‚Ich gebiete euch, daß ihr euch unterwerft eins dem andern, und einer trage die Fehler des andern, lernend von der ursprünglichen süßen Wahrheit, dem Sohne Gottes, welcher der Geringste sein wollte und demütig unsere Mängel trug. So will ich, daß auch ihr tut, geliebte Kinder. Liebt euch, liebt euch, liebt euch untereinander! Und freuet euch, denn die Zeit des Sommers ist nahe' (Hase a. a. O.)..."

Sie selbst war groß im Ertragen anderer, und sie verstand auch ein schwankendes Gemüt, auf die Zukunft schauend, sehr milde zu dulden. Aber das schloß bei ihrem kraftvollen Naturell nicht aus, daß sie auch sehr deutliche Worte gebrauchen konnte, wo es nötig war. So verwarnte sie ihre Nichte Eugenia, die, obgleich Nonne im Kloster des Zweiten Ordens zu Montepulciano, ein wenig leichtfertig war: „Falls ich hörte, daß du dich auf so etwas (gemeint ist eine vertrauliche Unterredung, sei es mit einem Mönch oder einem Laien) einließest, wer es auch sei, so würde ich dir die Disziplin geben, daß es dir Zeit deines Lebens im Gedächtnis bliebe."

So wird sie auch nicht davor zurückgeschreckt sein, eine kluge Auslese für ihren Kreis zu treffen. Es fehlt nicht an Spuren, daß sich einzelne, die sich ihr angeschlossen hatten, wieder abwandten. Von ihnen und ihrer etwaigen Rückkehr spricht sie sehr entschieden: „Wenn er auch wollte, ich würde nicht wollen" (In einem Briefe, zitiert bei Hase 85).

Die Liebesherrschaft Caterinas innerhalb ihrer ‚famiglia' hatte etwas Unbedingtes, manchmal sogar Despotisches, aber man unterwarf sich gern. Wohl nicht zuletzt darum wurden ihre Anhänger im Volksmunde „Caterinati" genannt — ein Ausdruck, der je nach der Einstellung zu Caterina und ihrem Kreis vielerlei Schattierungen der Bedeutung zuläßt und im Deutschen mit einem Wort nicht wiederzugeben ist. Die Glieder der ‚famiglia' blieben, wenn es Laien waren, in ihrem weltlichen Stand. Bei Ausflügen in die Umgebung ist Caterina gewöhnlich nur in weiblicher Gesellschaft. Erst auf ihren längeren Wanderungen und Reisen hat sie eine erwählte Schar, einige zwanzig Männer und Frauen, um sich, die dann auf gastfreundlichem Boden in häuslicher Gemeinschaft mit ihr lebten. Die Frauen nahmen abgesondert ihre Mahlzeit ein, und zwar, wie die Quellen berichten, nach den Männern.

Mehr und mehr ging ihre Mission ins Große. Man hat vermutet (vgl. Denis-Boulet, La carrière politique de sainte Catherine de Sienne, Paris 1939, 216), daß Caterina öffentlich zum Volke geredet habe, als Mitglied des Predigerordens und „Predigerschwester"! Das scheint jedoch nie der Fall gewesen zu sein. Nur an solche, die zu ihr kamen, richtete sie ihre herzerschütternde und herzgewinnende Rede (Hase 97). Zumal bei ihrem

Aufenthalt in den Burgen des Adels oder in umliegenden Klöstern war sie von heilsbegierigen, bisweilen vielleicht auch neugierigen Scharen umgeben. Raymund berichtet: „Ich habe zuweilen tausend oder noch mehr Menschen beiderlei Geschlechtes gesehen, die von den Bergen und aus der Umgegend zusammenströmten, um sie zu sehen und zu hören, die, nicht nur durch ihr Wort, sondern schon durch ihren Anblick bewegt, ihre Sünden bereuten und beichteten."

Aus Seeleneifer fing sie damals an, Bußbriefe zu versenden. So schrieb sie an einen vornehmen Sienesen: „Ich sehe, daß Ihr eine menschliche Gestalt tragt, aber Ihr habt daraus einen Stall gemacht, darin wie unvernünftige Tiere die Todsünden hausen. O meine unselige Seele! Soll ich nicht Hand anlegen an meine und Eure Ungerechtigkeiten? Wie ist doch Eure Seele so grausam gegen sich selbst und Eure bestialische Leidenschaft so feindselig gegen die Natur! Ach, die Erde möchte sich auftun, die Felsen über uns zusammenstürzen, die Wölfe uns zerreißen, um solche Unreinheit nicht ertragen zu müssen, solche Beleidigung Gottes und Eurer Seele! O mein Bruder, die Zunge erstarrt mir. Macht ein Ende diesem Elend! Gott wird es nicht ertragen, wenn Ihr nicht anders werdet. Antwortet Christus, denn er ruft Euch! Das Blut des Lammes ist noch mächtiger, die Barmherzigkeit Gottes größer als unsere Missetat. Ich will es (ihr berühmt gewordenes ‚voglio'!), ich bitte Euch, und ich will dazu helfen von Seiten des Gekreuzigten, daß Ihr loskommt aus den Klauen des Teufels." Es ist ein Sturm der Liebe, mit dem sie die Sünder ergreift. Und nach den stärksten Vorwürfen schließt sie: „Verzeiht meiner Unwissenheit, ich habe Euch vielleicht mit Worten beschwert, die wir nicht gerne hören. Die Leidenschaft, die ich für die Rettung Eurer Seele fühle, hat mich's tun lassen" (zit. nach Hase 99).

Sie blickte tief in das Mysterium iniquitatis, und in dieser geheimnisvollen Einschau ins Innere sah sie die Folgen der Sünde plastisch vor Augen. Vor allem die Friedlosigkeit des Sünders erregte sie aufs tiefste.

Aber sie erkannte auch die Wurzeln und Ursachen der geschehenden Sünde. Sie erkannte sie vorab in der gesamten Zeitlage. Es war eine Zeit des Faustrechts. Jeder Mächtige wähnte sich berechtigt, sich selbst zu rächen, und jeder Racheakt brachte immer neue Rächer hervor. Italien war in politische Parteien zerfallen, in den toskanischen Städten lechzte die blutig zurückgewiesene Adelsherrschaft nach Wiederherstellung. In Siena selbst zitterten die Bruderkriege vieler voraufgegangener Jahrzehnte nach. Die ganze politische Atmosphäre war geladen mit Spannungen, die der geringste Funke zur Entladung brachte.

Caterina erkannte wie kaum ein Mensch die Gefahr der Seelen in diesem Zustand der Friedlosigkeit, der Reizbarkeit, der ständig lauernden neuen Erschütterungen. Und sie begann Frieden zu stiften.

Ob sie für diese Tätigkeit besondere Klugheit mitbrachte, diplomatisches Geschick? Wir wissen darüber nichts. Eher könnte bei ihrem Temperament

das Gegenteil angenommen werden, wenigstens was ihren Verhandlungsstil betrifft. Aber sie sprach ihr Machtwort im Namen des Erlösers, sie setzte ihre ganze Person dafür ein. So ergriff sie die zürnenden Menschen und erhob sie auf ihre eigene Höhe, von der aus im Lichte der Ewigkeit die Gegenstände des Streites geringfügig erschienen.

Sie wurde wegen ihres Friedenstiftens berühmt. Man berief sie in die Häuser des kriegerischen Adels, seine Fehden zu schlichten, zu den Salimbeni, den Tolomei, in das Haus der Maconi, das ihr seinen Ältesten Stefano, ihren späteren Lieblingsschüler und Sekretär, gleichsam als Gegengabe entrichtete für seine Errettung aus schwerer feindseliger Verstrickung. Sie gewinnt dadurch Einfluß auf das Familienleben des Adels, die Erziehung der jungen Töchter, von denen sie nicht wenige dem Klosterberuf gewinnt oder dem Dritten Orden von der Buße zuführt. Auch ihrer ‚famiglia' schließen sich einige adlige Damen an. Immer aber geht es Caterina um den Frieden. „Wir leben hier", schreibt sie aus einem dieser Adelsschlösser in ihrer kraftvollen bildlichen Ausdrucksweise, „unter Kriegsleuten und verzehren so viele eingefleischte Teufel, daß Bruder Tommaso sagt, ihm tue der Magen davon weh" (zit. bei Hase 101)[1].

Aber ihr selbst erwuchs aus dieser befriedenden Tätigkeit Unfrieden von Seiten der Mitbürger und „Ärgernis". Sogar von der Verdächtigung, politisch zu intrigieren, blieb sie nicht verschont. Sie aber hält statt jeder Verteidigung der mißtrauischen Stadtregierung von Siena, die ihre Rückkehr verlangt, ihre Politik entgegen: „Verträge zu schließen gegen den Teufel, um ihm seine Macht zu nehmen, die er durch die Sünde über die Menschen gewonnen hat, und diesen den Haß aus dem Herzen zu ziehen, damit sie ihren Frieden schließen mit dem Gekreuzigten und ihrem Nächsten" (zit. bei Hase 101).

Ihre so viel besprochene „politische Tätigkeit" — worin hat sie bestanden?

In der neuesten Caterina-Literatur wurde hervorgehoben, daß Caterinas Wirken seine Grenzen hatte in ihrer natürlichen Unfähigkeit, den Gesichtspunkt der Gegenpartei zu verstehen. Ihre Stärke habe auf ganz anderem Gebiet und ihre Tätigkeit auf anderem Boden als auf dem „Moorgrund" der Politik gelegen. Gott und den Nächsten zu lieben — das war ihre Größe. Sie liebte ihren Schöpfer als eine Feuerseele und wurde von ihm in gleicher Weise geliebt. Ihr inneres, mystisches Leben macht die Besonderheit und das einzig dauerhafte Interesse ihrer Wirksamkeit aus (Denis-Boulet).

Wir sehen nirgends, daß Caterina sich ihr Leben selbst „gebaut" hätte. Sie folgt dem Anstoß, der Not des Augenblickes, und da ihr Mut ungemessen ist, wächst ihre Wirksamkeit in eine große Weite. Immer sind es aber bislang noch auf einzelne gerichtete Aktionen, die sich aus ihrer in allem die Ehre Gottes und das Heil der Menschen meinenden Grundhaltung ergeben.

[1] Caterina gebraucht den Ausdruck Seelen „essen" z. B. in ihrem Brief (113) an Fra Bartolommeo: „Kein Opfer ist Gott so wohlgefällig als das Verzehren und Kosten von Seelen."

Nun erlangen diese sanft sich vortastenden Aktionen durch die Verhältnisse plötzlich weltgeschichtliche Bedeutung. Die Seelsorgerin „ohne politische Begabung" betritt die Plattform der großen abendländischen Politik.

Durch fromme Kreise in Pisa zu einem religiös erbaulichen Besuch eingeladen, gelangt Caterina dort in einen der politischen Brennpunkte Italiens. Es gärt überall in Toskana. Florenz wirbt Mitglieder für ein Bündnis gegen den Papst, von dem es argwöhnt, er interessiere sich für die Gründung eines mittelitalienischen Reiches in seiner Hand, das die beiden Reichsgründungen im Norden und Süden Italiens in Schach halten soll. Durch Einverleibung Toskanas, kalkuliert man, würde der bisherige päpstliche Besitz der zwischen den beiden Reichen gelegenen reichen Romagna glücklich abzurunden sein.

Caterina leidet unter diesen Gedanken. Sie sieht mit Seelenangst nicht nur die Schrecken des Krieges über die Heimat hereinbrechen; viel größere Übel befürchtet sie von der Verhängung des Interdikts, das die Gegner der Kirche in einem drohenden Krieg mit der Kirche träfe. Aber welches würde das Schicksal der Städte sein, die sich gegen das mächtige Florenz stellten? Der Papst war weit weg in Avignon, er konnte seine Bundesgenossen nicht schützen. Auf der anderen Seite würden sie aber auch den kürzeren ziehen, denn es lag ja klar auf der Hand, daß sich die päpstlichen Truppen, wenn es zum Kriege kam, zuerst auf die von starker Verteidigung entblößten Verbündeten der „Blumenstadt" stürzen würden. Und die Methoden der Kriegführung sind grausam, die päpstlichen Armeen machen davon keine Ausnahme.

In diese dunklen Wolken will es wie ein Sonnenstrahl der Hoffnung fallen. Eine Gesandtschaft der Königin von Cypern trifft ein, die auf dem Wege zum Papst in Pisa rastet und diplomatische Verhandlungen mit dem Capitano del Popolo pflegt. Caterina wird beigezogen. Gambacorti kennt ihr Interesse am Kreuzzug. Ungemein stark berührt von dem Zusammentreffen mit dem Boten des Morgenlandes, dessen Vorburg Pisa ist — sein Handel verbindet es mit ihm, sein Campo Santo trägt heilige Erde vom Grabe des Erlösers —, entzündet sich Caterina an dem Gedanken, daß der „dolce passaggio" nun Wirklichkeit werden würde. Eine Idee erfüllt sie mit glühendem Eifer: Hier ist das Mittel, die Heimat, die Christenheit von der Kriegsgefahr zu befreien, den „ungläubigen Hunden" das Land des Erlösers zu entreißen und — Unlogik des Herzens! — dadurch dem Erlöser aller Menschen die Seelen der Ungläubigen zu retten! Caterinas kühne Seele ist von unerhörter Spannungsweite; sie versteht es, in einem Atem zu hassen und zu lieben, gegenüber demselben Gegenstand in beiden Leidenschaften zu entbrennen. Begreiflich: Ebenbild Gottes ist ihr jedes Menschenantlitz; aber den Stempel des Bösen in ihm muß sie glühend hassen. Freilich entgeht es Caterinas Begeisterung —und darin behält Frau Denis-Boulet recht —, daß ein Kreuzzug des 14. Jahrhunderts von anderen Triebfedern als den ihrigen diktiert wird und ein nüchternes, vielleicht sogar ein frag-

würdiges Unternehmen sein könnte. Sie sieht nur auf die Frucht, den Frieden: Der Krieg in Europa soll „auf die Ungläubigen abgewälzt" werden, damit nicht länger Christen einander bekämpfen und ungezählte Seelen zu Grunde und auf ewig verloren gehen. Die kriegslustigen Söldnerbanden aber samt ihren Führern können dabei das beste Geschäft machen: indem sie das gewohnte Kriegshandwerk im Dienste der Kirche treiben, können sie ihre Seele retten, denn Krieg gegen die Ungläubigen ist heiliger Krieg, der die Menge der Sünden zudeckt.

So ist das Heil der Seelen immer die treibende Kraft auch ihres „politischen" Wirkens. Selbst mitziehen will sie mit ihrer Schar. Nicht freilich, um mitzukämpfen; aber sie ist sich der Macht ihres Geistes über die Menschen bewußt und hofft, die Palme des Martyriums als Zugabe zu erringen.

Und so fliegen die Tauben ihrer Briefe in alle Lande zu den Herrschern Europas, zu den Bandenführern, dem Engländer Hawkwood, dem düsteren Bernabo Visconti, dem schweigenden Kriegstreiber, den sie zum Führer des Kreuzzuges ernennt. Hochbefriedigt, vielleicht sich ein wenig ins Fäustchen lachend, reist der Gesandte aus Cypern weiter gen Rom. Die Benincasa wird keine halbe Arbeit machen.

Aber da fällt auch schon das schöne Gebäude ihrer Pläne wie ein Kartenhaus zusammen. Perugia, von Florenz aufgehetzt, hat sich gegen das päpstliche Regiment empört. Mit Riesenschritten geht es nun auf den Krieg zu. Siena und Lucca, wo Caterina wie in Pisa den Anschluß an das Bündnis mit Florenz zu verhüten gesucht hat, treten der Liga bei. Sie können ja nicht anders und versuchen ihre Loyalität gegenüber dem Hl. Stuhl dadurch zu beweisen, daß sie jede Teilnahme an feindseligen Handlungen gegen den Papst sich versagen wollen. Von beiden Seiten geschah nun in gedrängter Folge alles, was noch zu befürchten war. Was konnte Caterina gegen solches Unheil tun? Sie erkannte klarer als irgend jemand, daß die heillose Verwirrung, in die sie nicht ordnend einzugreifen vermochte, so sehr sie sich auch in beiden Lagern bemühte, von einer noch tieferliegenden Unordnung herkam. Beriefen sich nicht beide Gegner darauf? Die Florentiner auf das schlimme Regiment der päpstlichen Legaten, die alles andere waren als Hirten der Völker; der Papst wiederum auf Treulosigkeit und Vertragsbruch der Arnostadt, seiner ältesten Verbündeten seit Menschengedenken. Caterina erkannte das Gut des Friedens als die „Ruhe in der Ordnung", als die Frucht der Ordnung, insofern Ordnung gesetzt ist von Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde.

Ihr Geist, ihre Verstandeskraft, die zwar nicht durch Schulunterricht, dafür aber desto tiefer geformt waren durch die Gaben des Heiligen Geistes: der Wissenschaft, des Verstandes, der Weisheit, schauen tief in die Zusammenhänge menschlichen und göttlichen Wirkens. Und es ergab sich für sie die Folgerung, daß in der Kirche selbst Wandel geschaffen werden müsse. Rechte Hirten sollte der Papst ernennen; er sollte die faulen Blumen, die stinkenden, im Garten der Kirche abschneiden und dafür wohlriechende

pflanzen. Aber das würde er nur können, wenn er selbst wieder den Sitz der Apostelfürsten innehätte. Auf denn, fort aus Avignon, dem selbstgewählten und gegen die Ordnung festgehaltenen Exil seit nahezu siebzig Jahren! Und besinnen sollte sich auch der Heilige Vater auf die Ordnung seiner Herrscherpflichten. Gewiß sollte er darauf sehen, daß er das Gut der Kirche zurückgewänne. Aber höheres Gut als die verlorenen Städte wären in Christi Augen die Seelen, und so möge er doch mehr auf die Seelen als auf die Städte achten. Dies könne er jedoch nur, wenn er den treulosen Söhnen sich als Vater erweise. Dann würden auch diese kommen, und reißende Wölfe würden den Kopf wie Lämmer in seinen Schoß legen.

An die Florentiner richtete sie das Wort in der Person des ihr freundschaftlich verbundenen guelfischen Gonfaloniere Niccolo Soderini. Sie beschwor ihn, seinen Einfluß geltend zu machen, daß es nicht zum Äußersten komme und daß die verbohrte Regierung der acht Kriegsherren doch dem Papst gegenüber einlenke, wie dies die Ordnung in der heiligen Kirche wolle.

Da war aber fast schon alles verloren. Anstatt sich vor dem Papst zu verdemütigen, hatte die zur Rechenschaftsablage nach Rom geschickte Gesandtschaft über schlechte Amtsführung der päpstlichen Legaten und ihre Treulosigkeit Anklage erhoben. Der darüber enttäuschte und verärgerte Papst hatte das Interdikt über Florenz ausgesprochen. Dort drohte, weil durchaus nicht alle mit der Regierungspolitik einverstanden waren, der Bürgerkrieg.

In dieser Not verfiel man auf den Gedanken, ob denn nicht Caterina, die schon so viele Fehden beigelegt hatte, auch hier die geborene Friedensvermittlerin wäre, zumal man bemerkte, daß der Papst schon auf sie aufmerksam geworden war. Auch die Umgebung Caterinas mochte ähnlich denken. Ein kurzes Sondieren, und Caterina wurde gebeten, nach Florenz zu kommen. Von der Regierung feierlich eingeholt, kam Caterina mit der Signoria überein, daß sie sie „wie tote Söhne" dem Papst bringen und ihm ihre Unterwerfung melden werde. Nur unter dieser Bedingung würde sie in ihrem Namen nach Avignon gehen. Man war einverstanden, gab ihr Beglaubigungsschreiben und sicheres Geleit, und Caterina begab sich, nachdem sie Raymund vorausgesandt hatte, in die Residenz des Papstes.

Caterina war keine Politikerin; der Papst war ihr an politischem Scharfblick weit überlegen. Wenn er auch ihre Mission ernst nahm und den Frieden in ihre Hände legte, sagte er ihr doch voraus, daß die Florentiner sie täuschten. Er sollte recht behalten. Die endlich eintreffende, von einer neuen Regierung bestätigte Gesandtschaft wollte keine Aufträge an Caterina erhalten haben. Man ließ die Friedensvermittlerin fallen.

Caterina nahm sich nicht die Zeit, darüber zu grollen. Mit größter Wendigkeit warf sie sich auf die nun zunächst liegende Aufgabe. Der Frieden war nicht mehr zu retten, wenigstens nicht auf diesem Wege. Eins nur konnte helfen: der Papst mußte so schnell wie möglich zurück nach Rom.

Die Rückkehr des Papsttums an seinen angestammten Sitz entsprang nicht

erst Caterinas Gedanken. Sie stand auf dem Programm Gregors XI. Schon sein Vorgänger Urban V. war bereits drei Jahre in Rom gewesen. Seit 1373 hatte Gregor XI. dem Kaiser, dem König von Frankreich und anderen europäischen Herrschern die Absicht seiner Rückkehr angezeigt und dann fortlaufend Termine angesetzt, die er jedoch, von seiner französischen Umgebung bestimmt, immer wieder umstieß. Es war Caterinas Verdienst, sein Zögern endlich besiegt zu haben. Anfang 1377 zog der Papst in Rom ein.

Noch einmal erbaten die schnell vergessenden Florentiner Caterinas Vermittlerdienste. Sie versagte sie zuerst und schickte als Berichterstatter der schnöden Vorgänge in Avignon Stefano Maconi, der eine schlimme Aufnahme bei ihnen fand. Dann aber, nun vom Papste gebeten, übernahm sie doch noch einmal die heikle Mission, die ihr teuer zu stehen kam. Machtmißbrauch der guelfischen Partei zog sie in deren eigene Verschulden hinein und lieferte sie der Volkswut aus. Daß sie vor dem äußersten bewahrt blieb, verdankte sie nur ihrer Geistesgegenwart und ihrer Macht selbst über verrohte Gemüter. Der Mensch, der sie schon mit dem Schwert bedrohte, ließ bei ihrem Anblick die Waffe sinken und ergriff mit seinen Kumpanen die Flucht.

Auch ihren Kreuzzugsplan hatte Caterina in Avignon weiterverfolgt. Immer wußte sie Übel an ihrer Wurzel zu fassen, die sie scharfsichtig erkannte. Der Papst hatte sich beklagt, keinen Führer für den Kreuzzug zu haben; sie gewann ihm einen in der Person des Herzogs von Anjou, der nach Avignon gekommen war, um Caterina unschädlich zu machen. Als ein weiteres Hindernis des „dolce passaggio" erwies sich der Krieg zwischen Frankreich und England, der als der „hundertjährige" in die Geschichte eingegangen ist. Caterina schrieb an den König von Frankreich und hielt ihm drei Dinge vor, die er beachten müsse, wenn er seinem Staat, so wie Christus es von ihm forderte, wohltun wolle: Die Welt zu verachten und sein Reich zu besitzen als eine geliehene Sache; Gerechtigkeit zu üben und sie nicht zu verletzen aus Liebe zu sich selbst; und den Nächsten zu lieben, mit dem er so lange Krieg führte. Sie hält ihm das Unheil vor, das der Krieg gebracht hat, Unheil für die Christen, Unheil für die Ungläubigen. „Denn Euer Streit verhindert das Mysterium des heiligen Kreuzzuges."

Sie brachte den Papst nach Rom zurück, — der Kreuzzug aber glückte ihr nicht und ebensowenig die Reform der Kirche.

Gerade diese schien durch den Nachfolger Gregors auf bestem Wege zu sein, denn der neue Papst, Urban VI., ein Italiener, war schon vor seiner Wahl ein Anhänger der Reform gewesen. Aber er war ein Mann ohne Klugheit und Maßhaltung. Und so sah sich Caterina — von ihm selbst als Ratgeberin nach Rom entboten — ihm gegenüber in der peinvollen Lage, seinem Reformeifer Einhalt gebieten zu müssen, weil er durch die Ausrottung des einen Übels noch größeres Unheil heraufbeschwor: die Spaltung der Kirche.

Auch dieser konnte Caterina nicht beikommen. Eigenartig ist die Erfolg-

losigkeit ihrer letzten Jahre, in denen sie sich aufrieb und dennoch alle Mühe vergeblich sehen mußte: nur zu erklären als letzte Überformung einer Heiligen. Denn diese Jahre ihres Lebens bis zu ihrem Tode — am 29. April 1380 — gehen über jede irdische Aufgabe hinaus. Die Opfergabe wird angenommen. Caterina versteht den Sinn dieses Lebensabschnittes und vollzieht bewußt ihre Hinopferung für die Kirche.

Mitten im Kampf der äußersten Gegensätze von Gut und Böse steht sie allein, die Angehörige des Laienstandes als ungehörte Ratgeberin des umstrittenen Oberhauptes der Kirche, angefochten von der rasenden Gegenpartei, aufs Krankenbett geworfen von furchtbaren Leiden des Leibes und der Seele.

Ohnmächtig in der leidvollen Gegenwart, sucht sie durch ihre treue Schar hineinzuwirken in die Zukunft. Ihre Gedanken, ihr geistiges Testament hat sie hinterlegt in ihren nach Hunderten zählenden Briefen, die von den Ihrigen abgeschrieben und gesammelt wurden, und in ihrer mystischen Schrift, die unter dem Namen „Der Dialog" der Literaturgeschichte ihres Landes angehört. Aus ihnen strahlte ihr Geist und durchdrang die Zeiten, die ihrem Tod unmittelbar folgten. Dem Baseler Konzil lagen ihre Reformvorschläge mindestens dem Inhalt nach zu Grunde. Der Dominikanerorden erlebte eine durchgreifende Reform unter Raymund von Capua, ihrem Beichtvater und Freund, der nach der Abtrennung der clementinischen Partei mit dem General des Ordens, Elias von Toulouse, von den Anhängern des rechtmäßigen Papstes zum Generalmagister des Ordens erwählt wurde.

Caterina hatte nichts von einem Staatsmann, nichts vom Politiker, nichts vom Diplomaten an sich. Ihre schulmäßige Ausbildung war dürftig. Bei ihrem Tod erst dreiunddreißig Jahre alt, aus kleinbürgerlicher Welt stammend, das ganze Leben lang nur dem Laienstande angehörend, ohne allen Ehrgeiz, persönlich ohne Geschmack am öffentlichen Leben und Wirken — war sie durch ihre Tätigkeit in ganz Europa sichtbar und durch ihre Heiligkeit nach der Kanonisation in der ganzen weiten Welt bekannt geworden. Ist doch ihr Leben sogar ins Chinesische übersetzt worden.

Caterina besaß zwar nicht die oben aufgezählten Fähigkeiten, durch die ihr Einfluß und ihre Bedeutung auf ihrem Arbeitsgebiet erklärlich wären, dafür aber hatte sie die Genialität des Geistes und Herzens, die auch die größte Einfachheit nicht ausschließt. Und gerade dieser Einfachheit verdanken wir ihre größten Wagnisse.

Die Formel für Caterinas Geistesart ist noch nicht gefunden. Immer wieder steht sie vor jeder neuen Epoche mit ihrem unergründlichen, unlösbaren Ausdruck. Aber die Schleier fallen, wenn sie als ein Glied des mystischen Leibes Christi verstanden wird, der das Geheimnis erklärt, wie ein einfaches Mädchen aus der Laienwelt Größtes vermag, wenn es vom Geiste des Hauptes erfüllt seiner Berufung treu ist.

Das aber ist zugleich die weckende Botschaft, die der helleuchtende Stern,

den Gott vor sechshundert Jahren am Firmament seiner Heiligen aufstrahlen ließ, über die Jahrhunderte hin auch in die Dunkelheit und Wirrsal unserer Tage entsendet. Wie damals Italien, so liegt heute das Abendland zerrissen und aus tausend Wunden blutend darnieder, friedebedürftig wie nie zuvor in seiner Geschichte. Daß die Mauern des Hasses abgetragen, die Völker einander wahrhaft versöhnt werden, daß die Kriege schweigen und das namenlose Elend in ihrem Gefolge nunmehr einem glücklicheren Zeitalter weiche — das ist die bange Sehnsucht ungezählter Herzen. Soll diesem Sehnen Erfüllung werden, dann müssen gläubige Menschen, gleichviel welchen Standes und Geschlechts, allerorten im Geist und in der Kraft jener einfachen Färberstochter von Siena die Sache Christi kühn und glühend zu der ihrigen machen und als lebendige Glieder an seinem Leib, der Kirche, hineinwirken in eine durch Haß und Kälte von Christus getrennte Welt, die doch nur in ihm Heil und Rettung von ihren Wunden findet.

Gegenwart, Humanismus, Christentum

Von PAUL BOLKOVAC S. J.

Die Frage nach dem Menschen und seinen Ordnungen geht als lauter Ruf oder stille Not durch die Geschichte der Völker. Der Antwort kann sich keiner entziehen. Jeder Gestaltung liegt eine Deutung zugrunde. Auch ein Leben, das sich in kleinem Kreise bewegt und nicht reflex den Vollzug übersteigt, kennt letzte Grundwerte, die für sein Verhalten den Ausschlag geben. Geraten die Menschen in eine geistige Krise oder zerschlagen materielle Katastrophen den gewohnten Lebensraum, so steigen die stillschweigenden Voraussetzungen in das helle Licht des Bewußtseins. Sie müssen sich der persönlichen Kritik oder einem öffentlichen Kreuzverhör stellen. So wurde, als der Verlauf und Ausgang des ersten Weltkrieges das herrschende Bild vom Menschen in Frage gestellt hatte, die Anthropologie ein führendes Thema in Philosophie und Theologie. Aber das geistige Ringen um die allen gemeinsame Frage führte zu keiner allgemein verbindlichen Lösung. Da es auch nicht gelang, in der Auseinandersetzung zwischen den Völkern den Gegensatz der Meinungen und Interessen vor dem geistigen Schiedsgericht gemeinsamer Absichten und Grundsätze zu verhandeln, sprach der Krieg zum zweiten Mal das letzte Wort. Sein eiserner Pflug zog kreuz und quer durch die Länder endlose Furchen, in die jahrelang das Blut der Völker strömte. Wann wird nach den bitteren Jahren der Aussaat endlich der Erntetag kommen, von dem der Psalmist spricht: „Wie mancher ging dahin und weinte still, den Samen zur Aussaat streuend. Er komme, komme heim mit Jauchzen, die vollen Garben tragend!“

Einstweilen umklammert uns der harte Griff elementarer Bedürfnisse. Aber noch während die Last der Gegenwart den Rücken beugt und die Hände versuchen, die Not des Augenblicks zu lindern, spähen die Augen

schon in die Zukunft. Überall ist man auf der Suche, ein Bild vom Menschen zu finden, das seinen irdischen Ordnungen einen halbwegs sicheren Bestand verbürgt. Die physischen Zerstörungen und geistigen Erschütterungen führten weithin zum Verlust der alten Richtbilder und fordern einen neuen Ordnungsplan. Das geistige Ringen um die Wiedergeburt des Menschen erfolgt auf manchen Strecken, im Ausland vielleicht noch ausdrücklicher als in Deutschland, im Zeichen einer Renaissance des Humanismus.

Wo das Wort Humanismus fällt, denkt man zunächst an Gestalten wie Petrarca, Erasmus, Humboldt, Burckhardt, Werner Jaeger — und mancher wird sich und andere zweifelnd fragen, ob diese Lebensformen der Vergangenheit das Vorbild für den Menschenschlag abgeben können, der aus dem drohenden Chaos unserer Tage einen neuen Kosmos bauen soll. Wenn schon die Sammlung der Geister unter dem alten Namen des Humanismus erfolgt, muß sich von Anfang an der neue Typ von den früheren Erscheinungsformen deutlich abheben. Er kann nur das allem Wechsel der Stile gemeinsame Grundthema vom Menschen zum Ansatz nehmen. In diesem Sinn fällt dann Humanismus zusammen mit dem Humanen als Prinzip zur Deutung und Gestaltung des Daseins: das Bekenntnis zu der Würde des Menschen, einer menschenwürdigen Existenz und der Menschlichkeit. So fragwürdig die sprachliche Formulierung „Renaissance des Humanismus" sein mag, da sie leicht Vorurteile wachruft und Mißverständnisse begünstigt — die sachliche These stellt die Summe aller Fragen und Arbeiten in der Gegenwart unter ein verbindendes und verbindliches Bild.

Auf den Doppelcharakter der Dringlichkeit und der Gefährdung hat Alfred Delp S. J. in einem Manuskript, geschrieben 1944 zwischen Verhaftung und Hinrichtung in Berlin, mit Nachdruck hingewiesen:

„Jede Überlegung unter der Überschrift ‚Humanismus' ist von vornherein geschichtlich belastet. Es hat eben schon einmal einen — ja, es hat schon mehrere Humanismen gegeben. Und wenn der kommende Humanismus nicht von vornherein dafür sorgt, daß er von den historischen Vorläufern, deren späte und oft unglückliche Erben wir sind, sich klar und eindeutig abhebt, wird man kein Zutrauen zu ihm finden können. Und das mit Recht. Es wird aber schwer sein, schon in der einfachen Anzeige zu sagen, daß es sich um echten Humanismus handelt und doch zugleich um eine Überwindung oder besser heilende Heimholung der historischen Vorläufer.

Es soll ein echtes Erwachen des Menschen zu sich selbst sein, was geschieht: ein Erwachen des Menschen zu seinen Werten und Würden, zur ehrlichen Erkenntnis seiner göttlichen und seiner humanischen Möglichkeiten; eine Überwindung aber zugleich der schweifenden ungebundenen Kräfte und Leidenschaften, in denen der Mensch in seinem eigenen Namen und in aller Verliebtheit in sich selbst den Menschen zerstört hat. Dies soll keine Rede wider die Leidenschaft sein. Wehe dem Menschen, der ohne sie zu leben versucht. Auch dies wäre ein Weg unter den Menschen hinab.

Der Mensch soll sich noch einmal begegnen, schon als Sturm, der entfacht, schon als Glut und Feuer. Und doch muß diesen elementaren Ereignissen, die wir meinen, das Zerstörerische genommen werden, das Grenzenlose und Uferlose, das den Menschen aufgelöst und zerfetzt hat. Die Leidenschaft des Menschen zu sich selbst, um die es geht, muß in eine Verhaltenheit eingefangen werden, die ihr alles läßt an Wucht und Feuer und ernster, wirkender Liebe zum Menschen — die ihr aber zugleich alles nimmt, was jeder Leidenschaft leicht eignet an Blindheit, an Verlorenheit, an Distanz- und Instinktlosigkeit.

Der Mensch soll und will noch einmal werden. Er zerstörte sich selbst, weil er sich nur als Mensch meinte und nur in der Kraft und Ordnung des Menschlichen. Der Mensch ist falsch und unglücklich, allein mit sich selbst. Es gehört der andere Mensch dazu, es gehört die Gemeinschaft dazu, es gehört die Welt dazu und der Dienst an ihr — und es gehört das Ewige dazu. Nein: der Ewige. Es soll die Zeit des theonomen Humanismus werden.

Die schlechten Erfahrungen, die der Mensch im letzten Jahrhundert mit sich selbst machte, dürfen nicht in der Chaotik der Erlebnisse oder in einer vielleicht kommenden Primitivität der Lebensweise verschüttet werden. Diese Erfahrungen müssen zu klaren Aussagen durchdacht und der Menschheit als Ergebnisse von viel Leid und Not mit auf den weiteren Lebensweg gegeben werden."

Dieser moderne Humanismus will aus den Verlaufenheiten und aus der Verlorenheit der letzten Jahrhunderte, die unter ständigen geistigen Kurzschlüssen zur Zersetzung des abendländischen Menschen führten, von neuem den Zugang zu allen Lebensräumen und zur menschlichen Daseinsmitte finden. Soweit seine eigene Vergangenheit oder die allgemeine Geschichte einen Beitrag zur Lösung dieser entscheidenden Frage liefern, werden diese Ideen und Gestalten die alte Gültigkeit bewahren und neue Geltung gewinnen. Aber die verbindliche Autorität, die dem Humanismus ihre Anweisungen erteilt und der er Rechenschaft ablegen muß, ist einmal das bleibende Wesen des Menschen und dann unsere Lage in der Gegenwart. Im Schnittpunkt dieser beiden Linien findet der neue Humanismus den existentiellen Ansatz, um das konkrete Richtbild zu entwickeln, das seine historische und philologische, ästhetische oder intellektuelle Verzettelung überwinden kann, der seine Vorgänger mehr als einmal erlagen. Der Umriß seiner Gestalt zeichnet sich klarer ab, sobald in den folgenden Abschnitten der Umkreis der einschlägigen Fragen abgeschritten und die Humanitas durchgehend als Ordnungsgesetz der Gegenwart aufgewiesen wird. Wie muß heute ein Humanismus aussehen, der Einfluß auf die Menschen und den Gang der Geschichte gewinnen will und erreichen kann?

Schlüsselbegriffe

Im Rahmen einer vorläufigen Untersuchung, die auf das Irdische geht und im Innerweltlichen verbleibt, bilden die innere Erziehung des

Menschen und der Aufbau seiner äußeren Welt die beiden Brennpunkte, auf die sich alles Denken und Handeln sammelt. Für ihre Lösung gelten die beiden Leitgedanken: im persönlichen Raum die Bindung der Freiheit an Grundhaltungen, unter den objektiven Ordnungen der Vorrang des Sozialen in Wirtschaft und Politik.

1. Lenkung der Freiheit. An erster Stelle steht die Sorge um die innere Verfassung des Menschen. Mit dem Zerfall der alten Traditionen gerät der einzelne mehr und mehr in eine geistige Diaspora. Der Halt und die Antriebe von außen werden geringer. Jeder ist weithin auf die eigenen Reserven angewiesen. Dieser geistigen Unterernährung sind viele nicht gewachsen. Sie geraten in einen Erschöpfungszustand, der langsam, aber sicher auch die sittlichen Energien lahmlegt. Dieser Mensch kann sich nicht mehr erfolgreich gegen den Ansturm von außen und innen wehren. Sein Gewissen wird betäubt oder erschlagen vom Wirbel der eigenen Leidenschaften; und der Sog der öffentlichen Meinung, die seine geistige Leere mit Schlagworten und einer Flut von Reklame und Propaganda überschwemmt, treibt ihn in die allgemeine Vermassung. Auf der Suche, wie man diesen Vorgang aufhalten und umkehren kann, müssen wir Wege finden, um dem einzelnen ein neues Bewußtsein der eigenen Bestimmung und Bedeutung zu geben. Wo es gelingt, das absterbende Organ für persönliche Verantwortung zu kräftigen, hat die Entmassung des Menschen begonnen. Sie schreitet in dem Maße voran, als der Bann der inneren Anfechtung und äußerer Gefährdung gebrochen wird durch die Erziehung zu echten Grundhaltungen und der ständigen Bindung an ein stets waches Gewissen.

Der Mensch ist mehr als die Summe seiner Aufgaben und Arbeiten, seiner Erfolge und Leiden. Seine eigentliche Würde liegt in der inneren Gesinnung, also in der Einstellung und Haltung, mit der er dem Leben und allen seinen Entscheidungen gegenübertritt. Über die menschliche Höhe eines Lebens entscheidet nicht der äußere Rang oder Besitz, sondern der geistige Bestand an Klugheit und Energie, Treue und Wahrhaftigkeit, Tapferkeit und Geduld, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, Weisheit und Güte. In diesen Lebenswerten und Grundhaltungen liegt der Wesenskern des Menschen, seine unzerstörbare Würde und unverlierbare Ehre.

Auf die Frage, was die Menschen sind, gibt es viele Antworten. Die Menschen sind Arbeiter, Bauern, Soldaten, Ärzte, Beamte, Handwerker, Techniker, Künstler und anderes mehr. Aber sie stehen alle unter dem gleichen Richtbild: ein ehrfürchtiger, wahrhaftiger, treuer, mutiger, gelassener, gerechter, gütiger Mensch zu werden. Wo es der Erziehung gelingt, diese Einsicht zu wecken und an solche Grundhaltungen zu binden, da hat von neuem die Menschwerdung eines Menschen begonnen, der im Gewissen das ordnende Gesetz seines Lebens findet.

Zum Bild des Lebens gehören das Auf und Ab von Gewinn und Verlust, der werbende Lockruf vieldeutiger Antriebe, die sich oft widersprechen, Stürme der Leidenschaft, Aufruhr des Blutes — dazu von außen: Grenz-

erlebnisse, die Bindung an harte Aufgaben, das Diktat der öffentlichen Meinung, der Einfluß wechselnder Vorbilder, die Herrschaft von Vorurteilen. Aus dem schrillen Mißklang zahlreicher und gegensätzlicher Stimmen kommt der Mensch nur dort zur geheimen Melodie seines persönlichen und eines echten Lebens überhaupt, wo jede Stimmung und Situation im Ablauf der Entwicklung sich durch den Bezug auf eine innere Mitte einer durchgehenden und verbindlichen Ordnung eingliedert. Um Mensch zu werden und Mensch zu bleiben, muß der Mensch auf die Stimme seines Gewissens hören, die seine Entscheidung in das Ganze einordnet und auf das Letzte bezieht — und muß er diesem Imperativ allen Lockungen und Belastungen zum Trotz treu folgen. Mit dieser Bereitschaft zur Verantwortung gewinnt das menschliche Leben sein wahres Thema. Der würgende Zugriff unerbittlicher Schicksale wird von dieser geistigen Mitte her gelockert, und der betörende Zauber gefährlicher Augenblicke verliert die Kraft einer Einwirkung, der man nicht widerstehen kann. Lust und Unlust als stimmungsmäßiger Befund, die etwaigen Folgen einer Handlung, das Urteil der andern: all das gibt nicht mehr den letzten Ausschlag. Mit dieser Unterordnung von Gesichtspunkten, die heute weithin die Entscheidungen vieler Menschen allein bestimmen, löst sich der einzelne von der Masse und stellt sein Leben unter ein höheres Gesetz. Er ist eine Persönlichkeit geworden und wird aus der Kraft seiner Grundhaltungen und im Gehorsam gegen das Gewissen immer mehr ein Charakter, der seinem Wesensgesetz die Treue hält und so das Leben meistert — in den besten Fällen sogar die Meisterung zum Range einer Meisterschaft erhebt.

2. Ordnung der Gemeinschaft. Das Ringen um ein echtes Ethos wird auf die Dauer nur Fortschritte machen, wenn es Hand in Hand geht mit einer erfolgreichen Arbeit am Aufbau der sachlichen Ordnungen. Von den meisten Menschen kann man nicht ständig Höchstleistungen verlangen. Sie brauchen, um Auslegung und Vollzug ihres Lebens auf der Sollhöhe zu halten, die Sicherheit der materiellen Existenz und einen geistigen Raum, der nicht durchgehend in schroffem Widerspruch zur eigenen seelischen Welt steht. Zu den objektiven Daseinsräumen, in denen der Mensch aufwächst und arbeitet, gehören Technik und Wirtschaft, Wissenschaft und Kunst sowie die umgreifenden Lebensformen in Ehe und Familie, Volk und Staat. Anders als in früheren Jahrhunderten liegt die Führung heute nicht mehr in der Hand von Wissenschaft und Kunst. Unter den einschlägigen Themen kommt in der Gegenwart dem sozialen Problem, der wirtschaftlichen und politischen Ordnung zwischen den Menschen und Völkern, eine gesteigerte Dringlichkeit zu. Das geistige Ringen um die rechte Stellung des Menschen in der Gemeinschaft will die elementaren Voraussetzungen für das Wachstum einer höheren Kultur schaffen. Jede Deutung und Gestaltung im Wirtschaftlichen und Politischen strebt aber nicht nur nach dem sichernden Rahmen und dem bergenden Raum, sondern stellt zugleich den Spiegel dar, in dem man den Stand des sozialen Bewußt-

seins ablesen kann. Wie die Reife des einzelnen Menschen mit dem Grade seiner Liebe zusammenfällt, so liefert die Sozialordnung das Zeugnis für die Kulturhöhe eines Volkes. Zum ganzen Menschen gehört seine Bindung an die Gemeinschaft, und darum schließt die Idee der Humanitas die Darstellung und Entfaltung im wirtschaftlichen und politischen Leben grundsätzlich aus. Wird diese Einsicht vollzogen, dann steht der abendländische Humanismus durch die äußere Stellung und die innere Entwicklung seiner europäischen Heimat heute vor zwei Aufgaben. Er wird aus seinem Geiste einen Beitrag zu ihrer Lösung versuchen.

Im wirtschaftlichen Raum beherrschen zwei Ideologien, Kapitalismus und Kommunismus, das Feld. Hinter beiden Systemen steht als gemeinsamer Ansatz die soziale Frage. Sie ist seit rund 150 Jahren das innerweltliche Problem. Die Scheidung der Geister erfolgt, wo Individualismus und Kollektivismus auf die eine gemeinsame Frage ihre verschiedene Antwort geben. Zwischen Ost und West gestellt müssen wir heute den Kurzschluß der beiden Extreme überwinden und die geschichtlich geforderte Ordnung zwischen dem Ganzen und seinen Gliedern finden. Der einzelne geht nicht auf in der Gemeinschaft, und die Würde der Persönlichkeit gilt so unbedingt, daß letzte Rechte auf Freiheit, Leben und Eigentum jedem rechtlichen Zugriff von außen entzogen sind. Aber neben diesem Schutz der persönlichen Sicherheit gegen die Willkür des Kollektiven steht die ebenso dringliche Aufgabe, für den Wirtschaftskörper eine Verfassung zu finden, die an der sozialen Gerechtigkeit ihr Maß nimmt. Mit dem Eigentum sind von Hause aus nicht nur Rechte, sondern auch Pflichten verbunden. Die rechtlich-organisatorische Festlegung der neuen sozialen Ordnung wird die dienende Stellung der Wirtschaft für alle Beteiligten klar und nachdrücklich entwickeln. Ein neuer Sozialismus versucht bereits, sein soziales Programm von der marxistischen Weltanschauung zu trennen, die auf die materialistische Geschichtsauffassung, den Klassenkampf und atheistisch-antichristliche Affekte festgelegt ist. Aber die sozialistische Forderung nach Verstaatlichung aller lebenswichtigen Betriebe setzt an die Stelle der kapitalistischen Privatwirtschaft einen Staatskapitalismus, der durch den zentral geleiteten Einsatz seiner sämtlichen Machtmittel noch erheblich gefährlicher werden kann. Die fällige Sozialisierung, die mit Unterstützung des Staates von den Beteiligten selbst durchgeführt werden muß, erstrebt eine Regelung der Beziehungen zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer im Lichte der „iustitia socialis“: den Aufbau einer solidarischen Ordnung mit der Beteiligung beider Gruppen an der Führung und am Ertrag des Unternehmens nach einem bestimmten Verteilungsschlüssel.

Im politischen Raum steht mit der Bildung neuer geschichtlicher Großräume für das Abendland die europäische Frage im Vordergrund. Die Umrisse einer Weltordnung mit wenigen Herrschaftszentren zeichnen sich ab: Rußland, Amerika, Ostasien. Als weltgeschichtliche Potenz wird sich Europa nur halten, wenn seine Völker die Unterschiede und Gegensätze ihrer Länder

hinter die gemeinsame Aufgabe zurückstellen, als Europäer zu denken und zu handeln. Wo sich im Angesicht der europäischen Zukunft und aus dem Bewußtsein der abendländischen Tradition das Gefühl für Solidarität entwickelt, bilden sich auch die geistigen Voraussetzungen, die für die rechtlichen und organisatorischen Fragen einer gemeinsamen politischen Aktion erforderlich sind. Wie die Kirchen heute im entscheidenden Kampf zwischen Glaube und Unglaube wohl nach innen die dogmatischen Unterschiede der Konfessionen wahren, aber in ihrer Stellung nach außen die gemeinsamen christlichen Wahrheiten in den Vordergrund stellen und in den praktischen Fragen vielfach zusammengehen, so können und müssen auch die europäischen Nationen trotz der trennenden Unterschiede aus einer solidarischen Haltung für das gefährdete Ganze planen und handeln. Das Doppelprinzip der neuen Ordnung bildet die bleibende geistige Mannigfaltigkeit der abendländischen Völker und Kulturen (nach Geschichte, Sprache und Rasse, Gesetzen und Gebräuchen, Erziehung und Bildung, Kunst und Religion) in einem wirtschaftlich und politisch einheitlich geführten europäischen Großraum.

Das weltanschauliche Vorzeichen

Auf die Frage, nach welchem Richtbild vom Menschen wir in der Gegenwart unsere Arbeit ausrichten müssen, können Überlegungen, die im Innerweltlichen bleiben, nur eine vorläufige Antwort liefern. Die Bildung des Menschen und der Aufbau seiner irdischen Ordnungen im Lichte der Humanitas fordern zur Sicherung und als Zusammenfassung die Bindung an eine Weltanschauung, die für die Lösung der uns gestellten Aufgaben von der metaphysischen Stellung des Menschen ausgeht. Konkret gesprochen: Ist die Welt der einzige Lebensraum des Menschen oder liegt seine endgültige Bestimmung außerhalb des Irdischen? Wenn der neue Humanismus der Gegenwart mehr sein soll als nur eine weitere Phase in der Fieberkurve des abendländischen Geistes, wenn er die menschliche Daseinsmitte finden und alle Lebensräume erschließen will, dann muß sich zwischen ihm und dem Christentum eine fruchtbare Begegnung vollziehen. Ihre Begegnungen in der Vergangenheit verliefen nach dem Ausweis der Geschichte im Zickzackkurs von Anziehung und Abstoßung. Um das Schillernde und Schwankende in dem Verhältnis zwischen Humanismus und Christentum durch Klarheit und Festigkeit in der gemeinsamen Arbeit abzulösen, sind zwei Voraussetzungen erforderlich: das Christentum muß offen sein für die innerweltlichen Aufgaben des Humanismus; der Humanismus muß offen sein für die Transzendenz im Christlichen.

1. Christentum offen für Humanismus. Was uns alle erfüllt und bedrängt, die zuverlässige Sicherung unserer irdischen Existenz, steht nicht außerhalb der christlichen Wahrheiten und Forderungen. Jede echte Religion ordnet das ganze Leben, sorgt also für die Gemeinschaft des Menschen mit Gott und kümmert sich um seine Stellung in der Welt. Das zeigt ein-

dringlich der Dekalog mit seinen beiden Tafeln. Auf die drei ersten Gebote, die von der Begegnung des Menschen mit Gott handeln, folgt die zweite Tafel mit den sieben restlichen Geboten, die im Lichte des Ewigen das Irdische ordnen. So steht schon in den zehn Geboten das grundsätzliche Ja zum irdischen Leben, sie ordnen auch die Stellung des Menschen zur Welt und in der menschlichen Gemeinschaft.

Im Neuen Testament hat Christus die Vielheit der Gebote auf die Einheit von zwei Grundhaltungen zurückgeführt. Was auf den beiden Tafeln im Alten Testament als Forderung stand, faßt Christus zusammen in die doppelte Aufgabe der Gottesliebe und Nächstenliebe. Für den Zusammenhang zwischen den beiden Ordnungen aber, der himmlischen und der irdischen, gilt sein Wort: „Daran sollen alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr einander so liebet, wie ich euch geliebt habe" (Jo 13, 34—35) — oder in der Sprache von Johannes: „Wer Gott liebt, muß auch seinen Bruder lieben. Wer nun die Güter der Welt hat und seinen Bruder Not leiden sieht, aber sein Herz vor ihm verschließt, wie kann in dem die Liebe Gottes wohnen? Denn wer seinen Bruder, den er sieht, nicht liebt, der kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht" (1 Jo 3, 17; 4, 20—21).

So liefert das Verhalten gegenüber dem Irdischen den Maßstab, an dem der Mensch ablesen kann, wie er vor Gott steht. Nicht der Erfolg, wohl aber der Eifer und die Bewährung in der Erfüllung der weltlichen Aufgaben bildet nach echt christlicher Auffassung ein Kennzeichen der wahren Frömmigkeit. Aus der Bindung an Gott erwächst folgerichtig die Treue zur Ordnung Gottes in der Welt, der Dienst an den geschichtlich gebotenen Aufgaben.

In diesem Geist verbindet die Kirche mit der religiösen die sittliche Erziehung ihrer Gläubigen. Unter der Führung des Lehramtes entwickeln Ethik und Moral die Richtlinien für die Stellung des Christen in der Welt. Sie ringen um neue Formulierungen, die im Lichte der bleibenden Grundsätze aus dem Naturrecht dem ständigen Wechsel der geschichtlichen Lage Rechnung tragen. So haben seit Leo XIII. die Päpste mehr und mehr Stellung genommen zu modernen Fragen im öffentlichen Leben, vor allem zu wirtschaftlichen und politischen Problemen.

Wer in der Gegenwart Äußerungen der verschiedenen christlichen Kirchen in Deutschland, Frankreich, England, Amerika und andern Ländern miteinander vergleicht, findet unter den Christen ein gemeinsames Ethos in der Stellung zu manchen Zeitfragen. Trotz der dogmatischen Unterschiede gehen die Konfessionen heute in einem sozialen und politischen Credo zusammen, das in seinen grundlegenden Artikeln und manchen praktischen Folgerungen für die gemeinsame christliche Weltverantwortung Zeugnis ablegt.

2. Humanismus offen für Christentum. Solange sich das Christentum um die Deutung und Gestaltung der irdischen Wirklichkeit müht, geht der moderne Humanismus mit ihm den gleichen Weg. Aber echte Humanitas ist mehr als innerweltlicher Humanismus. Die Humanitas-Idee des ganzen Menschen und der heiligen Ordnung stellt den Humanismus vor die welt-

anschauliche Frage nach der abschließenden und zusammenfassenden Sinngebung des menschlichen Daseins.

Behält die Welt einen absoluten Charakter, wird sie nicht Fernzielen und Endzielen nachgeordnet, die außerhalb des Irdischen liegen, dann steht der Humanismus im Gegensatz zur vollen Humanitas, und die Entscheidung ist gegen den Menschen gefallen. Wo die Sorge um den Menschen und den Aufbau seiner irdischen Welt im geschlossenen Raum der Innerweltlichkeit verbleibt, führt auch der neue Ansatz nur in eine weitere Etappe des Zerfalls. Die Hinwendung zur Welt bis zur Preisgabe Gottes hatte, wie die letzten Jahrhunderte und Jahrzehnte mit der Exaktheit eines Experimentes zeigen, nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung die Zerstörung des Menschen zur Folge. Schließt der Wille zum Menschen das Ja zu Gott nicht ein, dann bleibt jeder Versuch einer menschenwürdigen Ordnung ein Torso. Aber Gott ist mehr als nur eine brauchbare und unerläßliche Klammer für den Menschen und sein irdisches Werk. Den Helfer-Gott wird nur finden, wer den Herr-Gott ernst nimmt. Die entscheidende Wende von der Welt zu Gott ist erst dort vollzogen, wo in einem theonomen Menschenbild der Mensch als Bild und Kreatur Gottes begriffen und anerkannt wird. Dann bildet den letzten Maßstab für den Wert eines Lebens nicht mehr die Stellung des Menschen in der Welt, sondern seine Gemeinschaft mit Gott. Anbetung, Gehorsam, Vertrauen sind die Haltungen des religiösen Menschen und die endgültigen Kategorien der menschlichen Existenz.

Wer diese religiöse Wende vollzieht, nicht mehr vom Menschen her entwirft, sondern der Ordnung Gottes dienen will, muß sich dem Anruf Gottes in der Geschichte stellen. Er kann der Entscheidung nicht ausweichen, vor die ihn die Tatsache der Menschwerdung Gottes in Christus stellt. Das theonome Menschenbild führt folgerichtig zum christlichen Bild vom Menschen. Christus erhebt durch sein Gottmenschentum das Menschengeschlecht zu einer neuen Würde. Die Ähnlichkeit mit Gott auf Grund der Schöpfung wandelt sich durch die Gemeinschaft zwischen Christus und den Christen zur Verwandtschaft des Menschen mit Gott. Aus dem Bild und der Kreatur Gottes wird das Kind und der Sohn Gottes. Wer diese Tatsache unterschlägt oder an ihr vorbeiläuft, wird Gott und dem Menschen nicht gerecht. Er kennt weder den wahren Gott noch den wahren Menschen. Zur vollen Humanitas, die keine Wirklichkeit übersieht, sondern sich zu jeder echten Möglichkeit bekennt, gehört als letzte Vollendung und höchster Adel das Gottmenschentum in Christus und die Gemeinschaft des Christen mit Gott durch den Besitz des Heiligen Geistes.

Nur der ganze Mensch, der nicht in irgendeinem Ausschnitt stecken bleibt, sondern in einer umfassenden Weite alle Daseinsräume kennt (zwischen Welt und Gott gestellt, unterwegs vom Diesseits zum Jenseits) und im ordnenden Zentrum der Geschichte die eigene Lebensmitte gefunden hat (die Menschwerdung Gottes in Christus), erfüllt die metaphysischen Voraussetzungen, die zusammen mit dem sachlichen Wissen und fachlichen Können die Gewähr

bieten, daß der Versuch einer relativ heilen und sicheren Ordnung im Irdischen nicht schon im Ansatz zum Scheitern verurteilt ist.

Geist und Macht

Das Bekenntnis zum Humanen als Menschenwürde und Menschlichkeit liefert die Grundformel für die Lösung der Aufgaben in der Gegenwart. Kann und wird der Versuch gelingen, Schicksal und Arbeit unserer Generation unter das Ordnungsgesetz der Humanitas zu stellen? Der Erfolg hängt nicht allein an der Richtigkeit der schöpferischen Idee, ob sie der objektiven Norm entspricht und der konkreten Lage gerecht wird. Erst die Verbindung zwischen Geist und Macht gibt der Idee jene geschichtliche Stoßkraft, die vom Plan den Weg zum Werk findet. Aber das schöpferische Bündnis zwischen Geist und Macht trifft man in der Geschichte erheblich seltener als den weitverbreiteten und verhängnisvollen Zwiespalt von machtlosem Geist oder geistloser Macht. Macht gewinnt der Geist nur durch Menschen, die sich einer Idee verschreiben und ihr dienen. Über den Wert eines Menschen entscheidet neben der Höhe seiner Ideale der Eifer, mit dem er für seine Ziele arbeitet. Ein philosophisches oder theologisches Programm gewinnt in der Geschichte Geltung und Einfluß durch Menschen, die nach diesem Maßstab denken und handeln. Aus diesem Zeugnis des Lebens stammt die Zeugungskraft der Geschichte.

Die Ehrfurcht vor dem Menschen, die Sorge um ein menschenwürdiges Dasein ist innerhalb und außerhalb der Kirche heute in manchen Gruppen lebendig. Diese Stützpunkte in allen Ländern bilden noch eine letzte Auffang- und schon die erste Ausfallstellung, um die gefährdete, zum Teil schon verlorene Macht des abendländischen Geistes von neuem aufzurichten. Diese Stellungen lassen sich ausbauen und vermehren. Die Arbeit im kleinen Kreis wird beflügelt von der Aussicht, über kurz oder lang das System von Stützpunkten durch eine zusammenhängende geistige Front abzulösen, mit der man im öffentlichen Leben rechnen muß. In dem Maße, als führende Männer in Politik, Wirtschaft und Erziehung von diesem Geist erfüllt die Grundsätze ihres Handelns überprüfen und nach den neuen Maßstäben vorangehen, wird das geschichtlich bedeutsame Gefälle der geistigen Strömung an Kraft gewinnen und für die Bewältigung der praktischen Fragen nutzbar werden. Neben dieser Arbeit, die von oben geleistet werden muß, steht als andere Aufgabe, von unten her in weiteren Kreisen das allgemeine Bewußtsein aufzulockern und die Bildung einer öffentlichen Meinung zu erstreben, die wie ein internationales Gewissen die Rolle einer moralischen Autorität ausübt. Alle Organisationen verfügen auf die Dauer nur über so viel Einfluß, als sie Ausdruck einer allgemeinen und öffentlichen Überzeugung sind und in den führenden Stellungen Männer haben, die Programme nicht nur verkünden, sondern auch, und vor allem, durchführen.

Ob die innere Wandlung der Menschen Fortschritte macht und dem Aufbau einer neuen Ordnung den Weg bahnt, kann man an dem Stand der

praktischen Fragen ablesen, die Sofortmaßnahmen verlangen. Die allgemeine Not fordert schnelle Hilfe. Ein Teil des Volkes hat durch den Krieg Wohnung, Möbel und Kleider — hat mit einem Wort mehr oder weniger seinen ganzen materiellen Besitz verloren und ist arm geworden. Flüchtlinge, die nach Millionen zählen, werden aus ihrer Heimat, in der ihre Vorfahren seit Jahrhunderten ansässig waren, mit Gewalt vertrieben. In Sammellagern erwarten diese Enterbten mit einem oft trostlosen Herzen ihr weiteres Schicksal. Der Unterschied zwischen Stadt und Land in der Versorgung mit Lebensmitteln ist schärfer geworden. Manche Bauern, veranlaßt durch hohe Tauschangebote, setzen die Ablieferungen, die nicht immer mit dem unerbittlichen Zwang von früher eingetrieben werden, eigenmächtig herunter und weisen jede Bitte um Hilfe ab, wenn nichts zum Tausch angeboten wird. Dieser unverschuldete Gegensatz zwischen arm und reich in unserem Volk fordert einen sozialen Ausgleich, eine Verteilung der Lasten auf alle Schultern. Ob das Herz der Menschen dieser Aufgabe gewachsen ist, die nur unter schwersten Opfern gelöst werden kann? An der sittlichen Pflicht, das Vorhandene zu teilen mit den Menschen, die viel oder alles verloren haben, ist nicht zu deuteln. Wenn der Versuch nicht gelingt, das Nebeneinander und Gegeneinander der Gruppen freiwillig zu verwandeln in ein Miteinanderleben und Füreinander-sorgen von allen, die zur gleichen Schicksalsgemeinschaft gehören, dann wird der Staat durch gesetzliche Maßnahmen ein Notstandsrecht aufrichten müssen, das zu den Leistungen und Abgaben zwingt, die ein Appell an das Gewissen nicht auszulösen vermochte. Sollte es dazu kommen, muß die Kirche die staatlichen Maßnahmen religiös-sittlich begründen, muß durch den Hinweis auf die Not unserer Tage und das Herrengebot von der Nächstenliebe ihre Gläubigen zur Durchführung anhalten.

Der Geist echter Menschlichkeit erstrebt ein lebendiges Ethos und eine neue Ordnung, damit das zerrissene und geschändete Menschenwesen noch einmal in einem wahren Sinne Mensch werde. Wieweit der Versuch gelingt, bestimmt nicht allein die Ehrlichkeit und Zähigkeit der Menschen, die ihre Arbeit in den Dienst dieser Aufgabe stellen. Namenloses Unrecht, durch Jahre an Millionen verübt, zerstörte unsagbar viel Vertrauen und guten Willen, rief die Furien des Hasses und der Rache herbei, die jetzt die Führung an sich reißen wollen. So stehen wir mitten in einem Kampf der Geister. Auch wer das Beste und Höchste will, muß nüchtern den Ausgang ins Auge fassen und mit dem Ergebnis zufrieden sein, das sich als Diagonale der Kräfte aus dem Kampf um das Bild vom Menschen und seiner Ordnung ergibt. Der echte Mensch und der wahre Christ stehen heute zusammen vor der gleichen Aufgabe, die Humanitas als Ordnungsgesetz einer Gegenwart, die weithin unmenschliche Züge trägt, zur Geltung zu bringen.

Wie in einem Symbol ist dieses Thema auf der Gedenkmünze festgehalten, die zur Erinnerung an das 7. Pontifikatsjahr von Pius XII. in Rom geschlagen wurde. Die Jahresmünze zeigt das Bild des barmherzigen Samariters und

den zerschlagenen Menschen, der von Räubern überfallen ausgeplündert auf der Straße liegen blieb — dazu die Umschrift nach dem Evangelium: Fecit misericordiam — Er hat Barmherzigkeit geübt.

Sozialisierung

Von OSWALD von NELL-BREUNING S. J.

In verschiedenen Teilen der Welt steht die Frage der Sozialisierung heute auf der Tagesordnung. War sie früher eine Forderung sozialistischer Kreise, so setzen sich heute neben den Sozialisten auch Kräfte und Richtungen für „Sozialisierung" ein, die mit Sozialismus — wenigstens im herkömmlichen Sinne des Wortes — nichts zu tun haben. Liegt hier ein Gesinnungswechsel vor oder hat der Fragestand und der Sinn dessen, was mit „Sozialisierung" gemeint ist, sich gewandelt?

Die erste, wenn man so sagen will, „sozialisierungsfreundliche" Äußerung von kirchenlehramtlicher Seite findet sich in der Enzyklika „Quadragesimo anno", wo Pius XI. bemerkt: „Mit vollem Recht kann man dafür eintreten, bestimmte Arten von Gütern der öffentlichen Hand vorzubehalten, weil die mit ihnen verknüpfte übergroße Macht ohne Gefährdung des öffentlichen Wohls Privathänden nicht überantwortet bleiben kann" (Q. a. n. 114).

Bezeichnet hier Pius XI. nur beispielsweise einen Fall gerechtfertigter Sozialisierung — schon das hat in gewissen Kreisen beunruhigend gewirkt —, so bietet Pius XII. in seiner Ansprache an die katholischen Arbeitervereine Italiens vom 11. 3. 1945 grundsätzliche Ausführungen zur Frage der Sozialisierung: „Die christlichen Vereinigungen stimmen der Sozialisierung nur zu in den Fällen, in denen sie wirklich durch das allgemeine Wohl gefordert wird; das will sagen, wo sie das einzige wirklich wirksame Mittel ist, um einen Mißbrauch abzustellen oder um Vergeudung der produktiven Kräfte des Landes zu verhüten oder um die organische Einordnung dieser Kräfte zu sichern und sie zum Nutzen der wirtschaftlichen Belange der Nation zu ordnen, d. h. zu dem Zweck, daß die Volkswirtschaft in geordneter und friedlicher Entwicklung den Weg zur irdischen Wohlfahrt des Volksganzen bahnt.... Sozialisierung (bringt) die Verpflichtung zu entsprechender Schadloshaltung mit sich, die sich bemißt nach dem, was unter den besonderen Zeitverhältnissen gerecht und billig ist für alle Beteiligten."

Vielleicht ist es nicht überflüssig, zunächst kurz den Grund anzugeben, warum Eingriffe in das Eigentum dann erlaubt sind, wenn sie durch das allgemeine Wohl erfordert werden. Das Recht des Menschen an bestimmten äußeren Gütern, so insbesondere an denjenigen, die er sein Eigentum nennt, ist ein Bestandstück der gesellschaftlichen Ordnung; darum besteht es nur insoweit, als es mit der gesellschaftlichen Ordnung vereinbar ist. Die gesellschaftliche Ordnung aber bestimmt sich nach den Erfordernissen des Gemeinwohls; sie ist ja nichts anderes als diejenige Ordnung des mensch-

lichen Zusammenlebens, deren es bedarf, um dieses Zusammenleben zu seiner Sinnerfüllung gelangen zu lassen; diese Sinnerfüllung aber besteht in der Verwirklichung des Gemeinwohls als des Inbegriffs aller Vorbedingungen und Veranstaltungen allgemeiner oder öffentlicher Art, deren es bedarf, damit die Gemeinschaft diejenigen Werte zu schaffen oder Ziele zu erreichen imstande ist, um derentwillen sie besteht, anders ausgedrückt, damit alle Glieder der Gemeinschaft in der Lage sind, ihre Kräfte zu regen und Anlagen zu entfalten, um so die Werte zu erlangen oder zu den Zielen zu gelangen, deren sie im Rahmen dieser Gemeinschaft teilhaftig werden sollen. — Die Berechtigung zu Eingriffen in das Eigentum abzustellen auf das Erfordernis des Gemeinwohls ist also kein Opportunismus, der über sittliche und rechtliche Schranken sich hinwegsetzt, wenn dies vorteilhaft oder zweckmäßig erscheint (was es überdies, auf weite Sicht gesehen, niemals wirklich ist!), sondern es ergibt sich aus der Wesensart des Eigentumsrechtes selbst. — Auch die Frage der Schadloshaltung untersteht diesem Grundsatz: „entsprechend" oder „angemessen" ist diejenige Schadloshaltung, die mit Rücksicht auf das Erfordernis des Gemeinwohls gewährt werden kann; dies kann die volle Entschädigung zum Gleichwert sein, wird es aber nicht immer sein; „unter den besonderen Zeitverhältnissen" kann und wird sehr oft eine hinter dem Gleichwert zurückbleibende Entschädigung „gerecht und billig sein für alle Beteiligten". Im Grenzfall kann die „entsprechende" oder „angemessene" Schadloshaltung sogar auf Null zurückgehen, dann nämlich, wenn dem Erfordernis des Gemeinwohls nur durch entschädigungslose (unentgeltliche) Hingabe einer Sache Genüge getan wird, wie ja viel häufiger Dienste für die Gemeinschaft nach Recht und Billigkeit „ehrenhalber", d. i. unentgeltlich, zu leisten sind.

Die vorhin angeführte Stelle aus der Enzyklika „Quadragesimo anno" enthält das Wort „Sozialisierung" nicht, verdeutlicht aber sehr genau, was sie meint, indem sie davon spricht, daß gewisse Wirtschaftsgüter nicht in privater Hand zu belassen, sondern in die öffentliche Hand zu überführen seien. In der Ansprache Pius' XII. an die Arbeitervereine dagegen findet sich das Wort „Sozialisierung" ohne nähere Erklärung, was damit gemeint ist; unmittelbar vorher werden die Ausdrücke „Nationalisierung", „Sozialisierung" und „Demokratisierung der Wirtschaft" anscheinend entweder gleichgesetzt oder doch als sinnverwandt gebraucht; unmittelbar anschließend ist wieder von „Demokratisierung der Wirtschaft" die Rede, jetzt in solcher Weise, daß die Beseitigung des auf privater Kapitalanhäufung sich gründenden Monopolismus und wirtschaftlichem Despotismus — also wohl die „Sozialisierung" in dem Sinne, in dem „Quadragesimo anno" sie ohne Namensnennung versteht — als einseitiger und darum unzureichender Weg zur wahren Demokratisierung der Wirtschaft gekennzeichnet wird. Daraus, daß Pius XII. in diesem Zusammenhang von der Entschädigungspflicht spricht, erhellt, daß es sich bei der Sozialisierung um die Entziehung irgend-

welcher werthabender Rechte handelt oder die Sozialisierung doch die Entziehung von Rechten mit sich bringt.

Was also ist Sozialisierung?

Im ursprünglichen Marxismus bedeutete Sozialisierung die Überführung des Privateigentums (privaten Sondereigentums) auf die „Gesellschaft", um es so in Gemeineigentum zu verwandeln. Da mit der Errichtung der sog. klassenlosen sozialistischen Gesellschaft der Staat zu bestehen aufhört (der Staat ist ja nach dieser Lehre nur das Machtinstrument der herrschenden gesellschaftlichen Klasse zur Unterdrückung der gegnerischen Klasse), ist diese „Sozialisierung" durchaus etwas anderes als Verstaatlichung. Die englische Arbeiterbewegung hatte daher guten Grund, ihre Bestrebungen auf Verstaatlichung gewisser Industrien nicht „Sozialisierung", sondern „Nationalisierung" zu nennen.

Da in der klassenlosen Gesellschaft die Menschen wieder zur Unschuld des Paradieszustandes zurückkehren sollen, läßt sich hier wirklich von Gemeineigentum sprechen. Nach der Lehre des hl. Thomas (S. th. II. II. q. 66) ist ja die Einführung des Sondereigentums erst durch den Sündenfall notwendig geworden, während bei der Friedlichkeit, Verträglichkeit, Selbstlosigkeit und gegenseitigen Rücksichtnahme des Paradieszustandes alle Güter in Gemeingebrauch stehen konnten und darum Gemeineigentum gewesen wären. Sind die Erbsünde und ihre bösen Folgen nur eine Entartungserscheinung der kapitalistischen Klassengesellschaft, für die in der klassenlosen sozialistischen Gesellschaft kein Raum mehr ist, so sind für diese Gesellschaft Gemeineigentum und folgerecht Gemeingebrauch der Güter — und zwar aller Güter, nicht nur der Produktionsmittel — die gegebene und allein passende Rechtsordnung. Der erfahrene Kenner des Menschenherzens zweifelt allerdings an diesem wunderbaren Aufblühen reiner Selbstlosigkeit; der gläubige Christ aber weiß, daß die Erbsünde und ihre Folgen durch sozialreformerische Maßnahmen nicht behoben werden können und daß darum die klassenlose Gesellschaft mit ihrem Gemeineigentum ein Wahntraum ist.

In der Tat geht es aber, wenn von „Sozialisierung" die Rede ist, schon längst nicht mehr um die Überführung des Privateigentums als Ganzes auf die Gesellschaft, um es auf diesem Wege in Gemeineigentum zu verwandeln. Selbst der marxistisch-leninistische Sozialismus (Kommunismus, Bolschewismus) erstrebt nicht mehr die Beseitigung des privaten Sondereigentums allgemein, sondern nur an den Produktionsmitteln; diese aber sollen auf den Staat überführt werden; aus „Sozialisierung" ist Verstaatlichung geworden. Wenn nichtsdestoweniger weiterhin behauptet wird, diese Produktionsmittel sollten Gemeineigentum werden, so ist das eine Falschmünzerei mit Worten oder mindestens eine Zweideutigkeit. In Wirklichkeit handelt es sich darum, daß privates Sondereigentum in öffentliches Sondereigentum umgewandelt werden soll; öffentliches Sondereigentum ist aber durchaus nicht dasselbe wie Gemeineigentum und steht keineswegs im Gemeingebrauch. Im Gemein-

gebrauch stehen Sonnenlicht und Luft, die niemandes Eigentum sind; im Gemeingebrauch stehen Meer, Flüsse, Straßen u. a. m., die meist öffentliches Eigentum sind; dagegen stehen staatliche Bergwerke, staatliche oder gemeindliche Verkehrs- und Versorgungs-Betriebe ebensowenig im Gemeingebrauch wie private Bergwerke, private Verkehrs- und Versorgungsbetriebe; der Benutzer einer Straßenbahn, der Bezieher von Strom weiß oft gar nicht, ob die Straßenbahn, ob das Kraftwerk privat oder öffentlich ist; denn er hat in beiden Fällen ganz gleich einen Fahrschein zum tarifmäßigen Preise zu lösen, den entnommenen Strom zum tarifmäßigen Preise zu bezahlen.

Es ist wahrhaftig keine Wortklauberei, sondern besagt einen höchst bedeutsamen, sachlichen Unterschied, wenn wir feststellen, daß Sozialisierung, wie der marxistische Sozialismus in der Folgezeit sie immer verstanden hat, nicht auf die Schaffung von Gemeineigentum, sondern von öffentlichem Sondereigentum, auf einen Staatskapitalismus, allenfalls daneben auch Gemeindekapitalismus hinauslief und beim orthodoxen Marxismus heute noch hinausläuft.

Stehen Gemeineigentum und Sondereigentum einander gegenüber, so wendet sich die Sympathie unwillkürlich dem Gemeineigentum zu; um diese gemeineigentumsfreundliche Neigung des Menschenherzens für sich nutzbar zu machen, liebt die Sozialisierung es, sich als Überführung von Sondereigentum in Geimeineigentum auszugeben, obwohl sie es nicht ist. Handelt es sich um die Wahl zwischen privatem Sondereigentum und öffentlichem Sondereigentum, so fühlt das Herz sich entweder überhaupt nicht angesprochen oder gar eher noch dem Privateigentum zugeneigt.

Zweifellos gibt es Fälle, in denen das zutrifft, wovon Pius XI. spricht: gewisse Wirtschaftsgüter verleihen eine so große gesellschaftliche Macht, daß sie nicht oder nur mit großen Vorbehalten in privaten Händen belassen werden können und darum besser in die öffentliche Hand, d. h. auf diejenige Stelle überführt werden, die zur Ausübung gesellschaftlicher Macht berufen ist und deswegen auch eindeutig die öffentliche Verantwortung für die Ausübung dieser Macht trägt. Zunächst wird es sich darum handeln, durch rechtspolitische und wirtschaftspolitische Mittel der Zusammenballung übergroßer wirtschaftlicher Macht vorzubeugen; wo auf diesem Wege nicht zum Ziele zu kommen ist, oder wo es zu spät dazu ist, wird die Überführung des privaten Sondereigentums in öffentliches Sondereigentum zur Notwendigkeit. Als Träger dieses öffentlichen Sondereigentums kommt nicht allein der Staat, sondern kommen v o r ihm — soweit es sich um örtlich begrenzte Unternehmungen handelt — die Gemeinden und höheren Gemeindeverbände, im übrigen aber öffentlich-rechtliche Zweckverbände berufsständischen Charakters in Frage.

Immer mehr aber drängt sich ein anderer Gesichtspunkt in den Vordergrund, unter dem die Frage der Sozialisierung sich stellt und eine nicht unerhebliche Verschiebung des Fragestandes erfährt. Es ist das Spannungs-

verhältnis zwischen Kapital und Arbeit, anders ausgedrückt: das Verhältnis des arbeitenden Menschen zu den Produktionsmitteln, an denen er arbeitet, und daran anknüpfend seine Stellung oder sein Standort in der menschlichen Gesellschaft schlechthin. Es ist also gar nicht mehr die Eigentumsfrage als solche, um die es geht.

Daß der Mensch fremdbestimmte Arbeit an fremden Produktionsmitteln leistet, ist an sich weder schlimm noch ist es vermeidbar, ja als vorübergehender Zustand ist es meist sogar wünschenswert und nützlich. Als Regelzustand und vererblicher Dauerzustand für die große Mehrzahl der Menschen dagegen ist dieser Zustand sowohl schlimm als auch vermeidbar. Solange er nur Durchgangszustand ist, besteht die begründete Aussicht, daß der Tüchtige zur Selbständigkeit aufrückt und auch die Verfügung über die benötigten Produktionsmittel erlangt; so ist in der Frühzeit des Industrialismus die nachmalige industrielle Führerschaft selbst aufgestiegen und zu Vermögen gelangt. In der Spätzeit dagegen, in der Zeit des Konzern- und Kartell-Kapitalismus, „entpersönlicht" und „versachlicht" sich das Eigentum an den Produktionsmitteln in einer Weise, daß es nicht nur anonym wird, sondern auch in gar keiner Weise mehr verbürgt, daß der — anonym gewordene — Eigentümer die Eignung zur betrieblichen und unternehmerischen Führung besitzt. Fremdbestimmte Arbeit an fremden Produktionsmitteln leisten, wenn ich zum Eigentümer dieser Produktionsmittel das Vertrauen habe, daß er seine betriebliche und unternehmerische Führungsaufgabe wirklich leistet, kommt dem Menschen nicht allzu hart an, kann ihm sogar Freude und Ehre sein. Fehlt aber diese Grundlage des Vertrauens, weil keine Persönlichkeit mit Führerqualitäten, sondern ein unfaßbares Etwas, ein bürokratisch geleiteter Sachapparat einem gegenübersteht, dann ist jedes menschliche Verhältnis unmöglich gemacht, dann bäumt etwas im arbeitenden Menschen sich unwiderstehlich auf. Er w i l l Führung im Betrieb und Unternehmen, er will sogar darüber hinaus eine wirtschaftspolitische Führung, und da diese Führung ihm nicht in lebendigen und überzeugenden Persönlichkeiten vors Auge tritt, will er den Personenkreis in Führung bringen, dessen Glied er selber ist und in dem seiner festen Überzeugung nach Persönlichkeiten mit Führerqualitäten sich finden werden.

Die Frage: privates Sondereigentum oder öffentliches Sondereigentum, scheidet hier aus dem Blickfeld aus oder tritt mindestens ganz in den Hintergrund zurück. Nach wie vor aber erscheint das (Privat-) Eigentum als die Ursache des Übelstandes, der als unnatürlich empfundenen Trennung des arbeitenden Menschen von der Verfügung über die Produktionsmittel, die gar nicht unter dem Gesichtspunkt des Eigentums, d. i. der Bereicherungsabsicht, sondern unter der Rücksicht des Einblicks in die Leitung und der Teilnahme an der Leitung vermißt und begehrt wird.

Hier stehen wir an dem Übergang von „Sozialisierung" zur „Demokratisierung der Wirtschaft".

Aus der Zeit vor 1933 hat das Wort „Wirtschaftsdemokratie" keinen

guten Klang in unserm Lande; es diente zeitweilig als politisches Schlagwort und erweckte den Verdacht, mehr zu verhüllen als zu offenbaren, worum es eigentlich gehe. Von solchen Erinnerungen müssen wir uns losmachen, um die Sache vorurteilsfrei und unbefangen zu prüfen.

Die Sache scheint diese zu sein: Die industriellen Großbetriebe und Großunternehmungen sind über jenes Maß hinausgewachsen, bei dem noch eine klare Scheidung zwischen privater Betriebs- und Unternehmungsführung einerseits, öffentlicher Wirtschaftspolitik (und Sozialpolitik) anderseits möglich ist. Das Wirtschaftsleben, wenigstens im Bereiche der Industrie, wuchs über die Größenordnung des Privaten hinaus und wuchs so in den öffentlichen, den politischen Raum hinein. Zugleich nötigte die industrielle Entwicklung den Staat als den bedauerlicherweise allein vorhandenen Träger öffentlicher Gewalt zuerst zur sozialpolitischen, weiterhin zur wirtschaftspolitischen Intervention, und auf dem Wege über diese wuchs der Staat teils freiwillig, teils unfreiwillig in die Wirtschaft hinein; der „Normenstaat" bewies die Neigung, sich zum „Betriebsstaat" auszuwachsen, mit dem Endziel des totalen Normen- und totalen Betriebs-Staates.

Die Enzyklika „Quadragesimo anno" erscheint zu einer Zeit, da diese Entwicklung in aller Welt in vollem Zuge ist, und sieht sich genötigt, die schon weit fortgeschrittene Verwirtschaftung des Staates, Vermachtung und Verpolitisierung der Wirtschaft zu beklagen (Q. a. nn. 105—109). Unter der Herrschaft des Nationalsozialismus wurde diese Entwicklung in Deutschland stärkstens, aber völlig einseitig vorangetrieben: dem Scheine nach blieb das freie Unternehmertum bestehen; dem Scheine nach wirtschaftete es auf eigene Rechnung und Gefahr; dem Scheine nach verdiente es an Rüstungs- und Kriegslieferungen; in Wahrheit diente all dieser Schein nur dazu, den „Unternehmer" in einem Maße und mit einer Verantwortung in die Arbeit für Rüstung und Krieg (oder wie es damals hieß: Sieg!) einzuspannen, die weit hinausgehen über die Bindung und Verantwortlichkeit eines vom Staate in die Betriebsleitung eingesetzten Beamten. Jetzt aber, nachdem statt des Sieges die unausbleibliche und vollständige Niederlage eingetreten ist, sind sowohl der Staat als auch die erste und zum Teil noch die zweite Garnitur der früheren Unternehmerschaft nicht mehr da; es klafft eine Lücke, die wenigstens in manchen Fällen dadurch geschlossen wird, daß militärische Dienststellen der Siegermächte über die Betriebe verfügen und Verwalter einsetzen, die vorläufig einmal die Betriebsleitung übernehmen oder doch das Betriebsinventar in Obhut nehmen, bis einmal an Wiederaufbau wird gedacht werden können. Gerade die größten und bedeutendsten Betriebe sind verwaist; auf allen aber lasten die Reparationen und andere aus dem Kriege verbliebene Belastungen, deren Art und Ausmaß noch niemand überschaut, lastet angesichts der völlig ungeklärten Währungsfrage die Unmöglichkeit, von der finanziellen Lage, dem Werte der Außenstände und dem tatsächlichen Gewicht der Verschuldung, sich ein auch nur annähernd zutreffendes Bild zu machen, so daß nach allem nur so viel feststeht, daß das Eigentum

an derart belasteten Unternehmungen und Betrieben eine höchst fragwürdige Größe und jedenfalls alles andere als eine reine Freude, sei es für den Eigentümer selbst, sei es für die Gläubiger, darstellt. Für alle Beteiligten ist der Zustand in hohem Grade unbefriedigend; am stärksten aber wird er naturgemäß von den in diesen Betrieben und Unternehmungen arbeitenden Menschen — oder von denen, die dort zu arbeiten gewohnt waren, jetzt aber wegen Stilliegens des Betriebes am Arbeiten verhindert sind — als unbefriedigend und sinnwidrig empfunden.

Kann es wundernehmen, wenn unter diesen Umständen die Belegschaften die völlig verfahrene Lage dadurch bereinigen wollen, daß sie die Werkanlagen mitsamt der darauf lastenden Reparationshypothek und allen andern etwaigen Belastungen, mit denen sie behaftet sein mögen, aus dem so fragwürdig gewordenen eigentumsrechtlichen Gehäuse, worin sie stecken, herauslösen und selber übernehmen wollen? Die Werkanlagen sind immerhin etwas Sichtbares und Greifbares; soweit man mit ihnen zu tun hat, weiß man, woran man ist, während man mehr oder weniger ins Leere greift, sobald man den Eigentümer sucht. Es ist darum wirklich kein so fernliegender, gar aus rechtswidriger, eigentumsfeindlicher Einstellung herzuleitender Gedanke, wenn man in weiten Kreisen der Arbeitnehmerschaft daran denkt und danach strebt, die vielfach verwaisten großen Werke auf die Belegschaften zu übernehmen und durch diese betreiben zu lassen. Zunächst ist das nichts anderes als die nächstliegende Art und Weise der Selbsthilfe.

In welcher Form Rechtens diese Überführung auf die Belegschaften oder Übernahme durch die Belegschaften vor sich gehen soll, ist eine spätere Sorge; vordringlich erscheint die Sache selbst, nicht ihre rechtliche Einkleidung.

So viel allerdings scheint hinsichtlich dieser rechtlichen Einkleidung von vornherein festzustehen: es ist nicht die Absicht, an die Stelle des bisherigen privaten Kapitalisten den Staat zu setzen und so einen gewaltigen Staatskapitalismus aufzurichten. Gewiß gibt es auch Strömungen, die dahin zielen; diese Strömungen dürften aber kaum von der Masse der Arbeiterschaft und des Angestelltentums getragen werden. Der Staatskapitalismus ist eine politische Ideologie, die nur auf eine andere Form des totalitären und autoritären Staates hinausläuft als diejenige, die wir 12 Jahre lang gekostet haben, nicht aber etwas, worin der arbeitende Mensch die Sinnerfüllung seines Arbeitslebens erblicken könnte. Um Staatskapitalismus geht es der Arbeiterschaft bestimmt nicht.

Nein, es geht ihr um die „Demokratisierung der Wirtschaft". Die der kapitalistischen Wirtschaftsweise — gleichviel, ob Privatkapitalismus oder Staatskapitalismus — eigentümliche, in vernünftigen Grenzen durchaus einwandfreie Trennung von Produktionsmittelbesitz und Arbeit, die unter den gegenwärtigen Verhältnissen weitgehend sinnwidrig geworden ist, soll überwunden werden. Die Belegschaft will den Betrieb, seine innere Betriebsleitung wie auch die unternehmerische Führung, in die Hand nehmen und

dementsprechend die unternehmerische Verantwortung tragen. Die Regelung der Frage nach dem Eigentum am Betrieb erscheint ihr und ist in der Tat zweitrangig; entscheidend ist, daß der Betrieb läuft und der Betriebszugehörige sich in ihm zu Hause fühlt. Erstrangig, allerdings vielfach nicht in ihrer ganzen Schwierigkeit gewürdigt, ist die Frage: Wer ist Betriebsangehöriger? Wie wird die Betriebszugehörigkeit erworben, wie geht sie verloren; ist sie übertragbar, insbesondere vererblich oder gar durch Rechtsgeschäft veräußerlich usw.?

„Demokratisierung der Wirtschaft": der Arbeiter will, wie er im demokratischen öffentlichen Gemeinwesen (Gemeinde, Staat) mitzubestimmen hat, an der Willensbildung des öffentlichen Gemeinwesens — wenn auch nur zu einem minimalen Bruchteil — beteiligt ist, ebenso auch in dem Betriebe, dem er angehört, mitzubestimmen haben und an dessen Erträgen teilnehmen. Letzteres dürfte heute bei uns keine allzu große Rolle spielen; denn in den meisten Fällen wird man froh sein dürfen, wenn es gelingt, eben den notwendigen Lebensunterhalt der Belegschaft einschließlich ihrer Familien zu erwirtschaften. Um so schwerer wiegt das Mitbestimmungsrecht: der Arbeiter verlangt dort, wo er seine ganze Person einsetzt, nicht bloß Objekt der Verwaltung, der Betreuung und allenfalls Fürsorge zu sein, sondern selbstverantwortliches und mitbestimmendes Subjekt. Die Notwendigkeit der Einordnung in den Betriebsablauf, selbst straffer Arbeitsdisziplin verkennt er keineswegs; er ist ohne weiteres bereit, sich diesen Erfordernissen zu fügen. Aber Betriebsablauf und Arbeitsdisziplin sollen nicht fremdseitig aufgestellt und an den Arbeiter herangetragen werden, sondern aus der Gemeinschaft der im Betriebe Tätigen herauswachsen.

Wo eine überzeugende („überragend" braucht sie nicht einmal zu sein!) Unternehmerpersönlichkeit vor ihm steht, wird der nicht radikalisierte Arbeiter ihr bereitwillig das Eigentum an dem Unternehmen, die Unternehmerverantwortlichkeit und damit auch unternehmerische Gewinn- und Verlust-Chancen überlassen, sich mit einem gewissen Mitbestimmungsrecht und allenfalls einer gewissen Gewinnbeteiligung gern zufrieden geben. Ist diese Unternehmerpersönlichkeit nicht Eigentümer, sondern Angestellter (etwa ein unternehmerisch tüchtiger, sozial aufgeschlossener Generaldirektor), so wird die Belegschaft ihn ohne weiteres zu ihrem Kreise zählen und gern ihm weiter die Führung mit all ihrer Last und Verantwortung überlassen; nur will die Belegschaft wenigstens an der inneren Betriebsleitung stufenweise beteiligt sein, d. i. in einem Aufbau von unten nach oben, nicht einseitig — aus der Eigentümerstellung heraus — von oben nach unten. Die Bindung an den anonymen Eigentümer, jedenfalls dann, wenn dieser die ihm als solchem obliegende Funktion des Risikoträgers nicht erfüllt, vielleicht nach Lage der Dinge gar nicht erfüllen kann, wird die Belegschaft zu lösen geneigt sein. Den Betrieb, das Werk, worin sie arbeitet, betrachtet sie als „ihr" Werk, „ihren" Betrieb; das Unternehmen dagegen, jenes abstrakt-juridische Gebilde, das in den Aktiv- und Passiv-Ziffern einer heute oft jedes Er-

kenntniswertes baren Bilanz aufscheint, interessiert den betriebs- oder werksangehörigen Arbeiter so gut wie gar nicht. Wie die Dinge heute bei der Mehrzahl unserer Großunternehmungen liegen, muß man ihm recht geben.

Der Arbeiter aber will diese Zustimmung in die Tat umsetzen, indem er, wie oben ausgedrückt, den Betrieb, d. i. die Werkanlagen, aus dem fragwürdigen juridischen Eigentumsgehäuse herausnimmt und das so entleerte Gehäuse beiseite wirft. Hier also führt der Weg zur Demokratisierung der Wirtschaft über die Sozialisierung.

Ist die „Demokratisierung der Wirtschaft", auch wenn sie diesen Weg der Sozialisierung geht, nicht bloß im Ergebnis schön und wünschenswert, sondern — denn darauf kommt es entscheidend an — durch das allgemeine Wohl, das Erfordernis des Gemeinwohls geboten?

Die immer noch sehr große Zahl der Klein- und Mittelbetriebe, an deren Spitze der Eigentümer selbst mitarbeitet, für deren Betriebszugehörige die fremdbestimmte Arbeit im fremden Betrieb vielfach selbst nur der Durchgang zur eigenen Selbständigkeit ist, scheiden von vornherein aus der Betrachtung aus. Bei ihnen besteht ein solches Bedürfnis offensichtlich nicht; keine der oben angestellten Überlegungen trifft auf sie zu. Für die Groß- und Riesenbetriebe und -unternehmungen dagegen oder mindestens für viele von ihnen läßt sich dieses Erfordernis wohl mit gutem Grunde behaupten. Wie die Dinge liegen, erscheint es objektiv kaum möglich, daß in die Belegschaften Berufsfreudigkeit und Arbeitswilligkeit zurückkehren, wenn die sinnwidrigen Zustände bestehen bleiben, wie sie derzeit allzu oft anzutreffen sind; ebensowenig kann erhofft werden, daß es auf Grund der bestehenden Verhältnisse zu einer gedeihlichen und ersprießlichen Zusammenarbeit zwischen den Unternehmungsleitungen und Belegschaften kommt, die doch notwendig ist, wenn die Wirtschaft ihre Aufgabe erfüllen, der Volksgemeinschaft die benötigten Bedarfsgüter zur Verfügung stellen soll.

Um zu dem Ergebnis zu kommen, eine „Sozialisierung", d. h. Zurückdrängung oder völlige Beseitigung der ungeachtet aller Fragwürdigkeiten doch immer noch bestehenden Eigentümerrechtsstellung an den Werkanlagen sei gerechtfertigt, müßte nur noch feststehen, daß der vorgeschlagene Weg auch wirklich zu dem erstrebten Ziele zu führen verspreche. Nicht erfordert ist, daß ein voller Erfolg im vorhinein verbürgt sei; aus einer unhaltbaren Lage heraus darf, ja muß jeder Ausweg versucht werden, der die Aussicht bietet, zum Ziele oder doch dem Ziele näher zu kommen.

Zunächst aber ist dieser Weg selbst noch sehr wenig deutlich abgesteckt; man sieht nur den Ausgangspunkt, von dem man weg will, und den Zielpunkt, zu dem man hin will; wie aber verläuft der Weg?

Die Erfahrungen mit den sog. Betriebsgemeinschaften, die in der Zeit des Dritten Reiches ja reichlich gesammelt werden konnten, dürften gelehrt haben, daß zwar früher wohl die Bedeutung der Betriebsgemeinschaft unterschätzt worden war, daß es möglich wäre, in einer vernünftig aufgebauten, echten Betriebsgemeinschaft viele Fragen und Schwierigkeiten zu lösen, das

heutige Betriebsleben weitgehend zu entgiften, daß aber die entscheidenden Fragen nicht nur des Aufbaus der Gesellschaft (des gesellschaftlichen Standorts des Arbeiters), sondern auch des Arbeitslebens selbst nicht in der Betriebsgemeinschaft, sondern nur auf einer höheren Ebene gelöst werden können. Auf dieser höheren, überbetrieblichen Ebene gewahren wir zur Stunde in der Hauptsache nur erst die Gewerkschaften. So ist es einleuchtend, daß die Gewerkschaften sich in die Frage der „Sozialisierung" und der „Demokratisierung der Wirtschaft" einzuschalten bestrebt sind und damit zu erkennen geben, daß sie gewillt sind, in Zukunft weit mehr zu sein als bloße Instrumente der Lohnpolitik oder Machtapparate einer Arbeitsmarktpartei. Die veränderten Verhältnisse treiben die Gewerkschaften über ihren ursprünglichen Aufgabenbereich hinaus.

Wollte man die Entwicklung sehr zuversichtlich und wohlmeinend auslegen, so könnte man sie dahin deuten, daß die Gewerkschaften sich anschicken, aus einer Klassenorganisation, die sie in der kapitalistischen Klassengesellschaft waren mit dem Ziele entweder des verwerflichen und gemeinschädlichen Klassenkampfes oder der ehrlichen und sachdienlichen Klassenauseinandersetzung, sich zu wandeln zu Organisationen berufsständischen Charakters, aus denen einmal echte berufsständische Körperschaften hervorwachsen könnten. Wohlgemerkt: es soll nicht behauptet werden, daß dem so sei, sondern nur, daß eine solche Deutung der jetzt anhebenden, in ihrem weiteren Verlauf natürlich noch nicht zu überschauenden Entwicklung möglich erscheine. Die entschiedene Umstellung der Gewerkschaften vom Berufsverbandsprinzip zum Industrieverbandsprinzip kann einer Entwicklung im berufsständischen Sinne die Bahn bereiten, braucht es allerdings nicht, wie die Erfahrungen in USA zeigen, wo der C.I.O. (Congress of Industrial Organisations) keineswegs berufsständisch oder zum mindesten nicht berufsständischer als die A.F.L. (American Federation of Labour) denkt und sich gebärdet, wofür aber in USA auch ziemlich alle Voraussetzungen fehlen, während sie bei uns in gewissem Grade vorhanden sind.

Solange echte berufsständische Körperschaften noch nicht da sind, in denen die „Demokratisierung der Wirtschaft" ihre Verwirklichung fände, die wahre Wirtschaftsdemokratie ihre Heimstatt besäße, bleibt vielleicht gar nichts anderes übrig, als die formale Eigentümerstellung trotz aller entgegenstehenden Bedenken vorläufig dem Staat zu übertragen, die Verwaltung dagegen den Betriebsgemeinschaften unter weitgehender Beteiligung der fachlich zuständigen Gewerkschaft. Die Entwicklung wird sich nur vorsichtig vorantasten können; wo rasches Handeln unerläßlich ist, müßten die zu treffenden Maßnahmen durch große Geschmeidigkeit sich auszeichnen.

Grundsätzlich und abschließend läßt sich etwa dieses sagen:

1. Unter den im besiegten Deutschland waltenden Umständen ist die Meinung, die „Sozialisierung" eines beträchtlichen Teiles der Großindustrie sei durch das Erfordernis des Gemeinwohls geboten, nicht von der Hand zu weisen, erscheint vielmehr, wenn auch nicht zwingend, so doch gut begründet.

2. Diese „Sozialisierung" kann nicht den Sinn haben, den Privatkapitalismus durch einen Staatskapitalismus abzulösen; ihr Sinn kann nur sein die „Demokratisierung der Wirtschaft" in Gestalt einer Überwindung der im Laufe der Entwicklung sinnwidrig gewordenen Trennung von Produktionsmittelbesitz und Arbeit.

3. Die volle Verwirklichung dieser Wirtschaftsdemokratie wird erst in einer berufsständisch gegliederten Gesellschaft mit öffentlich-rechtlichen berufsständischen Körperschaften möglich sein; inzwischen mag die derzeit nicht besonders bedeutungsvolle formale Rechtsstellung des Eigentümers an den Werkanlagen notfalls auf den Staat übergehen, während die Belegschaften unter maßgeblicher Führung oder auch Beteiligung ihrer Gewerkschaften die Bewirtschaftung der „sozialisierten" Werkanlagen übernehmen, wobei die Gewerkschaften „sich zu betrachten und nach Kräften zu betätigen hätten als Wegbereiter einer berufsständischen Ordnung" (vgl. Enzyklika Q. a. n. 87).

Rückblickend auf die Entwicklung, die die Frage der Sozialisierung durchgemacht hat, kann gesagt werden: Die ursprünglich marxistisch-sozialistische Forderung der Beseitigung des Privateigentums oder der Vergesellschaftung der Produktionsmittel ging ganz im Sinne des ökonomischen Determinismus (historischen Materialismus) Marxens von der irrigen Voraussetzung aus, die Ursache der sozialen Mißstände sei in der Einrichtung des Eigentums oder doch in einer verkehrten Eigentumsordnung zu erblicken, während in Wahrheit die verkehrte Eigentumsordnung nicht die Ursache, sondern der Ausdruck der gestörten oder völlig zersetzten gesellschaftlichen Ordnung war und ist. Aus der Verstrickung in diese Überschätzung der Sachgüterwelt und der bezüglich ihrer geltenden Ordnung gegenüber der menschlichen Persönlichkeit und der gesellschaftlichen Ordnung, in der diese steht, hat die Frage der Sozialisierung sich langsam, aber sicher gelöst; so hat sie sich gewandelt zu dem, was der Name „Demokratisierung der Wirtschaft" in Anlehnung an heutige politische Zeitströmungen, jedoch nicht eben sehr treffend und glücklich zum Ausdruck bringen will: die Stellung des arbeitenden Menschen nicht nur im Betriebe, sondern in der menschlichen Gesellschaft soll sinngerecht gestaltet werden. Fremdbestimmte Arbeit wird auch in einer „demokratisierten" Wirtschaft bleiben (wie auch im demokratischen Staat gehorcht werden muß); sie kann aber sinnvoller, menschenwürdiger gestaltet werden (wie auch der staatsbürgerliche Gehorsam so gestaltet zu werden vermag, daß er des freien, selbstbewußten und selbstverantwortlichen Mannes würdig ist). Groß ist die Verantwortung der Gewerkschaften. Vermeiden sie es, als „überwältigende Macht organisierter Massen ... ihren Einfluß zum Schaden der Gerechtigkeit und fremder Rechte zu benutzen" (Pius XII., a. a. O., Abs. 16), gelingt es ihnen, ähnlich wie sie 1919 beim Wiederaufbau des staatlichen Gemeinwesens sich bewährt haben, so heute die ihnen zufallende, unvergleichlich schwerere Aufgabe bei der Wiederaufrichtung unserer arbeitenden Volksgemeinschaft in Weisheit und Gerechtigkeit zu meistern,

dann — aber auch nur dann — werden Sozialisierung und Demokratisierung der Wirtschaft sich zum Segen auswirken, können sie sogar einen bedeutsamen Schritt darstellen hin zu berufsständischer Ordnung im Sinne christlicher Gesellschaftslehre.

Über den Sinn der Ehe

Von AUGUST BRUNNER S. J.

In einem Artikel der amerikanischen Zeitschrift „Cosmopolitan“[1] fragt Philip Wylie, was an den amerikanischen Ehen nicht in Ordnung sei, daß eine auf fünf geschieden wird. Die gleiche Frage kann man nun auch in Europa stellen, wo so viele heimkehrende Soldaten und Gefangene um Ehescheidung einkommen. Gewiß sind hier besondere Gründe zu nennen: die lange Trennung, die die Gatten auseinanderwachsen ließ, die großen Versuchungen zur Untreue, denen beide ausgesetzt waren, und endlich die selbständige Stellung, die viele Frauen während des Krieges einzunehmen gezwungen wurden, so daß ihnen jetzt eine erneute Unterordnung unter den Mann unerträglich erscheint. Dazu kommt die Unüberlegtheit, mit der während des Krieges Ehen eingegangen wurden. In fast freventlicher Weise überließ man die Lösung wichtigster Fragen der Zukunft und nahm Verpflichtungen auf sich, zu denen man sich jetzt, wo sie auf Erfüllung drängen, nicht mehr bekennen will. Hier kommen wir an das eigentliche Übel. Und mit dem erwähnten Verfasser müssen wir sagen, daß eine falsche Auffassung der Ehe der Grund der vielen Scheidungen ist. Wylie meint, daß die jungen Leute beim Eingehen der Ehe einen entscheidenden Wert auf Dinge legen, die nicht bleiben können, auf sinnliche Verliebtheit und Schönheit, und daß sie das Grundlegende und Bleibende, Vaterschaft und Mutterschaft, weithin vergessen. Die junge Braut müßte sich fragen: Ist dies der beste Vater für meine Kinder? und der Bräutigam: Ist sie die Mutter, die ich meinen Kindern wünsche? Würde ich selbst sie zur Mutter oder ihn zum Vater haben wollen?

Es ist auffallend, daß der Verfasser aus rein menschlichen Erwägungen heraus zu der gleichen Auffassung der Ehe gelangt, die die katholische Überlieferung immer vertreten hat: die Ehe hat vor allem das Interesse der Kinder zu wahren, ihnen ein menschlich warmes Heim und eine gute Erziehung zu gewährleisten. Die Entwicklung der Einzelpersönlichkeit hat aber zu einem Individualismus geführt, der die Ansprüche der beiden Partner an persönliches Glück in den Vordergrund stellt. Besonders seitdem auch die Frau der eigenen Persönlichkeit bewußter geworden ist — ein Fortschritt, der an sich zu begrüßen ist und ganz dem Geiste des Christentums entspricht, für das es in Christus weder Mann noch Frau gibt —, ist die ruhige Entwick-

[1] Im Auszug abgedruckt in „The Reader's Digest“ August 1946, S. 37 ff. — Vgl. auch Agnes v. Zahn-Harnack, Um die Ehe, in: Berliner Hefte 1946, H. 2, S. 121—130.

lung der Ehe und ihre Dauer sehr in Frage gestellt. Früher war es selbstverständlich, daß die Frau sich unterordnete und dem Manne anpaßte. Heute verlangt die junge Frau, daß der Mann ihre Eigenart achte und auch seinerseits Entgegenkommen zeige, eine Forderung, die man nicht in Bausch und Bogen verurteilen kann. Je ausgesprochener aber zwei Persönlichkeiten sind, um so schwieriger ist die Aufgabe, die beiderseitigen Ansprüche auszugleichen und Frieden und Eintracht zu bewahren. Deswegen finden denn auch viele die unnachgiebige Stellung der katholischen Kirche in der Frage der Ehescheidung heute hart und untragbar; und es ist zuzugeben, daß dieses Urteil in einzelnen Fällen auf den ersten Blick gerechtfertigt zu sein scheint. Und doch wird eine ruhige Überlegung zeigen, daß die Stellung der Kirche, die übrigens nicht ihrem freien Ermessen anheimgegeben, sondern ihr durch Überlieferung und Heilige Schrift als Gottes Wille unabänderlich vorgeschrieben ist, den tiefsten und wesentlichen Belangen der Menschlichkeit besser Rechnung trägt als die vorschnellen Lösungen, die eine augenblickliche Linderung der Schmerzen durch eine Verschlimmerung der Krankheit erkaufen.

Der junge Mann und das junge Mädchen suchen in der Ehe heute zuerst das persönliche Glück. Dies ist nun nicht weiter verwunderlich und auch an sich nicht zu verwerfen. Aber wie verstehen sie dieses Glück? Es ist meist eine Verlängerung der Verliebtheit des Brautstandes, sinnlicher Genuß und angenehmes Leben. Die Frau soll dem Manne alle seine Wünsche an den Augen ablesen, wie sie es als Braut tat; und vom Mann erwartet die Frau, daß er ihr auch weiterhin den Hof mache, wie er dies als verliebter Bräutigam zu tun pflegte. Aber es ist eine alte Erfahrung, daß der erste Rausch nicht andauert. Er kann und soll es auch gar nicht. Nach der Benommenheit der sinnlichen Verliebtheit treten an den Mann die Interessen des äußeren Lebens fordernd heran; und die junge Frau will nicht dauernd die Rolle einer Sklavin übernehmen, die sie einige Zeit hindurch verliebt und darum ohne Widerstreben gespielt hat. Wenn eine Ehe sich nur aufbaut auf der sinnlichen Verliebtheit und der sexuellen Begier der beiden Partner, dann kann sie die Erwartungen, die beide zu ihrem Gemeinschaftsleben mitbringen, nur enttäuschen. Der Traum verfliegt, und statt idealer Wunschbilder bleibt die grausame Wirklichkeit zweier Menschen, die mit vielfachen Mängeln und Fehlern behaftet sind. Diese Entdeckung wirkt um so empörender, als sehr leicht das entschwindende Wunschbild einer Verstellung des Partners zugeschrieben wird, wo es doch oft nur einer Selbsttäuschung aus Verliebtheit entsprungen war.

Was sich nun begegnet, das ist die unverhüllte Selbstsucht jedes der beiden Partner. Jeder hat in seinem Verlangen nach Glück im andern nur das Mittel zur Verwirklichung der eigenen Glücksträume gesehen und ist nun erbost, daß der andere Teil sich zu dieser erniedrigenden Rolle nicht hergeben will. So stoßen die beiden Selbstsüchte aufeinander als im Grunde feindliche Kräfte. Das Ansinnen des andern wird mit Recht als entwürdigend empfun-

den; kommt es doch einer Leugnung der Persönlichkeit gleich. Die Selbstsucht rechnet in ihrer natürlichen Einstellung ganz allgemein mit den andern als Mittel und läßt ihnen sonst keine Freiheit. Jeder betrachtet sich als den Mittelpunkt der Welt, dem alle Rechte gebühren; die andern haben ihm gegenüber nur Pflichten. Er selbst darf alle Fehler haben, und jedermann muß verstehen, daß sie wenigstens zu entschuldigen sind, wenn die Eitelkeit sie nicht in interessante persönliche Eigenschaften, ja Vorzüge umdeutet und als solche auch von den übrigen gewertet wissen will. Die andern hingegen haben sich nur für ihn zu interessieren, allen seinen Wünschen und Launen zu dienen, die Welt nur von seinem Standpunkt zu sehen und zu beurteilen. Sobald sie sich erlauben wollen, selbst etwas zu sein, unabhängig von ihm, ja gegen seine Interessen, oder gar für sich selbst ebenso naiv die gleiche Mittelpunktstellung zu fordern und ihn als Mittel zu behandeln, da empfindet der natürliche Mensch dies als schreiendes Unrecht und fühlt sich in seinen heiligsten Rechten gekränkt. Nicht genug kann er sich ereifern über die Selbstsucht der Welt, wie sie überall nur den eigenen Vorteil sucht und alle andern rücksichtslos ausbeutet. Er übersieht dabei, daß er selbst genau in die gleiche Verkehrtheit geraten ist oder immer schon drinstand. Je selbstsüchtiger ein Mensch, um so mehr beklagt er sich über die Selbstsucht der andern, weil sie der eigenen natürlicherweise im Wege steht. Am heftigsten äußert sich die rücksichtslose Selbstsucht aber in der Triebwelt, vor allem dem Geschlechtstrieb. Das Vitale in uns kennt seiner Natur nach nur sich und möchte alles, selbst unseren Verstand, in den Dienst der ungehemmten Befriedigung seiner Triebe stellen, die nicht wie beim Tiere durch instinktive Hemmungen geregelt sind.

Nun ist es nicht zu verwundern, daß gerade in der Ehe die selbstsüchtigen Haltungen der Partner am heftigsten und ungehemmtesten aufeinanderplatzen. Die Nähe und Intimität des gemeinsamen Lebens lassen die Zurückhaltung und die Schranken, die das soziale Leben unserem Begehren auferlegt, zusammenbrechen, und die als Liebe sich ausgebende Verliebtheit entpuppt sich dann als krasser Egoismus, der sich am Egoismus der Gegenseite täglich neu wundreibt. Wo jeder von beiden will, daß der andere Teil nur für ihn da sei, kann es keinen Frieden und kein Glück geben; die Verliebtheit verwandelt sich, enttäuscht und verletzt, in tödlichen Haß.

Hier liegt die Klippe, an der die meisten Ehen scheitern, hier die Gefahr, die alle zu meistern haben. Der moderne Mensch meint sooft, im Ausleben das wahre Glück zu finden, und sieht Selbstbeherrschung — sagen wir ruhig das Wort: Abtötung — als mittelalterlichen Wust an, den der heutige Mensch nicht mehr braucht. Damit aber betrügt er sich um das, was er sucht und im ungehemmten Ausleben allein zu finden vermeint — um das Glück. Der moderne Mensch hat weithin vergessen, was das Christentum immer gelehrt hat und eine jahrtausendealte Erfahrung immer wieder bestätigt, daß das wirkliche Glück erobert werden muß. Er möchte, daß ihm das Glück auf einem Präsentierteller jeden Morgen mit dem Frühstück ans Bett ge-

bracht werde. Aber die billigen Freuden sind oberflächliche Freuden, die schnell vergehen und die das Tiefste des Menschen unbefriedigt lassen; denn sie sind selbstsüchtige Freuden. Die tiefe, beglückende Freude, die wie duftender Balsam alle Gründe der Seele durchdringt, muß durch harte Anstrengung und Opfer erobert werden. Erst wenn unsere Selbstsucht sich zu Tode blutet, kann die wahre, echte Freude erstehen. Unsere Selbstsucht umschließt uns wie eine harte, undurchdringliche Erdkruste; diese muß zerschlagen werden, sollen wir zu den Quellen der Tiefe vordringen, wo die echte, dauernde Freude fließt, die selbst äußeres Leid und Schmerz überwindet. Und es ist gut so. Denn nur so ist es unsere Freude; nur so sind wir persönliche Wesen statt bloßer Sachen. Die Person ist nur das, was sie mit dem, was sie mitbringt und was ihr zustößt, aus sich macht. Glück ist aber das Vorrecht der Person. Vergnügen kann auch ein Tier empfinden, ebenso wie ein selbstsüchtiger Mensch; glücklich — darum auch unglücklich — kann nur ein Wesen vom Rang einer Person sein.

Wenn dies von allen Lebensverhältnissen wahr ist, so besonders von dem Stande, der die Menschen bis in die letzten menschlich zugänglichen Tiefen in Anspruch nimmt, der Ehe. Weil sie die Einigung zweier Personen mit Leib und Seele sein will, ist sie immer und überall als etwas Heiliges empfunden worden und hat sie eine religiöse Weihe erhalten. Solche Persontiefen aber dem Zugriff der Selbstsucht ausgesetzt zu wissen, ruft die Empörung wach; denn es gibt keine schmerzlichere Verletzung, keine, die schwerer zu vergeben ist, als die Entweihung des innersten Heiligtums, das nur ehrfürchtigem Vertrauen sich öffnet. Person sein heißt: im Letzten niemals Mittel werden können und dürfen. Wo in einer Ehe die Selbstsucht herrscht, da gibt es darum nur zwei Möglichkeiten: entweder verschließen sich die Partner voreinander, und dann ist es keine menschliche Ehe mehr, sondern im Grunde Prostitution, Hingabe des Leibes zur Befriedigung der Lust ohne Einigung der Personen in Liebe und Verstehen. Oder der eine Teil bringt vertrauend sein Heiligtum dem andern dar und erfährt dann die Entweihung, die ihm wie Tempelraub vorkommt und eine nicht zu ertragende Entwürdigung bedeutet.

Der Mensch als einheitliches Wesen kann die leibliche Hingabe nicht vollziehen, ohne daß seine persönliche Würde in Anspruch genommen wird. Das kommt von der eigentümlichen Stellung des Leibes im Ganzen der menschlichen Person her. Wir sind, und wir sind nicht unser Leib; der Leib ist, und ist nicht wir selbst. Hingabe des Leibes ist darum nicht ohne weiteres persönliche Schenkung. Sie fordert sie aber, weil wir unsere Person nicht vom Leibe trennen können. Darum darf sich ein Mensch dem andern geschlechtlich nur dann schenken, wenn er auch gewiß ist, in persönlicher Liebe einer andern persönlichen Liebe zu begegnen; sonst ist mit seinem Leibe auch irgendwie seine Person ausgeliefert worden als Mittel zur Befriedigung unterpersönlicher Gelüste.

Aus diesem Grunde ist eine solche Hingabe von dem unverfälschten Em-

pfinden immer als entwürdigend, ja schändlich erfahren worden. Ist schon das Schenken äußerer Güter nicht ganz zu trennen von der persönlichen Hingabe — die Völkerkunde zeigt, wie sehr das primitive Empfinden das Geben und Nehmen von Geschenken als ein Wagnis betrachtet, dessen Gefahren durch Riten gebannt werden müssen, weil hier fremde Einflüsse, deren Wirkung man nicht voraussehen kann, zugleich mit dem Geschenk Einlaß in die eigene Sphäre finden —, so läßt sich die Hingabe des Leibes nur durch einen eigenen Akt der Verweigerung von der persönlichen Liebe trennen und gerät dann in Widerstreit mit der menschlichen Natur. Warum haben die menschlichen Zuchtversuche unseligen Angedenkens in jedem unverfälschten Empfinden nur Ekel und Abscheu erregt? Aus keinem anderen Grund, als weil hier der menschliche Leib als ein bloßer Tierleib und nicht als einer menschlichen Person innigst und untrennbar zugehörig behandelt wurde.

In der Tatsache der Selbigkeit und der Nichtselbigkeit des Leibes mit der Person liegt nun das ganze Problem auch der Ehe. Der Leib hat seine eigenen Bestrebungen, die auf den Dienst des Einzelnen und der Art ausgerichtet sind und die natürlicherweise unter der Herrschaft der reinen Selbstsucht stehen. Die Person hingegen entfaltet sich und ist ganz sie selbst nur in der selbstlosen Liebe. Fielen Leib und Person restlos in eins, so wäre Friede und Glück durch bloßen guten Willen gewährleistet; so aber ist dieser Zusammenfall ein in schwerem Ringen zu verwirklichendes Ideal. Wäre der Leib der Person fremd, wohnte sie in ihm wie in einem Gasthaus, so könnte sie ihn als bloßes Mittel nach Gutdünken behandeln oder ihn unbekümmert seine eigenen Wege gehen lassen, wie einzelne gnostische Sekten dies lehrten und übten. Aber beides ist nicht der Fall. Nie kann jeder Teil seine eigenen Wege gehen, sondern der eine wird sich dem andern unterordnen. Darum kann der Mensch sich im bloßen Überlassen an die Sucht seiner Leidenschaft nicht finden und glücklich werden, weil es dem Besten in ihm, dem, was erst Genuß und Freude ermöglicht, nämlich der Person, Gewalt antut. Das menschliche Leben verfließt in einem Widerstreit zwischen den Trieben und Begierden des Leibes und der persönlichen Selbständigkeit. Und in diesem Widerstreit muß der Mensch Stellung nehmen, ob er will, oder nicht; denn auch sich einfach gehen lassen, ist eine Stellungnahme, und zwar eine widerspruchsvolle, weil der Personkern, der seinem Wesen nach Quell freier Entscheidung ist, sich durch die Zufälligkeiten äußeren Geschehens und eigener Laune bestimmen läßt.

Die Ehe ist also nicht ein Ende, sondern ein Anfang, nicht die Vollendung und das erreichte Ziel, sondern eine Aufgabe. Und genau so ist es mit dem Glück, das sie bieten soll. Jedes echte Glück entspringt ja aus der Überwindung der Selbstsucht; denn nur dadurch wird die Person in uns frei, entwindet sie sich den Fesseln der Leidenschaft und der Triebe, um von ihnen unbehindert jedes gute und große Ziel erkennen und wirklich erstreben zu können. Nur aus der innigen geistigen Einheit von Personen erfließt die tiefe Freude, die innerlich befriedigt und beseligt und der allein Dauer versprochen ist. Aber eine solche Einheit setzt voraus, daß der andere Teil als Person an-

erkannt wird, natürlich nicht in Wort und Theorie — daran fehlt es meist nicht —, sondern in Gesinnung, Haltung und Tat. Das bedeutet aber, daß man sich nicht mehr zum absoluten Mittelpunkt der Welt macht, um den alles kreisen soll, sondern daß man dem andern Teil auch sein Recht einräumt, auf seine Weise ein Mittelpunkt zu sein, er oder sie selbst zu sein. Dies kann nur geschehen durch eine ständige Überwindung und Aufopferung. Immer muß das Gekreisch der eigenen Selbstsucht zum Schweigen gebracht werden, immer muß man sich üben im Selbstvergessen. Die große, innige Einheit in der Zweiheit ist das Ziel: echte Einheit, die nicht den einen Teil zugunsten des andern auslöscht, sondern beide bereichert und erhöht. Die Begierde kennt nur die Überwältigung des einen Teils durch den andern und darum Kampf und Haß, wo der andere sich nicht zum Sklaven oder Spielzeug herabwürdigen lassen will. Die Einheit echter Liebe erhält die Persönlichkeit beider Teile und steigert sie zu ihren höchsten Leistungen. Wer sich das Opfer und die Entsagung, die der Preis solcher Einheit sind, nicht auferlegen will, verscherzt das höchste Glück und die tiefste Erfüllung, die ihm das irdische Leben zu bieten vermag, und bleibt als Mensch unvollendet, ein Stümper.

Die Ehe ist also das Mittel, zwei Menschen wechselseitig emporzubilden zu voller, echter männlicher und weiblicher Menschlichkeit. Weil sie den Trieb mit in dieses Ziel einbezieht und in den Dienst der Person stellt, ist sie etwas Gutes und Heiliges, sind auch die geschlechtlichen Beziehungen nichts, was den Menschen herabwürdigt. Aber nur so! Und zugleich erleichtert sie ihm durch diese Weihe und Segnung des Geschlechtlichen die schwere Aufgabe wahrer Liebe.

Was die Natur nur vorübergehend fertigbringt, in der Aufopferung des Muttertieres z. B., das soll der Mensch in eine höhere, persönlich-geistige Leistung verwandeln. Die Natur erniedrigt in diesem Dienste das einzelne Tier zu einem bloßen Mittel zur Erhaltung der Gattung; das Tier selbst kann dabei einfach zugrunde gehen. Durch die wahre Liebe verliert sich der Mensch scheinbar auch, aber in Wirklichkeit findet er seine Seele, gerade indem er sie zu verlieren vermeint; denn eben in der Hingabe erweist die Person den reinsten Selbstbesitz. Weder von einem unwiderstehlichen Trieb gezwungen, noch durch einen Vorteil verlockt, einzig in dem Willen, die Person des andern anzuerkennen und ihn als Person, als Selbst zu behandeln, versetzt sie sich aus eigener Initiative an dessen Stelle, nimmt für ihn seine wahren Interessen wahr. In dieser Selbstbewegtheit gleicht sie mehr als durch irgend etwas anderes Gott, der reiner, absoluter Ursprung, darum reine Liebe ist. So verwirklicht die Liebe auf einer höheren Ebene zugleich die Absichten der Natur für die Erhaltung der Art, ohne daß dabei der einzelne Mensch geopfert wird. Allerdings für das niedere Leben in uns, das für die höheren Werte blind ist, erscheint solche Liebe als ein Untergang, und es schrickt darum vor ihr zurück. Nur die gläubige höhere Wertsichtigkeit des geistig-religiösen Menschen macht diese Hingabe möglich und rechtfertigt sie, ohne ihr das Schwere, das Heldenhafte zu nehmen. So wird der Trieb langsam ge-

bändigt und vermenschlicht. Immer mehr beruht die Einheit der Gatten auf einem geistigen Grund, dem einzigen, der unverbrüchliche Treue gewährleistet.

Indem so die Ehe zur wahren Liebe anlockt, sie erleichtert, öffnet sie das von der Selbstsucht verschlossene Herz. Es verspürt, daß es für eine solche Hingabe gemacht ist, und beginnt, verlangend auszuschauen nach der ganzen, unwiderruflichen Hingabe. Zugleich wird es aber erfahren, daß ein anderes Menschenherz diese Hingabe nie in sich aufzunehmen vermag, daß ein Letztes immer übrigbleibt, dessen Sehnsucht auch in der Einheit der innigsten Ehegemeinschaft nicht gestillt wird, ja das gerade durch sie aufwacht und immer mächtiger emporwächst, einem Unbekannten entgegen. Dieser Unbekannte kann kein Geschöpf sein; er kann auch keine unpersönliche Macht sein, und wäre sie noch so groß; ihrer Taubheit für menschliches Sprechen und Liebe gegenüber wäre Hingabe nicht möglich. Er muß ein Du sein, mächtig und groß und liebend genug, daß das Menschenherz und die es liebt, alle in ihm geborgen sind, ohne sich zu verlieren, ja wo jeder ganz selbstlos erst er selbst sein kann.

Darum ist die Ehe ein Sakrament, ein Mittel zur Heiligung; darum konnte sie dazu werden. Paulus hat in der gegenseitigen Hingabe, in wahrer Liebe diesen heiligenden Einfluß gesehen, als er im fünften Kapitel des Epheserbriefs die Männer ermahnte, ihre Frauen so zu lieben, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie dahingegeben hat; als er die Frauen aufforderte, den Männern untertan zu sein, wie die Kirche Christus, ein Gehorsam, der nichts von Erniedrigung der Persönlichkeit hat, weil er aufquillt aus reiner Liebe und innerer Verbundenheit. In ihrer Liebe sollen die Ehegatten die Kraft aufbringen, das graue Einerlei des Alltags zu durchdringen und zu durchformen, das lastende Gewicht der Müdigkeit zu überwinden, das Unbeständige der Laune und der Verstimmtheit der Stetigkeit ihrer Güte unterzuordnen. Gerade die Ehen, die nur Fest und Feier von ihrem Zusammensein erwarteten und denen der Rausch sinnlicher Verliebtheit eine übermenschliche Beschwingtheit ohne Ende vortäuschte, sind diesem Kleinkrieg mit der Banalität der Gewohnheit und der Abnützung des allzu Vertrauten nicht gewachsen und scheitern an dem Ungenügen ihrer geistigen Kraft und der Mattigkeit ihres rußig schwelenden Herzfeuers, das die vielen und vielgestaltigen Verdrießlichkeiten nicht mehr durch seine Glut zum Aufleuchten im Glanze der Liebe bringen kann. Gerade an diesem täglichen Aufschwung bewährt sich die Kraft der echten Liebe und vollzieht sie ihre Aufgabe der Läuterung und Heiligung des Lebens, nicht nur in seinen seltenen Feierstunden, sondern in der dauernden Gegenwärtigkeit des Alltags. Der Alltag ist ja der weitaus größte Teil unseres Daseins; wie könnte es geheiligt werden, bliebe er von unserem Bemühen unberührt! Nur um diesen Preis erwächst aus dem dauernden Zusammensein nicht Gleichgültigkeit oder gar Abneigung und Haß, sondern eine unsagbare Innigkeit und Gemeinsam-

keit von Gesinnung und Haltung, so daß jeder im andern lebt und sich selbst vergessend das echte Glück findet.

Das Verhältnis von Mann und Frau ist nur in den Außenbezirken ein legales; im Innersten ist es ein persönliches. Person ist aber nur im dauernden Sich-Erobern; sie muß sich selbst erringen gegen die niedern Mächte, die den Selbstbesitz in Sklaverei umwandeln wollen. Darum ist auch die Ehe, wie alles echt Menschliche, nicht ein ein für allemal erworbener Besitz, sondern ein täglich neu zu verdienendes Gut.

In der Ehe wird es dem Menschen auch leichter, wenigstens e i n e m Menschen gegenüber zu versuchen, ganz durchsichtig zu werden, für ihn ganz licht zu werden, daß kein Geheimnis und keine Dunkelheiten, vor allem keine List und keine Verstellung mehr sein Innerstes verschleiern. Die Selbstsucht verschließt uns in Mißtrauen; sie fürchtet und schämt sich zugleich, sich und ihre Absichten ganz zu offenbaren. So sind wir aber nicht ganz selbst, sind in uns gespalten zwischen dem, was wir sind, und dem, was wir zu sein vorgeben. Wer jedoch könnte es ertragen, daß sein Innerstes mit allen Gedanken und Regungen nackt und bloß vor aller Augen daläge? Nur die reine, selbstlose Liebe hat nichts zu scheuen, kann sich geben, so wie sie ist, kann einfach und schlicht sie selbst, kann voll und ganz Person und Mensch sein. Die Vertrautheit der Ehe, ohne die das enge Zusammensein zur Hölle werden muß, läßt wenigstens e i n e m Menschen gegenüber diese Offenheit leichter werden und sollte langsam den Menschen zur ganzen Offenheit emporläutern. So wird sie zu einem Mittel der Menschwerdung, der Vollkommenheit. Der Mensch, der diese Bemühungen nicht scheut, wird anfangen, sich selbst zu entdecken, indem er den andern entdeckt, und in immer klarerem Lichte seine eigenen Schwächen und Flecken erblicken, die den reinen Glanz seines Selbst entstellen. Die Liebe zum andern Teil wird immer gebieterischer aufrufen zum Bemühen, das zu sein, als was man für ihn gelten will, wird wie ein Feuer das eigene Sein rein brennen. Das Idealbild seiner selbst, das er in der Liebe des andern liest, wird ihn nicht mehr zur Ruhe kommen lassen. Und dann kommt es auch hier zu einem Letzten: je mehr in der gegenseitigen Liebe die Gatten geistig füreinander durchsichtig werden, und jeder für sich selbst, um so mehr wird sich im andern und hinter ihm eine geheimnisvolle Gestalt abzeichnen, — die Gestalt jenes Einen, vor dem und durch den und für den allein ein letztes Lichtwerden möglich ist. In Seiner ewigen Liebe wird die gegenseitige Liebe eine neue Weihe und Kraft finden, und das Wunder wird geschehen, daß die Liebe zu Ihm nichts von der irdischen Liebe wegnimmt noch diese von Seiner Liebe, daß der Mensch nicht zum bloßen Durchgangspunkt herabsinkt und dennoch der Blick der Liebe durch ihn hindurchgeht, Dinge, die eben nur hier möglich sind und die überall sonst ein Widerspruch wären.

Weil die Ehe Einheit von P e r s o n e n ist, ist sie auch dauernd und unauflöslich. Was im Menschen die Einheit seines Lebens ausmacht, was Schicksal hat und sich dieses Schicksal selbst bestimmt, das ist die Person, jenes

innerste Ich, das Selbst, das von der Geburt bis zum Grab in allem Wechsel sich durchhält, das Erinnerung und Geschichte erst möglich macht und auf dem alle Freiheit und Verantwortung beruht. Ohne diese Einheit gibt es weder menschliches Leben noch Kultur. Aber ihre Macht hängt auch von der Selbstbestimmung des einzelnen ab; je mehr er gegen den Wechsel der äußeren Ereignisse und der eigenen unterpersönlichen Kräfte seine eigene Richtung durchsetzt, um so ausgesprochener ist seine Persönlichkeit, um so mehr ist er Mensch. Der Person kommt im menschlichen Leben die Führung zu: denn nur sie kann auf Gründe hin Stellung nehmen zu den sich darbietenden Möglichkeiten. Die unteren Schichten drängen ohne Rücksicht auf das Ganze blind ihrem besonderen Ziele zu. Die Person allein kann sehend und frei allen Werten und ihrer Ranghöhe Rechnung tragen und jedem den ihm zukommenden Platz anweisen — oder frei sich gehen lassend dieser Aufgabe untreu werden. Person ist also der höchste Wert; und ihre Belange sind unbedingt vor allen andern zu verwirklichen. Auf dieser Tatsache beruht ja der absolute Wert des Sittlichen; mit ihr steht und fällt er.

Nun haben die verschiedenen Seinsschichten im Menschen je ihre eigene Art, zu dauern. Diese ist um so prunkhafter und zeitlicher, je tiefer die betreffende Schicht steht, je äußerlicher sie dem Menschen ist. Man vergleiche die Dauer des Vergnügens an einer schmackhaften Speise, das je mit dem Essen abbricht und darum zur Fortsetzung des Essens drängt, damit der Genuß anhalte, mit der ein ganzes Leben umwandelnden, nie mehr vergehenden Freude einer tiefen Beglückung, die in ihrer Dauer nicht an das Fortbestehen jenes äußeren Ereignisses geknüpft ist, das ihr zum Anlaß geworden war. Das Gleiche gilt auch von den Leiden. Ein körperlicher Schmerz hat keine Dauer über sein wirkliches Bestehen hinaus; mit seinem Aufhören ist er ganz in der Vergangenheit versunken. Ein persönlicher Verlust hingegen kann für immer eine das Leben gegenwärtig formende Macht bleiben. Dies bewahrheitet sich nun auch im Verhältnis von Trieb und Person. Der Trieb, als dem leiblichen Leben entspringend, ist unstet und schweifend; denn die rein sinnliche Freude hat keine tiefe innere Dauer und geht darum auf Erneuerung des Genusses aus; er drängt auf Wechsel, flattert von Blume zu Blume, um durch den Reiz der Neuheit das sich rasch abstumpfende Vergnügen anzustacheln. Die Person hingegen unterliegt nicht der gleichen Art zu dauern, wie der Trieb. In einer schwer zu sagenden, aber von allen erfahrenen Weise steht sie über der Zeit und macht so diese, macht das Erlebnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erst möglich: denn durch das fließende Leben hindurch bleibt sie in allem Wechsel sie selbst, nicht in der Weise eines starren Blocks, den der Wechsel bloß äußerlich umspült, sondern eben auf eine Weise, die nur ihr zukommt. Ohne diese Selbstgleichheit der Person vermöchten wir nicht die Dinge als die gleichen wiederzuerkennen, vermöchten wir überhaupt nicht zu erkennen.

Wo immer also die Person als solche, der innerste Kern des Menschen in Frage steht, besitzen Entscheidungen und Absichten diese besondere, zeit-

überlegene Dauer. Darum ist wahre Liebe, in der sich ja eine Person einer andern Person schenkt und nicht bloß ein Trieb einen andern Menschen, der zufällig auch Person ist, als Mittel zu seiner Befriedigung sucht, für immer, unwiderruflich. Zeitbegrenzte Liebe ist eine unvollziehbare Intention. Liebe bindet ewig, oder sie ist keine Liebe, sondern als Liebe sich ausgebende Begier. Oder statt die wirkliche Person zu lieben, hat sie sich in ein unwirkliches Wunschbild verschaut und ist dann enttäuscht, einen gewöhnlichen Menschen zu finden, wenn der Dunst der Verliebtheit einmal verzogen ist. Aber solche Wunschbilder zaubert die Sehnsucht der Begierde vor, die nur sich selbst sucht. Wahre Liebe ist hellsichtig für die Wirklichkeit; nur Verliebtheit macht blind. Liebe kann darum auch nicht enttäuscht werden, weil sie keinen Entgelt sucht; selbstlos bejaht sie die Möglichkeiten und den Wert der andern Person um derentwillen. So offenbart sie sich als reiner Ursprung, während der Trieb von der erhofften Befriedigung gezogen wird und seinen Anstoß passiv von außen erhält. Das Ausbleiben der Gegenliebe und anderes Versagen kann den Liebenden grausam leiden machen, leiden daran, daß der Geliebte nicht das zu sein sich aufschwingt, was er sein könnte und sollte. Aber sie sind für sie kein Grund, die eigene Liebe, die ja aus der Mächtigkeit des eigenen wertsichtigen Herzens aufquillt, zu versagen und sich von ihr zu trennen. Die niederen Schichten unseres Seins sind solcher Selbstlosigkeit, die höchste geistige Kraft bedeutet, nicht fähig. Wo keine Hoffnung auf eigenen Vorteil besteht, da drängen sie weg, andern Quellen des Genusses zu.

In der Ehe nimmt aber die Liebe eine eigene Form an, die die eheliche Liebe von jeder andern Art der Liebe unterscheidet. Sie hat die Besonderheit, daß sie nicht rein geistige Hingabe ist, unmittelbar von Person zu Person. Sie ist zunächst Hingabe des Leibes, und nur um ihretwillen, weil sie davon nicht getrennt werden darf und doch auch nicht mechanisch mit ihr folgt, Forderung persönlicher Liebe zwischen den Ehegatten. Wie wir bereits sahen, beruht dieses Verhältnis auf der eigenartigen Zwischenstellung des Leibes in uns. Käme nur das leibliche Leben in Frage und sein Trieb nach Weitergabe dieses Lebens, so genügte eine zeitweise Bindung wie bei den Tieren; sobald das Leben der Nachkommenschaft gesichert wäre, könnten Mann und Frau einander wieder verlassen und neue zeitbegrenzte Verbindungen eingehen. In Wirklichkeit aber ist die Ehe nicht mehr allein Sache des schweifenden Triebs, sondern der steten Person. Da für den Menschen die leibliche Hingabe ohne das Geschenk seiner Person unwürdig und unerlaubt ist, so verlangt sie gebieterisch die Dauer, die der Bindung der Personen aneinander entspricht; die Ehe muß dauern, solange dieser Leib mit dieser Person verbunden ist. Das Band zwischen ihnen zerschneidet aber nur der Tod. Darum ist die Ehe naturgemäß unauflöslich bis zum Tode des einen Ehegatten.

Ein Mensch kann zu anderen Menschen in mancherlei Verhältnisse sozialer Natur eintreten. Soweit diese zu ihrem eigentlichen Gegenstand ein Werk, eine Leistung oder eine Organisation haben, alles Bestände, die ihm viel

äußerlicher sind als sein Leib, die sich von uns ablösen lassen und naturgemäß sich früher oder später auch ablösen werden, braucht die Person als solche sich darin nicht zu binden, braucht sie nicht ihre Person mitzuschenken. Es genügt, daß sie die Leistung oder das Werk verbürge; ist dies geschehen, so hat die Bindung ihren Zweck erfüllt. Nur in besonderen Verhältnissen und durch einen besonderen dazukommenden Willen kann hier die Verpflichtung unauflöslich sein. In der Ehe hingegen ist Treue bis zum Tod eine Forderung, die niemand erlassen kann, weil sie in ihrem Wesenssinn liegt, schon vorgängig zu einem besondern Willensentschluß. Wo beim Eingehen der Ehe ein solcher Wille nicht besteht, kann darum auch keine wirkliche Ehe zustande kommen, weil das Herzstück fehlt, weil der Wesenssinn bereits verfälscht ist und der oberflächliche Wille in Widerspruch steht mit dem, was die Tat wesensgemäß fordert.

In der Ehe ist der Mensch vor die Aufgabe gestellt, die Unstetigkeit des Triebes und der Leidenschaft zu bändigen durch die Stete der persönlichen Liebe, und so den Trieb selbst zu vermenschlichen und in den Dienst der Liebe zu stellen. Diese Aufgabe kann schwere Opfer erfordern und manchen Verzicht, der einem vorkommen kann wie eine Beraubung, wie wenn einem die Fülle dessen, was das Leben zu bieten vermag, entginge. Aber man darf nicht vergessen, daß jener, der den Schwierigkeiten, ob sie nun der Unstetigkeit des Triebs oder der Unstimmigkeit der Charaktere entstammen, nachgibt, sich um eine weit höhere und wertvollere Erfahrung betrügt, um die Erfahrung echter Liebe und der geheimnisvollen Tiefen der Person, die sich in ihr offenbaren, und nur in ihr. Wo die widersprechenden Forderungen der Person und der unterpersönlichen Begierden und Bestrebungen sich nicht restlos vereinen lassen, da kann der Ausgleich nur dadurch erfolgen, daß das Niedere zum Höheren heraufgebildet wird, statt daß die Person dem Niederen verfalle und der Mensch vor den Schwierigkeiten der Aufgabe kapituliere. Allerdings ist zu fordern, daß bei der Größe und Schwierigkeit der Aufgabe die Herzen sich nicht leichtsinnig binden; bloße sinnliche Verliebtheit bietet keinerlei Gewähr für Glück und Dauer der Ehe. Vielmehr müssen Braut und Bräutigam sich ernstlich prüfen, ob auch in ihrem Charakter und in ihrer geistigen Art die Möglichkeiten gegeben sind, das geistige Band ihrer Ehe und ihres Glückes zu schmieden.

Die eigenartige Verbindung von Leiblichem und Geistigem, die für die Ehe, und für sie allein kennzeichnend ist, hat auch zur Folge, daß dieses Band immer nur zwischen e i n e m Mann und e i n e r Frau geknüpft werden darf. Rein geistige Hingabe kennt eine solche Ausschließlichkeit nicht; die geistige Liebe zu diesem Menschen hindert die zu einem andern so wenig, wie die Mitteilung von Kenntnissen den Mitteilenden unwissend macht. Geistiges Anteilgeben bereichert, statt zu berauben. Darum kann ein Mensch auch viele wahre Freundschaften zugleich pflegen. Dagegen ist Teilhaben am Stofflichen im strengsten Sinn unmöglich; was der eine etwa an Brot erhält, ist allen andern entzogen. In dieser Ausschließlichkeit liegt ja der Grund der sozialen

Frage und ihrer Schwierigkeiten. Wenn man trotzdem hier von Teilhaben und Teilnehmen spricht, so geschieht es in einem vom Geistigen weit abstehenden Sinn; die eine Stoffmasse wird in Teile zerlegt, von denen jeder Teilhaber je einen verschiedenen erhält. Zwischen diesen beiden äußersten Punkten steht das leibliche Leben. Es kann nicht zerlegt werden wie eine Stoffmasse, die ja nur eine äußerliche Ganzheit bildet und in Wirklichkeit eine bloße Anhäufung ist. Das leibliche Leben besitzt eine innere Ganzheit, so daß Zerteilung den Tod bedeutet. Aber als wesensmäßig an den Stoff gebunden, unterliegt es seiner Ausschließlichkeit; was dem einen gegeben wird, ist allen andern entzogen. Und da die körperliche Hingabe wesentlich an die persönliche geknüpft ist, wenn sie sittlich sein soll, so entzieht wesensgemäß und unabhängig von der persönlichen Absicht der geschlechtliche Verkehr mit einer zweiten Person der ersten das bereits durch den früheren Verkehr gemachte, von allen anderen Beziehungen zwischen Personen wesensverschiedene Geschenk der eigenen Person. Aus diesen Seinsverhältnissen heraus, die nicht dem Wollen des Menschen anheimgegeben sind, vielmehr die Forderung enthalten, daß er sich ihnen gemäß verhalte, ist nur die Einehe auf Lebensdauer die Form, die dem Sittengesetz und der Würde der menschlichen, leibgebundenen Person voll gerecht wird.

Nun können wir auch Stellung nehmen zu dem oft gehörten Einwand, es sei unsittlich, eine Ehe fortzusetzen, aus der die eheliche Liebe gewichen ist. Diese Auffassung wurde zuerst in Romanen vertreten und ist jetzt zu einer ziemlich verbreiteten Ansicht geworden. Zunächst ist dagegen zu fragen, was man unter Liebe versteht. Etwa die sinnliche Verliebtheit und Leidenschaft? Wir haben schon gesehen, daß sie nur in ganz seltenen Ausnahmefällen stetig ist. Wollte man auf diesem Grunde allein die Ehe aufbauen, so müßten fast alle Ehen nach einiger Zeit geschieden werden. Nun ist es aber so, daß die Ehe ein Verhältnis zwischen Menschen ist und darum sich immer mehr durch geistige Bindungen zu festigen hat, die der Unstetigkeit des Sinnlichen entgegenwirken. Das Verschwinden der Leidenschaft kann also keine sittlich berechtigte Ursache sein, das Band der Ehe zu zerschneiden. Der Einwand und die entsprechende Handlungsweise entstammen im Grunde einer romantisch-ästhetischen Lebensauffassung. Weit entfernt, der Würde der Ehe besser gerecht zu werden, verkennt diese den Ernst der sittlichen Verpflichtung und liefert die Stete und Treue der Person der zerstörerischen Laune eines eigenwilligen Herzens aus.

Aber auch das Fehlen wahrer Liebe ist kein Grund zur Scheidung. Gewiß können dadurch schwere seelische Konflikte und fast unerträgliche Belastungen für den einen Teil eintreten, die es in gewissen Fällen rechtfertigen, das gemeinsame Leben aufzugeben. Aber niemals kann daraus das Recht auf eine neue Ehe abgeleitet werden. Ob jemand eine Ehe eingehen will oder nicht, darin ist er völlig frei. Nicht aber kann der Mensch nach seinen Wünschen bestimmen, was die Ehe ist und welche Bindungen aus ihr folgen. Denn dies hängt davon ab, was es heißt, ein Mensch sein, und das ist dem Be-

lieben des Menschen entzogen. So kann jemand gewiß frei wählen, ob er Eisen oder Blei verwenden will. Aber wehe seinem Werk, wenn er nun das Eisen behandelt, wie wenn es Blei wäre, oder vom Blei die Eigenschaften des Eisens erwartet. Viel verhängnisvoller aber ist es, wenn der Mensch sich in geistigen und menschlichen Tatbeständen irrt und ihrem Wesen nicht Rechnung trägt. Anscheinend beugen sie sich leichter als Eisen und Blei seinen Launen und Wünschen. In Wirklichkeit aber rächt sich der Mißbrauch viel schmerzlicher, weil der Widerspruch zwischen dem, was ist, und dem, als was der Mensch diese geistige Wirklichkeit behandelt, die Krankheit in sein eigenes geistiges Sein hineinträgt und es vergiftet. Wer also die Ehe will, will auch die ihr gemäße Bindung, wie sie in den Seinsverhältnissen gegründet ist, oder er hat nicht aufrichtig die Ehe gewollt. Diese Bindung ist aber aus den bereits oben dargelegten Gründen ihrem Wesen nach endgültig. Nichts kann darum das Eingehen einer neuen Bindung rechtfertigen.

Liegt also ein Zerschneiden des ehelichen Bandes nicht in der Macht des Menschen, so ist dagegen die wahre Liebe seinem freien Wollen anheimgestellt. Die Ehe hat ja als tiefsten Sinn die Einübung der wahren selbstlosen Liebe. Nicht in der Fortsetzung einer zerrütteten Ehe liegt die Unsittlichkeit, wenn man den guten Willen hat, seine Pflicht zu tun; sondern daß es so weit kam, daß man die Ehe zerfallen ließ, das ist die Schuld; Schuld ist es auch, daß man sich nicht zu den gewiß entsagungsvollen Opfern bereitfinden will, die einen neuen Aufbau des Verhältnisses ermöglichen. Allerdings gelingt dies nicht von einem Tag zum andern, sondern erfordert Geduld und Entsagung. Aber vollendet sich nicht gerade hierin der edle Mensch, während in der Suche nach immer neuer Leidenschaft doch nur die Selbstsucht unterwegs ist! Unsittlich ist es aber vor allem, eine Ehe einzugehen ohne den klaren und festen Willen, im harten Ringen mit sich selbst Tag um Tag die Verärgerungen zu überwinden, die kleinen Rücksichtslosigkeiten zu vermeiden und ständig der Selbstsucht Zügel anzulegen. Denn viel öfter als an anfänglich großen Unverträglichkeiten scheitern die Ehen an der Anhäufung solcher vermeidbarer Kleinigkeiten, weil man sich nicht die lästige Mühe geben wollte, die wahre Einheit zu schaffen und alles von der trügerischen Leidenschaft erwartete, also gerade von dem Element, das der Sprengstoff jeder Einheit ist. Es liegt alles daran, daß die jungen Menschenkinder frühzeitig genug auf diese Pflicht aufmerksam werden und wissen, was sie auf sich nehmen, wenn sie ihr Schicksal an das eines Menschen andern Geschlechtes knüpfen wollen. Taten mehr noch als Worte enthalten Forderungen, vor denen es Frevel ist, die Augen zu verschließen. In unserer Zeit des Hasses ist es nötiger denn je, daß die Ehe zum großen Mittel der Selbsterziehung zu zweit werde, Erziehung zu selbstloser, entsagungsbereiter Liebe und unerschütterlicher Treue zu den Grundsätzen edler Menschlichkeit. Von diesen kann auch die Schuld des andern Teils niemand freisprechen, weil sie ebensosehr der Würde der eigenen Person verhaftet sind und man nicht auf einem so wichtigen Lebensgebiete den Seinsverhältnissen untreu werden kann, ohne

daß langsam auch auf andern Gebieten Treue und Glaube und damit die Grundlagen jeder menschlichen Kultur erschüttert werden. Kann sich die Selbstsucht auf diesem Gebiete ungehemmt auswirken, wie soll sie dann im öffentlichen Leben eines Volkes und in den Beziehungen zwischen den Staaten verschwinden? Im Bekenntnis zu den höheren geistigen Mächten des Friedens und der Verständigung, zur erhabenen Majestät des Sittengesetzes und vor allem zur Unüberwindlichkeit der Liebe liegt neben dem eigenen sittlichen Aufstieg der Sinn der Treue auch in einer unglücklichen Ehe.

Die Einheit der Personen allein ist die Grundlage der glücklichen Ehe. Diese Einheit ist aber besonderer Art. Die Person ist keine Sache und kann darum nicht zum Gegenstand gemacht werden. Die Verliebtheit kennzeichnet sich gerade dadurch als etwas Unterpersönliches, daß sie das Geliebte wie eine Sache oder ein Ding vor sich hinstellt. Die Person hingegen bindet sich an eine andere durch die Gleichheit der Beziehungen und Bestrebungen, dadurch, daß sie die Welt aus gleicher Haltung und Gesinnung anschaut wie der andere, sich gleichsam an seine Stelle setzt, um von seinem Platze aus die Welt zu sehen. Darum ist wahre Liebe auch selbstlos. Personen einen sich in einem tiefen, umfassenden Ziel, das dem Leben seine Richtung gibt. Nicht in einem äußeren Zweck, für den eine Organisation die nötige Zusammenarbeit schafft, sondern in der gleichen Ausgerichtetheit auf etwas ganz Tiefes und Persönliches. Darum muß die Einheit der Ehe sich immer mehr darauf gründen. Aber was könnte die beiden Ehegatten mehr einen als die Sorge um ihre Kinder, um deren Erziehung zu echten und guten Menschen? Im gegenseitigen Austausch, in der Angleichung, in der Selbstüberwindung, die eine einheitliche Erziehung erfordert, da verwirklicht sich die wahre Einheit und das echte Glück. Denn auch in der Haltung zu den Kindern wird sich die Selbstsucht einschleichen wollen. Wie oft ziehen Vater und Mutter die Kinder je nach ihrer Seite, verziehen sie so und machen die Kinder für später unsicher oder trotzig. Für viele sind sie eine mürrisch ertragene Last; für andere lebendiges Spielzeug, das man verhätschelt, statt erzieht. In der opferreichen Kindererziehung vollendet sich so die Aufgabe, die die Ehe an den beiden Gatten vollbringt, selbstlos zu werden, Mensch zu werden, sich zu heiligen durch Befähigung zu jener reinen und selbstlosen Liebe, die einmal unser ewiges Glück ausmachen soll.

Daß die Ehegatten in der Erziehung der Kinder eine gemeinsame Aufgabe als tägliche Einkörperung ihrer Liebe finden, ist in den heutigen Verhältnissen noch wesentlicher als früher. Im bäuerlichen Leben, oft auch im Kleinhandel und Gewerbe kann die Frau die Sorge um das Anwesen oder das Geschäft mit dem Mann unmittelbar teilen und ihrer beider Arbeit ergänzt sich zum guten Gang des Unternehmens. Aber bei Angestellten, Arbeitern, in der Industrie und im Großhandel, wie auch oft in öffentlichen und gelehrten Berufen ist eine solche Zusammenarbeit nicht mehr möglich außer in Ausnahmefällen. Wie leicht fühlt sich dann die Frau vernachlässigt und gelangweilt, besonders wenn der Mann sich nicht darauf besinnt, daß er mit dem Eingehen

der Ehe die Pflicht übernommen hat, sich von seiner Arbeit und seinen Zielen nicht so völlig gefangen nehmen zu lassen, daß er an seiner Frau wie an einer Fremden vorbeilebt. Allerdings muß auch die Frau verstehen, daß der Mann nur in seinen Unternehmungen und Kämpfen sich erfüllt; sie darf ihn darum nicht ungebührlich festhalten wollen, sondern muß in verstehender Liebe mit den Interessen des Mannes mitgehen und muß bereit sein, dem Ermatteten und Abgekämpften in ihren Frieden und ihre Liebe aufzunehmen. Wo aber die Erziehung mehrerer Kinder die Gatten in gemeinsamer Sorge eint und täglich zur Pflicht guten Beispiels aufruft, da kann keine Entfremdung eintreten und die Ehe wird nicht den vielen auseinanderstrebenden Kräften zum Opfer fallen.

Bedeutet aber die Einheit zweier Personen Ausgerichtetsein auf das gleiche Ziel, und ist diese Einheit um so inniger und fester, je tiefer und umfassender das Ziel ist, so wird jene am stärksten mit dem ganzen Leben der Ehegatten verklammert sein, die in dem verankert ist, was einem Dasein letzten Sinn und Halt gewährt: im Religiösen. Vom Religiösen aus werden auch die Seelen der Kinder von der Tiefe her geformt werden. Besteht in der Haltung zu den entscheidenden Fragen des Heils Übereinstimmung, dann kann man auf weniger wichtigen Gebieten in seinen Ansichten auseinandergehen, ohne daß dadurch die Einheit gefährdet wird; denn diese Unterschiede sind miteingewoben in die Gleichgestimmtheit im Letzten. Dieses Letzte ist weniger ein klar in Worte zu fassendes Ziel als die Grundeinstellung der ganzen Person. Die einzelnen Zielstellungen sind nur möglich innerhalb der Grundeinstellung. Besteht ein unausgesprochenes Einverständnis in dieser, so werden die einzelnen Haltungen und Bestrebungen durchformt sein von dem gleichen Geist, so sehr sie auf verschiedene Dinge im einzelnen ausgehen mögen. Je tiefer die Ebene ist, auf der sich das letzte Einverständnis gründet, um so leichter werden oberflächliche Unterschiede ertragen und Unstimmigkeiten ausgeglichen. Dies gilt vor allem von der so wichtigen Verschiedenheit zwischen männlicher und weiblicher Einstellung zur Wirklichkeit, die von beiden Teilen zugleich als wohltuende Ergänzung und als nie ganz zu überwindende Schwierigkeit erfahren wird, die auch für die rechte Erziehung der Kinder von unersetzlicher Bedeutung ist. In dem tiefen Einverständnis im Letzten und der Einheit persönlicher Liebe kann dieser Unterschied sich frei entfalten, weil ja die Liebe das wahre Selbst des andern frei läßt, damit es das sei, was es sein kann und soll. Die Stärke und Entschiedenheit des Männlichen wird sich verklären durch Güte und Ritterlichkeit; die Milde und Zartheit der Frau wird sich vollenden durch Festigkeit und Mut. Dies alles in verschwiegener Berührung mit dem Geheimnis, dem wir jedesmal begegnen, sobald es um die Person als solche geht.

Die Ehe ist also nichts Leichtes, in das man sich kopfüber hineinstürzen dürfte. Sie ist nicht das Zaubermittel, das allen Schwierigkeiten ein Ende macht und das Glück fertig und eingepackt ins neue Heim bringt. Sie ist eine schwere Aufgabe, aber sie ist auch der edelsten Anstrengungen des Menschen

wert; denn kaum irgendwo sonst hat der Mensch eine solche Gelegenheit, sich als Mensch zu bewähren. Leider wird diese Aufgabe nur selten gut gelöst, selbst mittelmäßig nur von einer kleinen Zahl. Und daß es so ist, kann einem das Herz schwer machen. Die Ehe kann zum Schauplatz stillen Heldentums werden, wie schon der oben erwähnte Text des Apostels andeutet. Leider ist der heutige Mensch allzuoft — trotz alles heutigen Redens von Persönlichkeit — nicht mehr, sondern weniger Person als die Menschen früherer Zeiten. Das zeigt die Scheu, die er vor endgültigen, absoluten Bindungen hat. Und doch sind solche Bindungen das Höchste, wodurch er seine geistige Macht und Würde beweisen, ja verwirklichen kann. Sich binden für die Zukunft, die man doch nicht kennt, heißt sich anheischig machen, die wechselnden Umstände zu überwinden, sie durch die Kraft der Liebe hineinzuzwingen in die eigene Linie, statt sich von ihnen aus ihr herausreißen zu lassen, heißt stärker sein als alles, was einem zustoßen kann. Es bedeutet, daß der innerste Kern des Selbst allem überlegen ist, was die Zeit bringt, und daß das gehaltene Versprechen uns in echt menschlicher Weise erhebt über das bloße Vergehen in der Zeit, uns zu einem ruhenden Pol der Selbstbehauptung macht in dem Fließen der Dinge. Der Stein folgt widerstandslos allen Ursachen, die zu einem gegebenen Augenblick auf ihn einwirken, und seine Bahn ist das Ergebnis aller dieser Ursachen. Er ist von außen, also fremdbestimmt. Die Person kann sich behaupten gegen das, was auf sie einstürmt, und ihm den eigenen Sinn aufprägen. Das ist ihre Größe, die aber ganz in ihre Hand gegeben ist. Wo der Mensch vor absoluten Bindungen zurückschrickt, wo er ihnen untreu wird, da hat er seine erste und eigentliche Würde verraten. Und da in der Kraft der Person alles Menschliche beruht, so ist eine Kultur, die solche Bindungen scheut oder sie verrät, im Innersten bedroht, weil ihr die geistige Kraft zu schwinden beginnt, ohne die keine menschliche Kultur bestehen kann. Dann verfällt sie der Tyrannei, die nichts anderes ist, als daß ein unpersönliches Regime die Menschen behandelt wie Dinge, wie beseelte, verstandbegabte Dinge vielleicht, aber doch als Dinge, weil nicht genug Menschen mehr den Mut zum Widerstand aufbringen, selbst um den Preis von Stellung und Leben. Kultur ist nicht eine technische, sondern eine geistige Frage.

So schwere Opfer also die Unauflöslichkeit der Ehe verlangen mag, so groß die Bedrängnis des Herzens und die Verwirrung der Gefühle sein kann, die Opfer sind rein menschlich nicht verloren und darum nicht unmenschlich. Aber noch einmal, angesichts dessen, was die Ehe bedeutet, ist jede leichtsinnige Bindung ein Frevel. Gewiß kann der Mensch erschrecken vor der Aufgabe: „Wenn so es steht für den Mann mit seiner Frau, dann ist es besser nicht zu heiraten", sagten schon die Jünger Jesu, als er diese neue Eheauffassung verkündete (Matth. 19, 10). In der Tat geht es über die Kräfte des Menschen, selbstsüchtig und lieblos wie er ist, hinaus. Sein Innerstes muß erst aus der Verfallenheit an die Selbstsucht gelöst, es muß erlöst werden. Darum hat Christus die Ehe zur Würde eines Sakraments erhoben, weil sie sich

einerseits ihrer Natur nach dazu eignete, ein Mittel zu werden, wodurch der Mensch sich in der selbstlosen Liebe üben kann, und diese Liebe durch die Einbeziehung des Triebes leichter wird, weil sie aber anderseits im gefallenen Menschen ohne Gottes Gnade ein solches Mittel zu sein nicht mehr vermag. Immer, wo es um die Person als solche geht, rührt man an etwas Heiliges und Geheimnisvolles; immer hat der Mensch das verspürt; immer wußte er, daß er da über die Zeit hinaus hineinragt in Regionen, wo Ewiges auf dem Spiele steht. Nur angesichts des ewigen persönlichen Gottes und seiner Gnadenhilfe gewärtig darf er es wagen, sich zu binden, auf Gedeih und Verderb, komme, was kommen mag. Nie kann und darf darum die Ehe zu einem weltlichen Ding werden, so sehr sie auch in die Zeit hineinreicht und darum Belange hat, die weltlicher Regelung und Satzung unterliegen. Weil die Ehe im Tiefsten die Person angeht, ist sie das Ernsteste, was es geben kann. Deswegen muß alles versucht werden, daß die richtigen Vorbedingungen sozialer und gesundheitlicher Natur da seien, daß die heiligsten Verpflichtungen nicht blind eingegangen werden, Pflichten, die man zu spät als untragbar entdeckt. Doch werden alle diese Sorgen und Vorkehrungen allein die Ehefrage so wenig lösen, wie die beste und hygienischste Nahrung einen Leichnam zum Leben erweckt, weil Nahrung nur da ist für Lebende. So darf auch das innerste Leben aus der Ehe nicht weichen, sollen die sozialen und ärztlichen Bemühungen um sie nicht doch scheitern, weil sie nicht mehr lebendig ist. Schließlich kommt es darauf an, ob der Mensch bereit ist, sein Glück dadurch zu erkaufen, daß er sich selbst und sein eigenes Glück vergißt und nur an eines anderen Menschen Glück denkt und an das seiner Kinder. Erst wenn er so weit gekommen ist, wird er staunend und dankbar innewerden, daß er — glücklich ist.

Wandlung des Ruhmes im Wandel der Zeit

Von KARL VOSSLER

Ob der Ruhm eines Menschen ein wirklicher Wert ist, ob er Bestand hat, ob er eine eigene Geschichte haben kann? Diese Fragen sind besonders dringend und lebendig in mir geworden, als ich vor mehr als zwanzig Jahren das anregende jugendliche Buch von Friedrich Gundolf las: „CÄSAR, Geschichte seines Ruhmes“ (Berlin 1924).

Beinahe auf jeder Seite schien mir der Gegenstand, um den der hochbegabte Verfasser sich bemühte, der ruhmumstrahlte Cäsarname, wie ein Regenbogen zu verblassen, und immer mußte er aufs neue geformt und beleuchtet werden. Darin lag ja auch für Gundolf und liegt noch immer für seine etwaigen Leser ein wesentlicher Reiz.

Im Altertum, damals als Julius Cäsar nach seinem Tod ein unsterblicher Heros, ein Halbgott geworden war, da konnte er nicht fehlen. Aber im Mittelalter verflachte er zu einem magischen Namen mit zauberischer Leucht-

kraft, deren Flackerschein wir noch heute erkennen in Wörtern wie Kaiser, Czar, Cäsarea, Zaragoza, italienisch cesareo (Kaiserschnitt), césarie (kaiserliche Haartracht) und dergleichen. Und in der Neuzeit vertrocknete er zu einer historischen Person. — Wer denn nun eigentlich, Julius Cäsar selbst oder sein Ruhm oder seine Gestalt oder sein Name? Wenn der leibhaftige Cäsar stirbt und in das Reich der Natur zurücktaucht, was bleibt in der Geschichte von ihm übrig?

Wenn der Leib in Staub zerfallen,
Lebt der große Name noch.

Ein geliebter Mensch lebt fort in unserem Herzen, ein berühmter nur in unserer Sprache, in seinem Namen. Natürlich spricht ein Name anders als ein Mensch; denn er ist ein Ding, keine Person. Aber Sprachdinge wie der Cäsarname haben insofern etwas Sprechendes und Wirksames an sich, als sie den Ruhm tragen und vermitteln. Sie reizen, wo immer sie sich vernehmen lassen, zum Weiterdenken, Weitersprechen, Träumen, Sehnen und Streben, zum Fragen und Forschen nach dem Wesen, das sie bezeichnen. Sie erregen Aufmerksamkeit, Zu- und Abneigung und vielerlei Eifer. Ihre Macht gleicht der Reklame. Das wußte Goebbels. Sein Propagandaministerium war eine politische Fabrik des Ruhmes und der Verleumdung. Im Reich der Sprache unterscheidet sich der berühmte Name vom unberühmten durch die stärkere Klangkraft beziehungsweise den Widerhall. Davon erzählt uns Balzac ein nettes Beispiel: „Wem reden Sie von Ruhm? Ich habe ihn gekannt, gesehen. Ich reiste in Rußland mit einigen Freunden. Die Nacht bricht ein, wir sprechen in einem Schloß mit der Bitte um Gastfreundschaft vor. Bei unserer Ankunft ist die Schloßfrau mit ihren Gesellschaftsdamen voll Eifer. Eine der letzteren verläßt den Salon, um Erfrischungen für uns zu holen. In der Zwischenzeit nennt man mich der Hausfrau, das Gespräch kommt in Fluß, und als die Dame, die hinausgegangen war, zurückkommt mit der Schüssel in der Hand, um uns zu bewirten, hört sie unversehens die Anrede: ‚Sie glauben also, Herr von Balzac...' Freudig überrascht fährt sie zusammen, läßt die Schüssel zu Boden fallen, so daß alles zerbricht. Ist das nicht der Ruhm?" [1]

In Balzacs Fall mag es der Ruhm gewesen sein. Wäre aber statt seiner irgendein verschollener Bruder oder Liebhaber plötzlich vor der Schüsselträgerin mit seinem bescheidenen Namen aufgetaucht, so hätte die Wirkung auch noch kräftiger ausfallen können; denn hier war eher Überraschung als Ruhm im Spiel, und überraschend kann, je nach Gelegenheit, der niederste wie höchste Name wirken. Da außerdem ein und derselbe Name dem einen berühmt, dem andern völlig neu oder gleichgültig klingt, so darf man zweifeln, ob die menschliche Sprache überhaupt ein formales Kennzeichen für den Ruhm besitzt, ja ob Bedürfnis und Streben nach einem solchen in ihr vorhanden und nachweisbar ist.

Ausdrücke wie doxa, kleos, gloria, gloriosus, fama, Ruhm, berühmt usw.

---

[1] Anton Bettelheim, Balzac (München 1926) S. 329 f.

haben zwar ihren eigenen Bedeutungswert, bilden aber keine eigene Kategorie und haben nichts Grammatikalisches an sich, wie etwa der Singularis, der Dual, der Komparativ, der Superlativ. Es gibt, soviel ich sehe, in jeder Sprache wohl einen Ansatz, aber in keiner die volle Verwirklichung einer besonderen Ruhmform, eines Genus gloriativum oder Modus illustrationis. Man kann an gewisse Suffixe und Präfixe mit auszeichnender Funktion in primitiven und alten Sprachen denken oder an das griechische -kläs in Namen wie Perikläs, Härakläs, an das deutsche edel- in Edelfried, Edelmann, Edelstein, das mittelhochdeutsche hêr- in hêremuot und andere. Auch Titel und formalisierte Anreden wie Hoheit, Gnaden, Vuestra Merced, Majestad, Altezza und dergleichen lassen sich als eine Art Ruhmesformel geltend machen, oder stehende Beiwörter wie das römische divus, das christliche sanctus, das renaissancemäßige und platonisierende divino und illustre. Von dem parteipolitischen Geschrei mit Hoch! und Heil! wollen wir lieber gar nicht reden. In dem Maße aber, wie solche Ruhmesformeln weltlicher, gläubiger und fanatischer Art sich verallgemeinern und umgangssprachliche Formsache werden, schwindet ihre auszeichnende und individualisierende Macht. Sie heben nicht mehr das einzelne als einzigartig hervor, sondern bringen es unter in einer Klasse, einer Wertordnung oder Einrichtung. Sie gruppieren ihren Gegenstand und gliedern ihn ein, während der Ruhm seine Lieblinge abgliedern und in ihrer einzigen Art isolieren will. Seine Höhenspitze wird in der Umgangssprache fortwährend abgeschliffen.

Ein schlagendes Beispiel dafür bietet gerade der Cäsarname, indem er zur Bezeichnung der Kaiserwürde verallgemeinert wird. „Seit dem Prinzipat", sagt Gundolf, „erstarrt der Eroberer Galliens, der Besieger des Erdkreises, der holdeste und gewaltigste Mensch zur Kultfigur, zum Heiligenbild, zum Reichsgesetz, als Vater des Prinzeps, als Erzeuger des Imperiums und julischer Sippengott."[2] Hand in Hand mit diesen Verhärtungen geht die Übertragung und Ausbreitung des Cäsarennamens, die durch das Wort des Evangeliums: „Gebt Gott, was Gottes, und Cäsar, was Cäsars ist", noch besonders gefördert wird.

Aus Cäsar schlechthin wird der und ein Cäsar, ein Cäsarentum, Cäsarenwesen, Cäsarenrang, Cäsarenamt usw. So macht die Sprache von dem Eigennamen, den sie dem Individuum geschenkt hat, Abklatsche und verteilt sie als Formulare an die Allgemeinheit. Sie treibt mit dem geschichtlichen Wert des Einmaligen, mit dem Ruhm des einzigartigen Helden einen gesinnungslosen Handel; daher man ihr vorwirft, sie vermöge das eigentlich Individuelle überhaupt nicht auszusprechen. Individuum est ineffabile.

Dem steht aber die merkwürdige Tatsache entgegen, daß die Berühmtheit eines Namens statt abzunehmen, ungefähr in dem gleichen Verhältnis wächst wie seine Vervielfältigung in der Sprache. Was der Ruhm als Fama, als Gerede trivialisiert, das exaltiert er in ein und demselben Atem, und was er auszeichnet, nützt er auch selbst wieder ab, und umgekehrt. Diese Zweizüngig-

[2] Gundolf a. a. O. S. 24 und 51.

keit, durch die der echte Ruhm unkenntlich und der falsche echt werden kann, hängt mit dem Doppelwesen der Sprache als Ausdruck und Mitteilung, als innere und äußere Form, als Bild und Rede zusammen.

Es ist erwiesen, daß die Eigennamen irgend einmal allgemeine Bezeichnungen waren — der Huber, der Maier, der Schreiner, der Nagel —, und daß sie erst durch hinweisenden Nachdruck, durch Emphase, sei es kosender, sei es höhnischer Art, befähigt werden, ein bestimmtes Individuum zu bezeichnen, zu taufen. Geschieht es nun einem solchen Eigennamen, daß er durch seine Träger berühmt wird, so erfüllt er sich mit neuem Wert und kann dank seiner vorbildlichen Individuation auf andere wieder übertragen werden. Ja je stärker in ihm das Einzigartige betont wird, desto mehr verlangt er nach Verallgemeinerung, da ihm aus dieser noch weitere Auszeichnung erwächst. Bilder werden zu Vorbildern und Denkmünzen zu Geld. Wenn sie als solches in Umlauf kommen, verschleift sich zwar ihr Gepräge, aber sie erhalten durch die Politur des häufigen Gebrauches neuen Glanz. Als Lope de Vega durch seine erfolgreichen Bühnenspiele eine hohe Berühmtheit erreicht hatte, begannen die Spanier alles, was ihnen irgendwie vorzüglich erschien, Kunstwerke, Kleider, Nahrungsmittel usw., mit seinem Namen auszuzeichnen: „es de Lope“ wurde zur stehenden Redensart der Anpreisung, und der Ruhm des Dichters schwoll von diesem Lope-Gerede und wurde eben dadurch gestaltlos.

Es gibt einen Punkt, wo der Ruhm, wenn er einmal da ist, ohne weitere Zutat an Leistung und sachlichem Verdienst fortwuchert als Echo seiner selbst, wo er sozusagen ohne Verbesserung des Urtextes viele Neuauflagen erlebt und worthafte Zinsen und Zinseszinsen trägt, selbst wenn sein hinterlegtes Kapital entschwunden ist. Einen derartigen Zustand hat Cäsars Ruhm wenigstens annähernd im Mittelalter durchlaufen, wo er, wie Gundolf ausführlich erzählt, als „magischer Name“ dauerte und bei zunehmender Verdunkelung der Gestalt nur mehr von der cäsarischen Würde zehrte. Immerhin blieb diese gegenwärtig, und insofern kann von einer rein sprachlichen oder phantastischen Berühmtheit hier doch nicht die Rede sein. Eine solche tritt vielleicht eher beim falschen Ruhm, bei der fama-infamia in Erscheinung, deren Urbild die Berühmtheit des Tempelzerstörers Herostratos ist. Aber sogar hier noch muß eine Leistung, eine Untat tatsächlich zugrunde liegen. Wo gar nichts ist, da kann die Sprache allein, sollte man denken, keinen Ruhm erzeugen. Sie braucht doch mindestens ein Subjekt, auf das sie hinweisen und dem sie Namen und Ruhm verleihen kann. Von der sprachlichen Seite her betrachtet, ist der Ruhm ein Subjektsname mit Fürwörtern und Eigenschaftswörtern, d. h. mit Hinweisen auf gewisse Werte. So ungefähr sieht das magere Gerüste aus, mit dem die Sprache einen Menschen in die Sterne erhebt und alle Arten von Weltruhm befördert. Nur muß es ein wirklicher Mensch sein, der ihr Hebezeug besteigt.

Wie aber, wenn ein Schatten, ein Fabelwesen wie Herakles oder Theseus sich als Fahrgast meldet? Die Sprache befördert auch diese und verlangt

keinen geschichtlichen Ausweis. Da muß nun doch bei uns der Verdacht entstehen, daß die Sprache nicht nur Fuhrwerk und Wiege des Ruhmes ist, sondern ihn gelegentlich aus sich selbst hervorbringt.

Um diesem tückischen Sachverhalt auf die Spur zu kommen, stelle man sich einmal vor, von Julius Cäsar seien alle wichtigen Leistungen erhalten und überliefert, nur sein Name sei abhanden gekommen. Bei einem Mann wie Cäsar gewiß ein unmöglicher Fall, aber wenn man die Weltgeschichte überblickt, der Normalfall. Die sachlichen Leistungen unserer Vorfahren sind uns im wesentlichen irgendwie alle erhalten. Im Heute drängt und wirkt und lebt unsere ganze Vergangenheit fort, doch ist uns davon das Wenigste sprachlich überliefert und das Allerwenigste mit dem richtigen Urhebernamen. Ist es denn so sicher, daß Kolumbus der erste Entdecker von Amerika war? Wie viele Streite und Zweifel ereignen sich noch heute vor unsern Augen über Fragen der Priorität und des geistigen Eigentums! Wer wollte also, wenn die zwei Silben nicht wären, in denen der Cäsar-Name hängt, heute noch erkennen, daß derselbe Mann, der Gallien eroberte, auch den Pompejus besiegte, den Prinzipat, das Imperium begründete und ein Buch „De bello gallico" schrieb? Wo bliebe jetzt der ganze Cäsarische Ruhm, der doch auf dieser Identifikation beruht, die in letzter Hinsicht auf dem Wörtchen Cäsar steht? Und haben nicht die Künstler des Wortes, die Redner, Rhetoren, Historiker, Literaten, Humanisten, Dichter und Journalisten, kurzum die berufenen Sprachmenschen, sobald sie sich auf ihre gesellschaftliche Sendung und Rolle besannen, von jeher behauptet, daß *sie* es eigentlich sind, die den Ruhm austeilen oder gar erzeugen bzw. durch ihr Stillschweigen töten? Es ist gewiß kein Zufall, daß der Ruhm immer am besten in den klassischen Zeiten und Ländern der sprachlichen Künste gedeiht.

Damit, daß ohne Namen und ohne Sprache kein Ruhm wächst, ist aber noch nicht erhärtet, daß die Sprache den Ruhm auch erzeugt: so wenig wie eine Blume, die nur im Wasser wächst, aus Wasser besteht. Es müßte erst erwiesen werden, daß sagenhafte Größen wie Herkules oder Theseus ausschließlich sprachliche Gebilde seien —, und das sind sie ganz gewiß *nicht*. Selbst wenn ich überzeugt bin — und ich bin es —, daß das Wesen der Sprache schöpferische Phantasie ist, so steht noch immer hinter Herkules und seinem ruhmvollen Namen ein Glaube oder auch Aberglaube, jedenfalls etwas Religiöses. Zwar ist heute der Boden des altgriechischen Götter- und Heroenkultes verödet, so daß man wohl behaupten darf, Herakles schwebe mit seinem Ruhm nunmehr ganz in den Lüften der Poesie, der Künste und Träume. Jedoch der Glaube, der ihm Gestalt und Leben gab, war darum nicht weniger wirksam. War der Glaube irrig, nun so wird es der Ruhm des Herkules auch sein.

Wir haben Beispiele, daß lediglich aus mißdeuteten Namen Berühmtheiten und Heilige[3], ja sogar Götter entstehen und des Ruhmes genießen. In einem

[3] Vgl. H. Delehaye, Die hagiographischen Legenden (Kempten 1907); besonders Kapitel 2: Der Werdegang der Legende.

Berner Martyrologium des Mittelalters figuriert eine heilige Cuminia, die nichts anderes ist als der verkannte Ortsname Eumenia in Phrygien. Aus der Stadt Tripolis ist ein Heiliger Tribulus gemacht worden, aus dem Orte Massa Candida eine Masse von 300 Martyrern, über deren Hinschlachtung man eine erbauliche Geschichte erfabelte. Aus dem Denkmal, das 1865 dem Gallier und Freiheitskämpfer gegen Julius Cäsar, Vercingetorix, errichtet wurde, hat die Bevölkerung der Landschaft Auxois einen Saint Gétorix gewonnen, den es nie und nirgends gegeben hat.

Am Ende des 13. Jahrhunderts hat der Franzose Radulfus aus dem lateinischen Wörtchen für Niemand, Nemo, einen Heiligen fabriziert und durch viele Bibelstellen und Zitate erhärtet, daß dieser Nemo der eigentliche Sohn Gottes sei, und hat eine Sekte der Nemo-Verehrer, die Secta Neminiana, gegründet, man weiß nicht, ob zum Spaß oder aus Wahnsinn. Diese Beispiele dürften genügen, um zu zeigen, wie es einer gläubigen und gar leichtgläubigen Bereitschaft und Reizbarkeit bedarf, um die sprachlichen Hülsen zu befruchten und aus einem dunklen Wort einen strahlenden Helden hervorgehen zu lassen. Eine Gemeinschaft von nüchternen und aufgeklärten Menschen hätte aus dem Ortsnamen Tripolis niemals einen heiligen Tribulus gewonnen. Der Glaube an die Macht und Zeugungskraft der Worte und besonders der Namen eignet dem mythischen und magischen Denken, das den Wörtern und Bildern, allem Gehörten und Geschauten im gegebenen Fall den Charakter der Wirksamkeit und Wirklichkeit zuzuteilen bereit ist. Was dem Namen Kraft und dem Ruhme Flügel verleiht, kann sonach nichts anderes sein als ein Glaube mythischer oder magischer oder überhaupt übernatürlicher Art.

Eine Bestätigung dieser Tatsache liefert uns auch die Sprachgeschichte. Sie zeigt, daß berühmte Eigennamen vorzugsweise in denjenigen Zeiten und Kreisen rednerisch, metaphorisch, metonymisch, antonomastisch gebraucht werden, bei denen der Kultus und Glaube des Ruhmes in Blüte steht. Die humanistisch erzogenen Franzosen liebten Ausdrücke wie: In unserem Lande wimmelt es von französischen Homeren, Virgilen, Euripiden, Ciceronen (Tahurau). „Ihr werdet dereinst der Herkules der Franzosen sein!“ ruft der Dichter Ronsard einem jungen Krieger zu[4]. Im Mittelalter wird man dergleichen schwerlich finden, und in unserer Zeit, da der Glaube an tausendjährige Ruhmesstrahlen jämmerlich zerbrochen ist, wirken solche Phrasen zweideutig und kippen leicht ins Lächerliche um. Wer wäre heute noch naiv genug, um sich als Cäsar oder Alexander abbilden zu lassen, wie Ludwig XIV. es tat? Wenn ein moderner Dichter im Stil oder in der Haltung eines Dante oder Goethe sich gefällt, etwa so wie man es an Stefan George oder Gerhard Hauptmann beobachten konnte, so kann das eine beschränkte Gemeinde bewundern; die übrige Menschheit lächelt bloß. Wir hören die Botschaft des Ruhmes, aber der Glaube fehlt.

---

[4] Voßler, Frankreichs Kultur und Sprache, S. 248.

Von diesem Glauben sagt Ernst Cassirer in seiner „Philosophie der symbolischen Formen“ (II 54), daß seine „entscheidende Voraussetzung darin liegt, daß das Wort und der Name keine bloße Darstellungsfunktion besitzen, sondern daß in beiden der Gegenstand selbst und seine realen Kräfte enthalten sind“, daß Wort und Name nicht nur bedeuten und bezeichnen, sondern daß sie sind und wirken. Von dieser Voraussetzung lebt der Ruhm. Wer sie widerlegt, zerstört ihn.

Damit wäre nun eigentlich gesagt, daß reine Phantasiegebilde, wie der Don Quijote des Cervantes oder Goethes Werther, des echten Ruhmes nicht teilhaftig werden können. Trotzdem hat der imaginäre Céladon des Astrearomanes etwa dreihundert Jahre lang als erzieherisches Vorbild auf die Besten der höheren Gesellschaft gewirkt, und in der Schule von Werthers Gefühlsüberschwang haben sich zu Goethes Leidwesen viele junge Leute geübt und gar zugrunde gerichtet. Man wende nicht ein, daß die erzieherische oder auch verführerische Wirkung und damit der Ruhm jener Gestalten in Wahrheit von ihren Dichtern und nur nominell von Céladon, Werther und Don Quijote ausgehen. Denn Céladon denkt und handelt wesentlich anders als sein Dichter Honoré d'Urfé; Goethe hat sich von seinem Werther ausdrücklich losgesagt:

Sei ein Mann und folge mir nicht nach!

Und wer wollte dem klugen Cervantes die Verantwortung für die Narreteien seines Quijote aufbürden? Es gibt zu jeder Zeit und immer wieder unkritische romaneske Menschen, die sich sagenhafte Heldengestalten zum Vorbild nehmen und ihnen nacheifern. Und immer wieder geschieht es, daß Kunstgebilde in das gärende Element des tätigen Lebens herabgezogen werden. Es ist nicht lange her, daß uns aus Goethes Faustgestalt eine Art Religion, ein Mythos oder ein Kult und Ruhm des „faustischen Menschen“ zubereitet und empfohlen wurde. Kein Zweifel, daß Goethe der erste Ketzer dieses Glaubens geworden wäre. Er hat ihn mit einigem Unbehagen kommen sehen.

Mein Lied ertönt der unbekannten Menge,
Ihr Beifall selbst macht meinem Herzen bang.

Wir wollen aber nicht unsere Zeit, sondern den Ruhm kritisieren, d. h. unsere Zeit nur, sofern sie an ihn etwa noch glauben wollte. Er ist, wie nunmehr klar sein dürfte, eine sprachgebundene Wortgläubigkeit, man kann auch sagen eine anthropomorphe, heidnische, gestaltenfrohe Religion. Das Entscheidende bleibt immer die Befangenheit im Wort und Namen, die Unlust oder Unfähigkeit des Denkens zur Transzendenz, zur Jenseitigkeit. Erst wenn das religiöse Bewußtsein sich aus seiner Verflochtenheit mit dem sprachlichen befreit, fällt die Herrlichkeit des Ruhmes ins Leere.

Die Frage ist nur, ob das religiöse Denken aus eigener Kraft sich aus der Umschlingung der Sprache zu lösen vermag. Daß ihm der Trieb dazu innewohnt, kann nicht bezweifelt werden. Dem mythisch-magischen, bildfrohen

Glauben steht in allen Religionen ein mystischer Glaube zur Seite, der aus der Gebundenheit an Wortlaut und Bild hinwegverlangt und das Absolute und Eine sucht. Aber diese Flucht ist noch keine Befreiung. Sie kann wohl Trost und Ausruhen im göttlichen All und Urgrund aller Dinge gewähren, aber eine kritische Aufklärung können wir von der Mystik nicht erwarten.

Dazu bedarf es des Einsatzes einer neuen Kraft, die vom sprachlichen Denken ebenso verschieden ist wie vom religiösen und deren Eigenart weder in der Gewißheit des Glaubens noch in der gestaltenden Anschauung liegt, sondern in der Erkenntnis, im Begriff. Das logische Denken allein ist fähig, sich über das sprachliche zu erheben und den Glauben von jener Verschlingung mit dem Phantasiewesen loszulösen, in welcher der Ruhm erzeugt wird. Nicht die Religion, sondern der Logos vermag es, den Zauber des Ruhmes zu brechen.

Kein Zweifel, daß es Religionen gibt, die an den menschlichen Ruhm nicht glauben, ja ihn hassen und verdammen und als frevelhafte Vergötterung der Geschöpfe von sich weisen. Doch wenn sie den Wert des zeitlichen und irdischen Ruhmes widerlegen wollen, bedürfen sie der Philosophie. Ruhmfeindliche Religionen haben immer einen stark verstandesmäßigen Zug, etwa so wie Dantes Göttliche Komödie, wo man im 11. Gesang des Purgatorio die schönen Verse liest:

La vostra nominanza è color d'erba
che viene e va . . .
Eure Berühmtheit ist wie grünes Gras:
es kommt, es geht, dieselbe Sonne sengt es,
die zart und frisch es aus der Erde lockt.

In der Tat, nur so weit, nur so lange wie die gefühlsmäßige Verflechtung eines gegebenen Namens mit einem geglaubten Werte dauert der Ruhm.

Der ruhmhaltige Bindestoff zwischen dem persönlichen Namen und dem sachlichen Wert ist nur ein hinnehmendes Gefühl, kein tätiger Glaube, man könnte sagen: ein Glaube an den Glauben, auf deutsch Aberglaube. Der cäsarische Ruhm, um zu diesem Beispiel zurückzulenken, kam ja wohl dadurch zustande, daß der zweifellos echte Kredit, den Cäsar auf den Gebieten der Staats-, der Kriegs- und der Schreibekunst sich erworben hatte, immer und überall, wo sein Name aufgerufen wurde, realisierbar und wirksam werden sollte, gleichviel ob Cäsar dafür aufkam oder nicht. Der Glaube, daß Cäsars Name mehr vermag als Cäsar, ist reiner Wortglaube. Die Geschichte eines solchen Glaubens kann man streng genommen nur als Kritik und Selbstzersetzung dieses Glaubens schreiben. So läuft bei fortschreitender Auflösung des Vertrauens die Geschichte des Cäsar-Ruhmes auseinander in Würdigungen von Cäsars politischen, kriegerischen und literarischen Leistungen und in Wortgeschichte.

Überall wo strenge Geschichtswissenschaft getrieben wird, ist man heute dabei, die Strahlenkronen der berühmten Männer nicht auszulöschen, aber

doch soweit abzublenden, daß ihr Lichtnebel uns den Gang der Dinge nicht verschleiert. Sogar in der Kunstgeschichte, wo der Klang des Künstlernamens so große Bedeutung noch immer hat, strebt man mehr und mehr nach dem Verständnis des Schaffens und der Werke „ohne Namen", d. h. mit eingeklammerten Künstlernamen. Es ist kein Neid, kein Mangel an Pietät und Verehrung für große Persönlichkeiten; es ist der reine Erkenntnistrieb und Wahrheitswille, der den Forscher auf Wege treibt, wo Genien und Helden nicht mehr als lorbeergeschmückte Standbilder, sondern als Meilensteine und Wegzeiger stehen. Wer dies als Verödung der geschichtlichen Studien beklagen wollte, wäre im Irrtum. An verherrlichenden Darstellungen von großen Persönlichkeiten wird es nicht mehr fehlen. Dafür sorgt, wenn es die Wissenschaft nicht mehr kann, der historische Roman, das Epos, das Theater. Auch wollen wir nicht leugnen, daß Heiligenlegenden und Totenkult und Reliquienverehrung den Geist der Völker erzogen und vor mancher Roheit bewahrt haben.

Zu Anfang des 20. Jahrhunderts jedoch machte sich ein ästhetenhafter Kult des Ruhmes und des Übermenschentums geltend, der zuerst in der Literatur mit Nietzsche und schließlich in der Politik mit Mussolini und Hitler seine verhängnisvolle Rolle spielte. Am kritischen Bewußtsein der Philosophie gemessen, war es nichts als eine reaktionäre Fehlform der Renaissance, eine Art von verspätetem Pseudohumanismus. Heute brauchen wir keine ruhmredige Verhimmelung von Führergestalten, sondern ein kritisches Verantwortungsbewußtsein. Besinnen wir uns auf die Denkart des italienischen Philosophen Giambattista Vico, der das beneidenswerteste und schönste Los in der völligen Verdunkelung der Person durch das Werk erkannte, wie es dem Dichter der Ilias zuteil geworden ist. Oder rufen wir uns einige Strophen aus dem Gedicht „Nachruhm" von Johann Gottfried Herder ins Gedächtnis:

Wir schwimmen in dem Strom der Zeit
auf Welle, Welle fort,
das Meer der Allvergessenheit
ist unser letzter Ort.
Genug, wenn Welle Welle trieb
und ohne Namen Wirkung blieb.

Schön ist's, von allen anerkannt
sich allgelobt zu sehn,
doch schöner noch, auch ungenannt
wohltätig fest zu stehn.
Verdienst ist meines Stolzes Neid,
und bei Verdienst Unsichtbarkeit.

Nachdem wir nun die Eitelkeit des Ruhmes und seine Hinfälligkeit unter dem Messer der Kritik, wie ich hoffe, umständlich genug erwiesen haben, nachdem wir sein Blendwerk durchschaut haben, ist es Zeit, daß wir empor-

und zurückblicken auf sein himmlisches Urbild, als dessen schattenhafter Doppelgänger er sich auf Erden herumtreibt. Sein Urbild ist die ewige, überirdische Herrlichkeit, der Ruhm Gottes. Durch Kämpfe, Siege, Wohltaten oder auch durch grausame Zerstörungen irgendwie gottähnlich, und das heißt ruhmreich zu werden, danach trachtet die menschliche Eitelkeit. Bei primitiven Völkern mit kleinen und engen Gottesbegriffen gebärdet sich die ruhmstrebige Nachahmung besonders lebendig, bald kindlich und rührend, bald gräßlich und albern. Je größer aber der Abstand zwischen Himmel und Erde sich auftut, und je geringer der Mensch vor seinem Gott sich vorkommt, desto unmöglicher muß ihm jede Nachahmung Gottes mit weltläufigen Mitteln erscheinen, und er sucht und findet in der Demut, Sachlichkeit, Selbstentäußerung und Anerkennung fremder Leistungen und Verdienste seinen Wert.

Im Jahre 1640 wurde zu der Jahrhundertfeier des Jesuitenordens in Madrid ein geistliches Schauspiel aufgeführt, das der Pater Valentin de Céspedes verfaßt hatte: „Las glorias del mejor siglo", ein Stück, in dem die Gloria Gottes gegen die weltliche Gloria auftritt und der heilige Ignatius[5] am Ende seiner Laufbahn sich dem Ruhm Gottes ganz zur Verfügung stellt und ein Sonett spricht:

Si ahora Dios seguridad me diera
y desde aquí a su vista me llevara . . . .

Es ist ein wenig bekanntes Gedicht. Ich verdeutsche es, weil es zeigen kann, wie viel Größe und Mut zum Verzicht auf irdischen Ruhm gehört.

Wenn heute Gott mir Sicherheit gewährte
und in sein Reich mich tät zu sich erheben,
dabei mir aber zu verstehen geben,
daß besser doch mein Erdendienst ihn ehrte,

Und daß durch mich sein Ruhm sich irgend mehrte,
so wollt' ich gerne in Gefahren schweben,
in Todes Seelenabenteuern beben,
auf daß sich hier sein' Herrlichkeit verklärte.

Und sollte gar es etwa dienlich sein,
daß ich zur Hölle führ und dorten büßte,
auf daß man hier den Herrn verteidigte:

Ich tät's und größer wäre meine Pein,
wenn jemand ihn nur kurz beleidigte,
als wenn ich ewiges Feuer dulden müßte.

---

[5] Über das dem Gedichte zugrunde liegende echte Ignatiuswort vgl. die Monumenta historica S. J., Mon. Ignatiana ser. IV, t. 2, p. 852; das Gedicht geht unter Anspielung auf Röm. 9, 3 in hyperbolischer Wendung noch über den von Ignatius selbst geäußerten Gedanken hinaus.

Vom Müdesein

Von GEORG STRASSENBERGER S. J.

Was Müdesein bedeutet, braucht man heute wohl keinem Menschen zu beschreiben; wir alle kennen es zur Genüge. „Müde bin ich, geh zur Ruh" — ja, wenn man nur zur Ruhe gehen könnte, wenn man sich nur alle Müdigkeit einmal so recht ausschlafen könnte! „Nur Ruhe, Ruhe, ach, der Müden! Schlafen! O daß keiner mich wecke!" Das ist nicht nur das Verlangen einer Kundry im Parsifal. Ertappen wir uns nicht manchmal bei dem heimlichen Wunsch nach irgendeiner harmlosen Krankheit, die uns in die glückliche Lage versetzen würde, eine oder zwei Wochen lang alle unsere Überlastung und Übermüdung einmal nach Herzenslust wegzuschlafen? So ein Wunsch ist sehr begreiflich und durchaus nichts Unrechtes. Denn das ist ja gerade das Elend unserer Zeit, daß alles so pausenlos weitergeht, für die meisten Menschen nun schon jahrelang. Wenn auch Urlaub und Erholung nun in bescheidenem Maße wieder möglich sind, so spüren wir doch meist gerade an ihrem Ende, wie notwendig es wäre, jetzt erst mit einer ausgiebigen Erholung zu beginnen.

Aber manche sagen uns: Ach, die körperliche Müdigkeit ist nicht das Schlimmste, die wäre noch zu ertragen; aber die seelische Müdigkeit! Ich bin so erledigt, so ganz ohne Schwung, ohne innere Triebkraft, ich kann nicht mehr ruhig denken, kann mich nicht mehr sammeln, kann keine ruhigen Entschlüsse mehr fassen. Und erst mein religiöses Leben — auch da liegt alles darnieder. Ich kann nicht mehr beten. Ich werde mit der Nächstenliebe nicht mehr fertig, ich bin so reizbar, könnte alle Leute anfahren, ich kann und mag mich nicht mehr überwinden; alles ist mir so entsetzlich gleichgültig, ich vegetiere halt noch so voran, weiß nicht, wie lange das noch so gehen soll . . .

Es braucht das noch gar nicht jener Zustand tiefster Niedergeschlagenheit zu sein, wo der Mensch nach irgendeiner großen Heimsuchung, einer tiefen Enttäuschung sich so ganz ausgeleert fühlt, ganz stumpf gegen Freude und Leid, daß er meint, er könnte überhaupt nie mehr froh werden; wo er Ähnliches erfährt wie der niedergebeugte Palestrina der Pfitznerschen Legende:

„. . . So in der Mitte find' ich mich des Lebens,
verstehe nicht, wie je ich schaffen konnte,
wie je ich mich erfreute, je ich liebte . . ."

Ob es nun dieser Zustand schwerster seelischer Erschöpfung ist oder seine kleineren alltäglichen Ausläufer, immer ist es für den Betroffenen etwas, worunter er leidet, ja was ihm wieder eine Quelle neuen Leides ist, weil er sich eben darüber von neuem grämt, daß er so ist, besonders wenn er meint, daß es ihm allein so ergehe.

Und doch liegt hier zunächst gar nichts anderes vor als der spürbare Beweis, wie eng und innig die Einheit von Leib und Seele im Menschen ist. Denn

wenn der Leib ermüdet, übermüdet ist, darf der Mensch auch keine schwunghaften seelischen Haltungen und Handlungen von sich erwarten. Diese seelische Schwunglosigkeit schwindet manchmal an dem Tag, an dem man wieder einmal gehörig ausgeschlafen erwacht, an dem man sich einen schönen, nicht zu ermüdenden Spaziergang hat leisten können, an dem irgendeine große Freude uns über das Joch unserer alltäglichen Fronarbeit hinausgehoben hat. Die seelische Ermüdung ist in vielen Fällen einfach eine Begleiterscheinung der körperlichen Erschöpfung, kommt und geht mit ihr.

In vielen Fällen — aber nicht in allen. Denn es gibt doch auch Fälle, wo der körperlich ermüdete Mensch, wenigstens für Augenblicke, noch zu sehr intensiven geistigen Leistungen fähig ist, namentlich zu solchen, die sein ganzes Interesse finden. Man kann bekanntlich am späten Abend todmüde heimkommen, aber noch die Frische aufbringen, einen vorgefundenen Brief sofort zu beantworten, wenn einem an der Antwort entsprechend viel liegt; man kann auch im Zustand größter Erschöpfung mit Gott ringen im Gebet, wenn das Anliegen wichtig genug erscheint. Umgekehrt gibt es Zustände im Leben, wo man wohlgenährt, ausgeruht und ausgeschlafen ist und trotzdem seelisch schwunglos, matt, entschlußunfähig, zum Denken und zum Beten nicht aufgelegt, ohne inneren Antrieb sich in Gewalt zu nehmen, sich im Umgang mit anderen zu beherrschen. Hier stehen wir vor einer seelischen Müdigkeit, die offenbar nicht körperlich bedingt ist, deren körperliche Ursachen wir jedenfalls zunächst nicht kennen.

Auch hier wäre es wenig sinnvoll, sich mit Selbstvorwürfen zu quälen, was man doch für ein unleidlicher, unmöglicher Mensch sei, wie alle guten Vorsätze so ganz unnütz und unwirksam seien, und wie man's doch im Leben nie zu was Richtigem brächte. Durch solche sinnlose Reflexionen wird nur das Gefühl der Niedergeschlagenheit noch gesteigert, das einen erst recht zu jedem Aufschwung unfähig macht; und vielleicht ist es eine geheime, unerkannte Tücke der eigensüchtigen, bequemen Natur, daß sie uns in solchen Lagen so gerne lange Tiraden unserer Unzulänglichkeit vorflüstert, weil das bekanntlich zu nichts verpflichtet, sondern höchstens eine heimliche Anklage an Gott und das Schicksal einschließt. Dabei wird ängstlich alles umgangen, was einzig helfen könnte: jeder Aufruf an unser schlummerndes besseres Ich, an die brachliegenden Kräfte, jeder Appell an unsere Verpflichtungen, die wir doch schließlich in uns tragen. Wie dem auch sein mag: Tatsache ist, daß nur ausgesprochene Kurzsichtigkeit, um nicht zu sagen Torheit ihr Gefallen daran finden kann, solche Zustände durch sinnlose Klagen zu dauernden zu machen und sich dadurch seelisch noch vollständig zu entleeren und zu verausgaben.

Wundern wir uns denn darüber, daß wir nicht immer im Zustand seelischer und religiöser Hochspannung verbleiben können? Wir sind doch Menschen! Also Wesen, die ihrer Natur nach unfertig sind, die nicht wie eine Maschine eine genau berechenbare Leistungskurve aufweisen, sondern durch ein vielfältiges Auf und Ab in mancherlei krausen Kurven den Weg zur Höhe finden

müssen. Warum also ärgern wir uns, wenn wir wieder einmal entdecken, daß wir Menschen sind, und zwar noch Menschen „auf dem Wege"?

Außerdem sind wir Menschen sehr brüchige Wesen: gut und böse, Recht und Unrecht, Eifer und Schlaffheit wogen da oft gar seltsam durcheinander, und wir müssen dabei schmerzlich spüren, daß unser Leben nur zu leicht sich verzettelt, anstatt von einer beherrschenden Mitte aus gelenkt zu werden, daß bald irgendein überzähliges Hormon, bald irgendein unverarbeiteter seelischer Eindruck unsere ganze Menschenherrlichkeit aus der Bahn werfen kann.

Ist es nun sinnvoll, sich zu ärgern, daß wir solche Wesen sind? Nicht einmal das Sich-wundern wäre sinnvoll. Wir sind Menschen und müssen alles tragen, was dem Menschenwesen nun einmal zu tragen auferlegt ist, und dazu gehören eben auch solche Unberechenbarkeiten, auch die seelischen Ermüdungszustände.

Also sollen wir uns damit abfinden? Nein. Wir dürfen nicht mit unsinnigen Erwartungen und Ansprüchen an unser Leben herantreten; aber wir dürfen und sollen nach all den Hilfen greifen, die uns die Natur selber anbietet. Da ist zunächst das kostbarste Gottesgeschenk — der Schlaf. Gerade der Schlaf, den Shakespeare „den zweiten Gang beim Gastmahl der Natur, das nährendste Gericht des Lebens" nennt, ist ja wie nichts anderes dazu angetan, die Ermüdungsgifte aus dem Körper auszuscheiden und die verbrauchten Kräfte wieder zu erneuern. Glücklich also, wer wenigstens noch schlafen kann! Aber die andern? Denen auch dieses „nährendste Gericht des Lebens" nicht Kraft gibt, sondern Kraft kostet, weil sie müder und zerschlagener jeden Morgen aufstehen? Es ist unmöglich, mit wenigen Worten ein Heilmittel gegen Schlaflosigkeit anzugeben; immerhin darf auf die Erfahrung solcher verwiesen werden, die auch bei mangelhaftem oder fehlendem Schlaf doch ihrer Nachtruhe noch wertvolle Seiten abzugewinnen wissen; sie sagen sich nämlich dabei: es ist bestimmt besser und erholender, wenigstens ausgestreckt im Bett liegen zu können, als in einem kalten Bunker sitzen zu müssen; sie bemühen sich nicht mehr gewaltsam und krampfhaft wie Anfänger um das Schlafenkönnen, sondern suchen gerade durch vollständige körperliche und seelische Lockerung, Entspannung wenigstens eine Vorbedingung zu schaffen, daß der ersehnte Schlaf am ehesten sich einstellen kann; sie verbohren sich nicht etwa bei Störungen durch andere, wie sie heute bei der Enge des Wohnraumes leider oft unvermeidlich sind, in eine bittere und gereizte Stimmung, weil sie sich bewußt sind, daß derartige Störungen ja so gut wie niemals einem bösen Willen des andern zuzuschreiben sind; sie zergrämen sich schließlich nicht wegen der Stunden, in denen ihnen der Schlaf verwehrt war, sondern freuen sich viel mehr über die Stunden, in denen er ihnen geschenkt war!

Eine ähnliche Einstellung vermag auch der Tageserholung, und wenn sie noch so bescheiden ist, eine Wirkung zu geben, die ihr bei gegenteiliger Haltung versagt bleiben muß. Gewiß sind viele kleine Arbeitspausen lange nicht

so wertvoll, wie es ein großer, ausgiebiger Urlaub wäre; aber viele kleine Pausen sind doch immerhin besser als gar keine, und jede freie Viertelstunde zur Entspannung zu benützen, ist sicher besser, als diese gleichen Viertelstunden zum Grübeln zu mißbrauchen, zum Jammern, daß es einem so schlecht geht. Es ist nicht viel, sich fünf Minuten ans Fenster zu stellen, tief zu atmen, sich über jedes grüne Blatt zu freuen, das man sieht, über jeden Sonnenstrahl; aber es kann doch viel bedeuten, ist jedenfalls mehr wert, als auch diese fünf Minuten noch aufgehen zu lassen in Betrachtungen über das menschliche Elend im allgemeinen und über das eigene im besonderen. Manche Leute machen in solchen Minuten des „Ausspannens" eine Bewegung, wie sie der Schwimmer macht, der aus dem Wasser auftaucht und nun tief Atem holt: eine ausgezeichnete Gewohnheit, die einem irgendwie hilft, über seine Lage „sich zu erheben", sie gleichsam jetzt „von oben" anzuschauen und dadurch, wenn auch nur ein klein wenig, wieder zu meistern. Und wenn man schon keine Zeit erübrigen kann für einen Spaziergang, so bringen es einige Lebenskünstler immerhin fertig, wenigstens ihre Berufswege, den einen oder andern Dienstweg zu ihrer eigenen Entspannung zu benützen und dabei keinem Gedanken bewußt Raum zu geben, der belastet oder bedrückt. Es wird sich ja nie vermeiden lassen, daß sich solche Gedanken ungerufen und ungewollt aufdrängen, aber man sollte sie wenigstens nicht bewußt und gewollt unterhalten, gleichsam „füttern". Man sollte — aber kann man das auch? Nicht immer, jedenfalls nicht von heute auf morgen. Denn gerade das verlangt ja schon eine gewisse Frische, eine Herrschaft über sich selbst, die einem Menschen in solcher Lage eben leider so oft fehlt.

Hier muß nun etwas einsetzen, was über die bloße Erholung, über die bloße Kräfteerneuerung hinausliegt, ein Wiederaufstieg, eine Gesundung. Und da tut uns vor allem not, daß wir das wieder lernen, was man „die Kunst der kleinen Schritte" genannt hat. Wenn ein Kranker nach langer Liegezeit das Gehen wieder versucht, sind zehn Schrittlein durch das Zimmer eine beglückende Leistung, die für den ersten Tag völlig genügt. Oder sollte er sich etwa sagen: „Weil ich nicht sofort eine Tageswanderung machen kann wie früher, schäme ich mich, es mit so kleinen und so wenig Schrittlein überhaupt zu versuchen!"? Schämen — soll man sich wirklich schämen, daß man ein Mensch ist? Daß man unter allgemein menschlichen Schwächen leidet? Solche Scham wäre ein schlechter Erzieher. Im Gegenteil: das Anstreben und Inswerksetzen dessen, was man heute kann — nicht mehr, aber auch nicht weniger! — ist Pflicht. Denn nur daraus erwächst die langsame Kraftzunahme, die es dann wieder möglich macht, morgen vielleicht die doppelte Leistung zu bewältigen, und wenn nicht morgen, so doch in einer Woche oder irgendwann. Es handelt sich ja hier um keine Termine, sondern um ein Beispiel, das wir aufs Seelische übertragen müssen.

Wer sich etwa sehr schwer konzentrieren kann, sollte doch in leichteren Situationen versuchen, irgend eine Gedächtnis- oder Energieleistung fertig zu bringen. Wenn man sie geschickt auswählt und nicht ihren Erfolg durch

düstere Prophezeiung des Versagens selber sabotiert, wird sie sicher glücken, und so ist man wieder auf dem Weg zum Glauben an sich selbst. Und wer keine langen Gebete mehr fertig bringt, soll es sich doch an kurzen genügen lassen! Seit wann bemißt denn Gott den Wert eines Gebetes an der aufgewendeten Zeit? Wer kein geformtes Gebet mehr sprechen kann, warum soll der nicht aus seinem Herzen, ganz kurz und einfach, ein Wort zu Gott sprechen können, und wenn es nur das Bekenntnis des eigenen Ungenügens und die Bitte um seine Hilfe ist? Wer kein ganzes Vaterunser mehr beten kann, kann der nicht wenigstens noch im Herzen sagen: „Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden!"? Und braucht es denn einen Schritt in eine andere Welt, wenn ein Mensch, der nicht mehr weiß, wo ihm der Kopf steht vor lauter wirtschaftlichen und Haushaltssorgen, so zwischenhinein einmal flüstert: „Unser tägliches Brot gib uns heute!"? Es ist nicht das höchste Gebet, das denkbar ist, aber doch ein hohes, die Worte vom Heiland selber gelehrt und durch die Fügung des Tages uns von der Vorsehung nahegelegt — wo steht denn geschrieben, daß es jedesmal und unbedingt alle sieben Bitten, fein säuberlich in einer Reihe, sein müssen? Gewiß, wenn man gut angezogen, äußerlich und innerlich sonntäglich vor Gott erscheint oder wenn man in Gemeinschaft mit andern das Gebet des Herrn spricht, dann soll die Ordnung und die Vollständigkeit gewahrt sein; aber im Kämmerlein, beim Herzgebet des einsamen Menschen, müssen wir denn da mit Gewalt vor dem allsehenden Auge Gottes eine Ordnung und Harmonie herzuzaubern suchen, die nun einmal doch nicht in unserer Seele ist? Ist's da nicht viel besser, den lieben hohen Gast eher in eine unaufgeräumte Stube schauen zu lassen, als ihn draußen abzufertigen oder ihn warten zu lassen, bis wieder einmal aufgeräumt ist?

O wir eitlen Kinder, wir wollen doch nur immer recht schön vor Gott dastehen und merken dabei gar nicht, wie er uns bis ins Innerste durchschaut, freilich viel mehr mit abgrundtiefem göttlichem Mitleid als mit Entrüstung. Können wir's denn wirklich nicht glauben, daß Gott sich über irgend ein gestammeltes Augenblicksgebet, das aus einem total entleerten, ausgepumpten Herzen zu ihm aufsteigt, wohl mehr freut als über einen prunkvollen Gebetsstrauß, den wir ihm von der festlich gedeckten Tafel eines begnadeten Tages reichen? War nicht das Scherflein der Witwe, ehrlich gegeben, vor Gott unvergleichlich wertvoller als die reiche Gabe aus der dicken Börse des Pharisäers? Hätte die arme Frau sich aber gedacht: „Mit meinen zwei Pfennigen kann ich mich doch nicht sehen lassen", dann hätten wir von diesem wunderlieben Beispiel einer großen Liebe, die sich in einer kleinen Gabe ausspricht, eben niemals erfahren.

Also weg mit den törichten Ausreden: „Ich kann nicht!" Irgend etwas kann man immer, und niemand ist zu mehr verpflichtet als zu dem, was er eben kann. Wenn er allerdings auch das unterläßt, dann steht er auf einer Stufe mit dem faulen Knecht der Parabel, der sich geschämt hat, mit seinem einen Talent überhaupt zu arbeiten, weil es eben „nur" ein Talent war.

Wenn wir aber mit dem Wenigen treu sind, dürfen wir hoffen, daß Gott auch uns allmählich wieder über vieles setzt — nach den natürlichen Gesetzen der Übung und des Kraftwachstums, sobald der Mensch nur überhaupt anfängt, kleine Schritte zu machen, und nach den übernatürlichen Gesetzen göttlicher Gebefreudigkeit, die dem, der einmal hat, weiter gibt, damit er im Überfluß hat....

Ja, wenn das alles aber doch nichts nützt! Man hat ja schon allmählich bei jedem neuen Anlauf wieder Angst vor dem Rückfall, vor dem Zurücksinken in die Müdigkeit, in die Erschlaffung. Und dann kommt einmal der Augenblick, wo man eben meint, es ist ja doch alles umsonst, es hat ja doch alles keinen Sinn! Wirklich? Hat es gar keinen Sinn? Wie wir nur alles so genau wissen, wenn wir irgend wo Recht behalten wollen! Würden wir uns aber die Mühe zu einem ehrlichen Nachdenken geben, so könnten wir gar wohl einen geheimen Sinn aufspüren, warum vermutlich Gott dieses Zurückfallen, dieses Nachlassen des Menschen immer wieder zuläßt, ja vielleicht in etwa sogar anordnet und will.

Könnte nämlich ein Mensch so, wie er sich das in der Naivität des Anfängers einmal eingebildet hat, von Stufe zu Stufe in einer ungebrochenen Kurve aufwärts, der Vollendung entgegenschreiten — Hand aufs Herz: würden wir nicht allesamt in die Versuchung kommen, diesen Aufstieg vor allem unserer Leistung, unseren Gebeten, unseren Übungen zuzuschreiben? Nun ist gewiß Beten und Sich-überwinden, geistliche Bücher lesen und fromme Gespräche führen, etwas nicht zu Unterschätzendes. Aber das alles ist nicht die Religion, ist nicht unser religiöses Leben schlechthin. Es ist nur Ausdruck und Hilfe für etwas, das tiefer grundgelegt sein muß; Ausdruck, wenn es sagt und zeigt, daß wahre Religion da ist; Hilfe, wenn es dazu beiträgt, die wahre Religion in uns zu wecken und zu vertiefen. Dieser Kern aber, die Religion schlechthin, das ist: die vollständige, bedingungslose Hingabe des Menschen an Gott, eine Hingabe auf Gedeih und Verderb, nicht so, wie ich es mir erträume, sondern so, wie Er es für gut findet. Und das ist es vielleicht, was Gott zuzeiten uns wieder ins Bewußtsein hämmern will: Das Wichtigste ist nicht das, was du tust, die Überwindungen, die du dir auferlegst, nicht einmal die Sakramente, die du empfängst; das alles hat seine große, ja in etwa auch entscheidende Bedeutung, gewiß, und soll nicht verkannt werden. Aber alles das ist doch schließlich nur dann sinnvoll, wenn du im Herzen die große Hingabe an mich trägst, wenn du dich mir ganz auslieferst, in einer kindlichen, unbedingten und unbegrenzten Überantwortung an mich, dem du ganz gehörst. Darum laß ich dir, auch bei all deinem guten Willen, von Zeit zu Zeit den ganzen kunstvollen Bau deiner geistlichen Betriebsamkeit zusammenbrechen, damit du aus den Trümmern wieder Ausschau halten lernst nach mir selber! Denn das lernst du gerade dann am besten, wenn dein gewohntes Menschentun, auf das du so viel vertraust, ausgeschaltet ist!

Ist das nicht tröstlich: gerade dann, wenn wir meinen, daß unser „religiöses

Leben" ganz darniederliegt, gerade dann sind wir am meisten fähig, im tiefsten Sinne religiös, eben an Gott hingegeben zu sein! Ja, es ist schon so — auch auf dem religiösen Gebiet kann man manchmal sagen: „Martha, Martha, du machst dir Sorgen und kümmerst dich um so vieles, was zwar wichtig, aber letztlich nicht das Entscheidende ist. Eines nur ist notwendig: sei wieder eine Zeitlang Maria, die scheinbar untätig zu den Füßen des Herrn sitzt, sich bewußt, daß sie im Grunde nur Gefäß, nur Empfänglichkeit ist für das, was Gott in ihr und mit ihr wirkt." Die Gefahr übersteigerter Passivität, die bei solcher Haltung naturgemäß gegeben sein kann, ist wohl kaum zu befürchten bei Menschen, die unter den Zuständen einer seelischen Ermüdung, wie wir sie beschrieben haben, schmerzlich leiden, denen es arg ist, daß sie so sind, die gerne darüber wegkommen möchten.

So finden wir also auch in diesem Müdesein, wo der Mensch scheinbar von allem abgekommen ist, was ihm liebe Gewohnheit war, einen tiefen Sinn, etwas, das uns zu einer wahren Be-sinnung, Sinngebung verhilft; denn wir lernen hier in einem neuen Licht das Pauluswort verstehen: „Denen, die Gott wahrhaft lieben", die sich ganz ihm hingeben, ihm ausliefern, „denen hilft alles", auch das scheinbar Niederdrückendste, Beschämendste, „mit zum Guten!"

Umschau

UM DAS KATHOLISCHE LUTHERBILD

Johannes Cochläus (1479—1552), der unter den zeitgenössischen Gegnern Luthers als Verteidiger des katholischen Glaubens hervorragt, veröffentlichte nach zahllosen Streitschriften im Jahre 1549 ein großes, zusammenfassendes Werk in lateinischer Sprache: „Commentaria de Actis et Scriptis Martini Lutheri Saxonis". Es war von katholischer Seite die erste Gesamtdarstellung, die sich zum Ziel setzte, Luthers Taten und Schriften vom Thesenanschlag bis zu seinem Tode genau zu erforschen und in zeitlicher Folge darzulegen. Zugleich aber sollte die Gestalt Luthers mit der ganzen religiösen und geschichtlichen Umwelt der Reformationszeit verknüpft und dadurch diese selbst ins Licht gerückt werden.

Cochläus ging an seine schwierige Aufgabe nicht mit der Kühle des unparteiischen Historikers heran, sondern mit dem Feuer oder auch dem Ingrimm des Apologeten und Polemikers. Seine Leser sollten nicht nur über das Luthertum unterrichtet, sondern auch mit dem Bewußtsein erfüllt werden, daß Luther die Kirche verheert und besonders über sein deutsches Heimatland namenloses Leid gebracht habe. Den kommenden Geschlechtern aber wollte Cochläus, wie er in der Widmung seines Buches schreibt, die Mahnung einhämmern, „die Füchse zu fangen, solange sie noch jung sind, ehe sie heranwachsen und, von Aufständen gefördert, sich vermehren und dann nur durch viel Unglück und Unheil erlegt werden können".

Angesichts dieses Sachverhalts ergab sich für die kritische Geschichtsforschung die Notwendigkeit, die Lutherkommentare des Cochläus auf ihre Zuverlässigkeit zu prüfen. Bei dieser Untersuchung hat sich immer klarer herausgestellt, daß die oft gegen Cochläus erhobene Beschuldigung auf bewußte Fälschung und Lüge sich nicht aufrechterhalten läßt. Aber ebenso gewiß ist, daß Cochläus ein streitbarer Kämpe voll tiefen Abscheus gegen Luther war und daß er in einer aufs leidenschaftlichste erregten Zeit schrieb, deren Maßlosigkeit in mannigfacher Hinsicht mit dem vergleichbar ist, was wir in den letzten Jahrzehnten selbst erlebt haben — zwei Umstände, die einer objektiven, vorurteilslosen Geschichtschreibung unzweifelhaft nicht günstig sind. Die Frage nach dem geschichtlichen Wert der Commentaria ist also berechtigt und unabweisbar; sie ist aber auch deshalb dringlich, weil die Lutherkommentare des Cochläus nicht in den Bibliotheken verstaubten, sondern die Nachwelt in stärkster Weise beeinflußt haben. Darum hatte Martin Spahn in seiner Monographie über Johannes Cochläus (Berlin 1898, 239) bemerkt: „Während er (Cochläus) für seine Art, die religiöse Bewegung zu beurteilen, durch seine Tagesschriftstellerei kaum einen Anhänger geworben haben dürfte, sind seine Kommentarien die Grundlage für die katholischen Darstellungen der Reformation bis auf unsere Tage geblieben."

Dieser äußerst wichtige und höchste Beachtung verdienende Umstand war für den katholischen Kirchenhistoriker Adolf Herte der Anlaß und Antrieb, sich eingehend mit den Commentaria zu befassen. Er tat dies in einer jahrelangen, mühevollen Arbeit mit einem erstaunlichen Fleiß und Spürsinn und mit einer Akribie, wie sie heute leider immer seltener geworden ist. Nachdem er schon 1915 die Lutherbiographie des Cochläus behandelt hatte, gab er 1935 als Frucht seiner Untersuchungen die Schrift heraus: „Die Lutherkommentare des Johannes Cochläus. Kritische Studie zur Geschichtschreibung im Zeitalter der Glaubensspaltung". Sie erschien (352 S.) als Heft 33 der „Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte" im Verlag Aschendorff zu Münster. Ihr Augenmerk war darauf gerichtet, „das weitverzweigte Quellengebiet des Werkes restlos zu durchdringen und seine oft tief verborgenen und vielfach so schwer zugänglichen Quellen in sorgsamer, keinem Zweifel ausweichender Analyse aufzudecken, um so das Eigengut des Buches sicherzustellen und eine zuverlässige Grundlage für die Ausnützung und Würdigung der Kommentare zu schaffen".

Diese quellenkritische Untersuchung war aber zugleich Vorarbeit für ein großes Werk über die Nachwirkung der Commentaria. Es sollte „den überraschenden Nachweis erbringen, daß das katholische Lutherbild des In- und Auslandes mehr als zwei Jahrhunderte hindurch aufs stärkste unter dem Einfluß der Commentaria des Cochläus stand, deren literarischer Erfolg ihresgleichen sucht und die im Zeitalter der Gegenreformation eine Wirkung ausgeübt haben, deren sich kein

anderes katholisches Werk in jener Epoche rühmen kann". Das 1935 angekündigte Werk erschien nun im Jahre 1943 unter dem Titel „Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus" und umfaßt drei Bände von 332, 369 und 289 Seiten (Münster, Aschendorff). Das Buch, dessen Herausgabe mitten im Kriege schon rein technisch eine Leistung war, erregte sowohl bei den Katholiken wie bei den Evangelischen wegen seines Inhaltes und seiner Tendenz großes Aufsehen, das bei dem Zeitschriftensterben jener Tage freilich literarisch weniger hervortrat, aber sich mündlich und brieflich lebhaft äußerte. Verwunderung herrschte eigentlich in beiden Lagern, aber sie trug verschiedene Färbung. Die Evangelischen bekundeten freudiges Erstaunen über die Offenheit, mit der die katholischen Fehlzeichnungen Luthers preisgegeben wurden. Bei den Katholiken schwankte die Stellungnahme zwischen halbem Beifall, Verlegenheit und Entrüstung, abgesehen von einigen, die gewohnheitsmäßig in die Posaune stoßen, wenn Fehler oder Versäumnisse auf katholischer Seite festgestellt oder zugegeben werden.

Wohl die erste ausführliche Besprechung des Buches erschien in der Paderborner Zeitschrift „Theologie und Seelsorge" (1944, 53—63) von dem angesehenen evangelischen Reformationsforscher Lic. Dr. K. A. Meißinger, der in warmer Anerkennung, ja Ergriffenheit die „bahnbrechenden Ergebnisse" des Buches hervorhob und der Empfindung Ausdruck gab, „daß die Atmosphäre der Reformationsforschung sich verändert hat". Da der Verfasser mir befreundet ist, sandte er mir alsbald einen Abzug seiner Besprechung zu mit der Bitte um mein eigenes Urteil über Buch und Sache. Meine Antwort verzögerte sich; denn das Jahr 1944 war geistiger Arbeit nicht günstig. Aber endlich am 7. März 1945 konnte ich ihm den Brief zuschicken, dessen Abdruck hier im Einverständnis mit dem Adressaten erfolgt und anstelle einer Besprechung gelten möge.

Sehr verehrter, lieber Herr Doktor!

Angesichts der außerordentlichen Verhältnisse, unter denen wir nun leben, werden Sie mir gewiß mildernde Umstände zubilligen, wenn ich erst jetzt Ihrem „brennenden" Wunsch entspreche, Ihnen über das große Werk von Adolf Herte mein Urteil mitzuteilen. An sich hätte es mir näher gelegen, die Beurteilung den Historikern und Lutherforschern von Fach zu überlassen. Aber wenn ein evangelischer Christ an mich eine ernste Frage richtet, dann ist es meine Gewohnheit, sie offen und ehrlich zu beantworten und mich ihr nicht unter dem Vorwand der Unzuständigkeit zu entziehen. Überdies ist ja das Thema des genannten Buches derart, daß es nicht nur engste Fachkreise angeht, sondern auch für das Verhältnis der getrennten christlichen Kirchen von erheblicher Bedeutung ist. So habe ich denn die drei Bände — was bei der Unerquicklichkeit des Gegenstandes und der Einförmigkeit ihrer Feststellungen nicht viele tun werden — von Anfang bis zu Ende durchgelesen und versucht, mir ein selbständiges Urteil über Inhalt und Form zu bilden.

Es ist nicht meine Absicht, auf geschichtliche Einzelheiten einzugehen, sondern ich möchte Ihnen nur den Eindruck schildern, den die aufmerksame Lektüre des Buches auf mich als einen Freund der konfessionellen Verständigung gemacht hat.

Was zunächst anerkannt werden muß, ist die ungeheuere, viele Jahre währende Arbeit, die in diesem Werk Gestalt angenommen hat. Nur eiserner Fleiß, scharfer Spürsinn und zähe Ausdauer konnten es zustande bringen, ohne an seiner Fertigstellung zu verzweifeln. Dazu verbergen sich für den Kundigen hinter dem Werke die Spuren vieler vergeblicher Schritte. Der Verfasser hat sich wirklich durch „ein Labyrinth von Büchern" (I S. XXIV) hindurchgearbeitet und dadurch für alle anderen eine unsägliche Mühe auf sich genommen. Den Nachfolgenden hat er das Suchen nach vielen vergessenen und verschollenen Schriften erspart. Er gibt einen Überblick nicht nur über das katholische Lutherbild, sondern zugleich fast über die ganze kirchengeschichtliche Literatur der Katholiken in den letzten vier Jahrhunderten. Dabei ist alles genau belegt und steht der Nachprüfung offen.

Sodann kann ich Ihnen auf die besorgte Frage in Ihrem Brief vom 25. 10. die beruhigende Antwort geben, daß gegen das Buch keine Bedenken vom katholisch-dogmatischen Standpunkt vorliegen. Jedenfalls habe ich in dieser Hinsicht das Werk inoffenso pede durchgelesen. Es mag sein, daß mancher manches geschichtlich anders sieht. Auch mögen nicht wenige gerade im Sinn der Zielsetzung des Buches den Wunsch hegen, daß der Verfasser sich einer größeren Ruhe befleißigt hätte, zumal er es den zensierten Autoren arg verübelt, wenn sie ihren Affekten die Zügel schießen lassen. Daher bemerkt H. Hermelink in seiner Besprechung

(„Theologische Literaturzeitung“ Nr. 9/10 v. Sept./Oktober 1944 Sp. 202) zutreffend, daß der Verfasser „sich jeweils von neuem, wie man wohl sagen kann, in einen Entrüstungssturm hineintreiben läßt, der auf katholischer Seite nicht überall Verständnis finden wird“. Aber diese historischen und psychologischen Bedenken berühren nicht das dogmatische Gebiet. Die Frage, die der Verfasser behandelt, ist theologisch gesehen eine quaestio libere disputata. Wenn und soweit das bisherige katholische Lutherbild unter dem Einfluß des Cochläus verzeichnet ist, muß es eben entsprechend der besser erkannten Wahrheit berichtigt werden; das ist eine Forderung der Gerechtigkeit, der sich niemand aus Prestigegründen entziehen darf. Deshalb würde ich es auch für durchaus verfehlt halten, wenn die Geister sich an diesem Buch erhitzten und nun von irgendeiner Seite gegen dasselbe Sturm gelaufen würde. Was not tut, ist eine sachliche Stellungnahme sine ira et studio, und zwar hüben wie drüben. Dies um so mehr, als das Buch dem nachdenklichen Leser manche Fragezeichen aufgibt.

Das ganze Werk dient der einen und einzigen Absicht, durch genaue Aufzeigung der einschlägigen Schriften die Abhängigkeit des traditionellen katholischen Lutherbildes von den Kommentaren des Cochläus bis tief ins 20. Jahrhundert hinein nachzuweisen. Da aber diese als höchst irreführend und parteiisch vorausgesetzt werden, so wird dem Leser die ganze Fehlerhaftigkeit der katholischen Lutherdarstellung durch vier Jahrhunderte vor Augen geführt, und gerade dies — nicht so sehr jene Abhängigkeit — ist der beherrschende Eindruck, den das Werk hervorruft. Das Buch belegt durch zahllose Beispiele, wie die ganze Atmosphäre zwischen Katholiken und Protestanten durch Unsachlichkeit und persönliche Verunglimpfungen belastet und vergiftet war bzw. ist, was desto mehr gilt, als der Protestant jede Beschimpfung Luthers wie eine persönliche Beleidigung empfindet. Es ist freilich mit der Themabegrenzung des Buches gegeben, daß hier das Schuldkonto nur der einen — katholischen — Seite aufgezeigt wird. So werden denn alle Ausschreitungen und Sünden der katholischen Lutherdarstellung, auch die schlimmsten und häßlichsten, vielfach im genauen Wortlaut festgehalten, nicht nur aus der wissenschaftlichen Literatur, sondern auch aus den erregten Streitschriften des Tages. Insofern bedeutet das Buch bei aller Beschämung für das Corpus Catholicorum doch eine Erleichterung; denn auch die Protestanten werden auf diesem Gebiet kaum noch neue Gravamina entdecken können.

An alle Schriften legt der Verfasser den Maßstab des objektiv richtigen Lutherbildes, in dessen Besitz er sich mit einer etwas peinlich berührenden Sicherheit glaubt, und so findet er, daß die unzähligen katholischen Schriften in dieser Hinsicht fast ausnahmslos mangelhaft und verfehlt oder je nachdem gehässig, bösartig, maßlos, niederträchtig und schmutzig sind. Dabei scheint es oft, als ob er anerkennende Äußerungen über Luther ohne weiteres als Zeichen der Objektivität, abfällige als Beweis für Parteilichkeit ansehe, obwohl man doch im Lobe wie im Tadel irren kann.

Daß auf das katholische Lutherbild und seine Verzeichnungen die Kommentare des Cochläus direkt oder indirekt großen Einfluß ausgeübt haben, ist bei dem Ansehen des Zeitgenossen und Hauptgegners Luthers durchaus glaubwürdig. Über den U m f a n g dieses Einflusses mögen die Fachgelehrten sich mit Herte auseinandersetzen. Es bleibt nämlich die Frage offen, ob die einzelnen Autoren durch ihre grundsätzliche Einstellung und ihre leidenschaftliche Erregung nicht auch ohne Abhängigkeit von Cochläus zu der gleichen Beurteilung gekommen sind. Freilich läßt sich auch die weitere Frage aufwerfen, ob die Auffassung der Reformation bzw. das Lutherbild bei den Katholiken nicht anders ausgefallen wäre, wenn Cochläus von Luther eine „leidenschaftslose, in die Tiefe gehende, an die Seele des Mannes herankommende Darstellung“ (III 207) geboten hätte. Aber das sind mehr oder minder müßige und unentscheidbare Fragen. Jedenfalls läßt sich die Geschichte nicht nachträglich korrigieren.

Manchen der möglichen oder wahrscheinlichen Einwände hätte der Verfasser von vornherein die Spitze abgebrochen, wenn er nicht nur die Schriften und ihren Inhalt beschrieben, sondern auch in etwa ihr geistiges Milieu und die jeweilige Art der Polemik geschildert hätte. Viele der zitierten gehässigen Äußerungen wären heute unmöglich. Der Umstand allein, daß sie früher möglich waren, beweist, daß man sie damals anders empfand, als wir sie jetzt empfinden. Wenn Luther das „Porci Papistae“ in die Feder floß, ist ihm und seinen Lesern die darin liegende Beschimpfung wohl kaum zum Bewußtsein gekommen. Ganz anders, wenn h e u t e Protestanten und Katholiken sich gegenseitig als Schweinhunde titulieren würden. Den Gegner persönlich herabsetzen und ihm ewige Fehde schwören, seinen Na-

men verhunzen und seine Lehre entstellen, ihm Teufelsverkehr oder Abstammung vom Teufel vorwerfen, ihn als Vorboten des Antichrists verschreien oder nach dem Tode in die Hölle versetzen usw., das alles gehörte doch lange Zeit zum eisernen Bestand der konfessionellen Polemik, von deren Eigenart sich auch Luther und die Reformatoren keineswegs ausgeschlossen haben. Das ist zwar den Fachkreisen geläufig, aber für viele Leser wäre ein solcher Hinweis doch aufklärend gewesen; denn bei dem Niedergang der Kultur ist jeder Schriftsteller jetzt mehr als je „sapientibus et insipientibus debitor" (Röm 1, 14) und darf auch bei den sogenannten Gebildeten nicht viel voraussetzen.

In der Darstellung des Verfassers stehen alle genannten Schriften gleichsam in einer Reihe und erscheinen zu sehr von ihrem Hintergrund losgelöst. Das gilt zumal von den eigentlichen Streitschriften, die erst verständlich werden, wenn man auch Inhalt und „Geist" der Gegenschriften kennt. Dann sieht man erst, auf welch groben Klotz jeweils ein grober Keil gesetzt wurde. Oft verrät schon die Jahreszahl, daß eine Schrift während des Dreißigjährigen Krieges oder in der „Siedehitze" des Kulturkampfes erschienen ist — was unser Verstehen vermehrt und unsere Entrüstung verringert. Hätte der Verfasser das beachtet, dann würde er z. B. die Tiraden einer verunglückten Jubiläumsschrift, die mitten im Dreißigjährigen Kriege während der heißen konfessionellen Kämpfe in den Niederlanden und in der schwülstigen Sprache jener Zeit verfaßt wurde, nicht so ernst genommen haben (III 151—155; vgl. Duhr, Jesuitenfabeln, 4. Auflage, 1904, S. 506 ff.). Andere Streitschriften waren grobe Antworten auf den Überschwang und die antirömische Hetze der Lutherjubiläen.

Zwar bin auch ich der Meinung, daß die Katholiken n i c h t entschuldigt sind, wenn sie auf Beschimpfung mit Beschimpfung antworten. Aber menschlich ist das begreiflich, und der Historiker, der die Vergangenheit darstellt, sollte sie uns auch erklären. Aus dem Buche spricht ein strenger Ankläger oder Richter, der in ernster Untersuchung die Verstöße gegen Wahrheit und Liebe feststellt, aber es spricht kein Psychologe, der uns aus den Umständen der Zeit diese Tragödie der Irrungen verständlich macht. Gerade die Einsicht in die menschlichen Bedingtheiten, die den Weg der Vergangenheit bestimmten, zeigt uns ja die Notwendigkeit, erst die Affekte zu reinigen, ehe wir die Meinungen berichtigen, zeigt uns auch die Notwendigkeit des radikalen Bruches mit der alten gehässigen, pharisäischen und darum unfruchtbaren Polemik, wenn sich das Verhältnis der getrennten christlichen Kirchen bessern soll.

Jedem Leser muß es auffallen, daß so viele Jesuiten auf der Anklagebank sitzen, aber er erhält keine genügende Erklärung für diese Erscheinung. Die Jesuiten waren eben die Hauptträger der Gegenreformation und haben sich auch später vielfach in der Apologetik und Kontroverstheologie betätigt. Sie waren immer „nahe am Feind" und sind von ihren Gegnern wahrlich nicht mit Glacéhandschuhen angefaßt worden. Da nun auch sie Kinder ihrer Zeit waren, haben sie auch deren Fehler geteilt und sind oft der „rabies theologorum" verfallen. Es ist natürlich leicht, nachträglich den Soldaten in vorderster Front Mißgriffe nachzuweisen. Wie versöhnend hätte dagegen der Hinweis gewirkt, daß die ersten großen Jesuiten (Ignatius, Faber, Canisius) sich frei von Gehässigkeiten gehalten haben. Schrieb doch der erste Jesuit, der den deutschen Boden betrat, Peter Faber, am 7. März 1546 an Lainez: „Will man sich den von der Kirche Getrennten in unserer Zeit nützlich erweisen, so ist das erste Erfordernis eine große Liebe zu ihnen. Man muß sie mit wahrer Zuneigung umfassen und sich jene Gedanken aus dem Sinn schlagen, die irgendwie die Hochachtung gegen sie in uns vermindern könnten" (Monumenta Historica S. J., Fabri Monumenta, Madrid 1914, 400). Wenn die Folgezeit sich an dieses echt christliche Programm nicht gehalten hat, so schmälert das in keiner Weise das Verdienst, es in haßerfüllter Zeit aufgestellt zu haben. Findet sich bei Luther oder den anderen Reformatoren ein ähnlicher Ausspruch hinsichtlich der „Papisten"?

Damit komme ich auf das, was ich das psychologische Mißverständnis oder die methodische Fehlkonstruktion des Buches nennen möchte. Durch das Werk zieht sich unausgesprochen, aber deutlich spürbar das den Verfasser ehrende Bedauern, daß die früheren Generationen nicht jene sachlich-versöhnende Haltung eingenommen haben, zu der wir heute — freilich noch keineswegs auf der ganzen Linie — dank der ökumenischen Bewegung und unter dem Druck der ganzen Zeit- und Weltlage gelangt sind. Aber das scheint mir eine unhistorische Betrachtungsweise zu sein; denn die früheren Generationen hatten eben noch nicht die heutige Erkenntnis und versuchten auf anderen, freilich vergeblichen Wegen die Spaltung in der

Christenheit zu überwinden. Eine Lutherbiographie zu schreiben, wie sie Herte vorschwebt, war für Cochläus einfach unmöglich; er hätte dazu die Schranken seiner Persönlichkeit und seiner Zeit durchbrechen müssen. Die heutige Betrachtungsweise auf längst vergangene Abschnitte der Geschichte übertragen, ist einer der bedenklichsten Irrtümer, in die ein Historiker verfallen kann. Die Bewertung muß von der Zeit des Geschehens ausgehen.

Auch von dem Lutherbilde gilt, was Möhler von der Symbolik gesagt hat: Das „polemische Gepräge wird in seiner Notwendigkeit begriffen werden, sobald man einsieht, daß sich in den Schriften der Theologen nur die allgemein verbreitete Stimmung des Gemütes abspiegeln und das öffentliche Verhältnis der Parteien zueinander seinen gelehrten Ausdruck finden konnte. Die gegenseitige Erbitterung im Leben, der immer drohende und auch wirkliche Kampf mit Waffengewalt und Heeresmacht drückte sich nur in den Schriften ab. Eine ruhige, mit Maß und Besonnenheit fortschreitende Darstellung ... war erst möglich, wenn im Leben selbst Ruhe eingetreten war und eine freie, unbefangene Erwägung des Gegenstandes gestattete“ (vgl. Geiselmann: J. A. Möhler, Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen, Wien 1940, 97). Die Luther-Darstellung ist niemals eine rein wissenschaftliche Angelegenheit gewesen; sie war immer ein Teil, und zwar ein sehr erheblicher Teil des Kampfes für oder wider den Protestantismus, und so ist es noch heute. Das Lutherbild hüben und drüben spiegelt die jeweilige Lage zwischen Katholizismus und Protestantismus wider, Das gilt auch für so bedeutende und hochverdiente Gelehrte wie Janssen, Denifle und Grisar, bei denen man durchaus in Anschlag bringen darf, daß sie in der Zeit des Kulturkampfes, der Los-von-Rom-Bewegung und des Evangelischen Bundes lebten.

Solange Luther im geistigen Kampf der Konfessionen ein Stützpunkt oder ein Kraftfaktor ist, wird sein Charakterbild, von der Parteien Haß und Gunst verwirrt, in der Geschichte schwanken. Hier scheint sich allerdings in neuerer Zeit ein Umschwung vorzubereiten. Auch von evangelischer Seite werden — freilich vorab vereinzelt — Stimmen laut, die fragen, warum man sich denn für oder wider Luther so erregen solle; es komme ja gar nicht darauf an, was Luther gewesen sei und gelehrt habe, sondern was und wo die echte Lehre Christi sei. Da es unserer Generation weniger um die Geschichte als um den für das Leben wichtigen Sachverhalt zu tun ist, liegt ihr solche Fragestellung nahe. Sollte sich diese Linie der Entwicklung fortsetzen, dann wird es um das Lutherbild ruhig werden; dann wird aber auch Luther seine geschichtliche Aufgabe erfüllt haben.

Eine besondere Lehre, die sich bei der Lesung des Werkes aufdrängt, möchte ich nicht unerwähnt lassen, weil sie für das Gespräch zwischen den Konfessionen von äußerster Wichtigkeit ist. Das Werk bestätigt an einem konkreten Beispiel die alte Erfahrung, daß es in der Wissenschaft und zumal auf dem konfessionellen Gebiete weithin eine Abschriftstellerei gibt. Eine neue Darstellung bedeutet daher an sich keineswegs eine neue selbständige Untersuchung. Sind einmal falsche Angaben oder falsche Beurteilungen (ja selbst Druckfehler!) in die Literatur eingedrungen, so haben sie Aussicht, sich wie eine ewige Krankheit fortzuerben, zumal die Grundvoraussetzungen meist unbesehen übernommen werden. Der Grund liegt darin, daß die Gelehrten und Schriftsteller ihr Thema zu weit spannen und dadurch geradezu notwendig in Abhängigkeit von den Vorarbeiten geraten. Es empfiehlt sich deshalb, in umstrittenen Fragen stets auf die ersten, zuverlässigsten Quellen zurückzugehen und nicht unkritisch fremden Angaben zu trauen.

Der Verfasser hat selbst das Gefühl, daß sein Buch eine katholische Selbstanklage oder Sühneleistung darstellt und zur gerechten Auswirkung seiner Zielsetzung nach einer entsprechenden Ergänzung von protestantischer Seite ruft. Aber nach meiner Kenntnis der Lage besteht wenig Aussicht, daß ein protestantischer Theologe oder Historiker sich der beschwerlichen, unerfreulichen Aufgabe unterziehen werde, die Unzulänglichkeiten und Auswüchse der protestantischen Polemik genau zu registrieren. So droht dem Werke Hertes das Schicksal, allein auf weiter Flur zu bleiben, und damit die Gefahr aller einseitigen Schuldbekenntnisse, von der Gegenseite mißverstanden und als polemische Rüstkammer mißbraucht zu werden. Daher kann ich nur Ihr Vorhaben billigen, in Ihrer angekündigten Besprechung in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ Ihre Glaubensgenossen vor einem durchaus unangebrachten Triumphgeschrei zu warnen. Wir haben wahrlich hüben und drüben für lange Zeit genug vor der eigenen Tür zu kehren.

Uns beide aber möge das Buch in dem Bestreben bestärken, die sachliche, auf Verständigung und Versöhnung gerichtete Aussprache fortzusetzen, die ohne Bitterkeit und Rechthaberei nur der Wahrheit und Liebe dienen will. Das wird eine große, auf weite Sicht zu berechnende Aufgabe sein, wenn einmal das gewaltige Unwetter dieses furchtbaren Krieges sich ausgetobt hat.

In diesem uns verbindenden Geiste
grüßt Sie herzlichst

Ihr ergebenster
Max Pribilla S. J.

WEG ODER IRRWEG?

Theologisches zu einem Roman

Seit langem ist Gertrud von Le Fort eine Zeugin dafür, daß die schwerste Not des Menschen seine religiöse Not ist und daß in dieser Not der eine dem anderen letztlich nur auf innerem Wege helfen kann. Wir bringen niemanden den Glauben, wenn wir nicht die Gnade des Glaubens auf ihn herabrufen, wir gewinnen niemanden für die Wahrheit, wenn wir ihn nicht durch Liebe zu werben suchen, wir bekehren niemanden von seiner Sünde, wenn wir nicht bereit sind, mit ihm zu sühnen. Die Innerlichkeit des Apostolates, die Geistigkeit der Sendung des Christen an seine ungläubigen Mitmenschen waren das Thema, das die Dichterin in ihren letzten Werken bis zur Überspitzung behandelt hat. Ihr neues Buch „Kranz der Engel“ [1], das eine Fortsetzung des Romans „Das Schweißtuch der Veronika“ ist, führt dieses Thema kühn noch über das Frühere hinaus. Wieder finden wir die alte Meisterschaft der Dichterin, seelische Verläufe und Verwicklungen, die sich mehr aus dem Denken als aus dem spontanen Wollen ergeben, in erregender Weise sichtbar zu machen, und wieder handelt es sich um die Auseinandersetzung zwischen modernem Heidentum und modernem Christentum.

Das Buch heißt ein Roman, aber es ist in einem bestimmten Sinn zugleich mehr und weniger als ein Roman. Denn es geht letztlich nicht darum, zu erzählen, wie der Heide Enzio sich schließlich bekehrt und wie dadurch seiner Vereinigung mit der Christin Veronika nichts mehr im Wege steht, sondern die Geschichte der beiden soll zeigen, wie in dem Zeitabschnitt, der hinter uns liegt, die Geister sich schieden, wo sie zusammenstießen, und wie sie versöhnt werden können. Wir haben also mehr als einen Roman vor uns, nämlich eine Allegorie der vergangenen Epoche des Geistes. Und das ist zugleich weniger als ein Roman, weil notwendig alles auf die rein gedankliche Kontrastierung hinauslaufen muß. Das mag ein Mangel sein, aber wir danken es der Dichterin, daß sie sich zu dem Verzicht der Abstraktion entschlossen hat und uns die Typen so eindeutig, ihre Handlungsweise so folgerichtig und die Lösung so zugespitzt darbietet, weil wir auf keine andere Weise so sicher in die Erkenntnis der Zusammenhänge, wie die Dichterin sie sieht, hätten eingeführt werden können. Das eigentlich Dichterische entfaltet sich am Detail, es hat dort genug Gelegenheit, seine ebenso hinreißende wie besänftigende Kraft zu offenbaren. Aber das Ganze ist ein Werk des denkenden Genius; es ist die Stellungnahme zu einem Problem, und als solche muß es gewertet werden.

Es ist die große Leistung des Buches, das verborgene Antlitz der Menschen zu enthüllen. Der Christ erkennt mit Bestürzung, wie er sich hätte vom Heiden unterscheiden sollen und wie wenig er es getan hat, und der Heide muß mit Entsetzen zugeben, daß er sich um ganze Welten tiefer vom Christen unterschied, als er es selbst geahnt hat. Es ist ein wahres Meisterwerk, wie die Fronten gegeneinander aufgeführt werden, und wenn auch nicht gesagt werden kann, daß auf beiden Seiten alle in Wirklichkeit vorhandenen Kräfte einander gegenübergestellt werden, so ist doch zu bewundern, wie glücklich der Platz für eine Überschau der gegnerischen Verhältnisse gewählt wurde und mit welcher Präzision die Aufstellung beschrieben wird. Um so bedauerlicher ist es, daß die Sicherheit des Blickes gerade in dem Augenblick versagt, wo es zum Treffen kommt. Denn die Lösung des Konfliktes, die der Roman bietet, wird doch — das muß bei allem Respekt vor der Höhe der dichterischen Leistung gesagt werden — auf einem Wege gesucht, der vom prüfenden Denken nicht ohne Widerspruch hingenommen werden kann.

Die Verfasserin macht es uns nicht schwer, zu wissen, was sie denkt, oder wenigstens, was ihre Heldin denkt. Sie läßt sogar, im Falle es etwa undeutlich werden könnte, immer eigens einen Brief von dem in Rom weilenden Pater Angelo an Veronika gelangen,

[1] München 1946, Verlag Michael Beckstein.

der mit ausdrücklichen Worten verkündet, was sie denkt oder denken soll. Wenn Pater Angelo der Ansicht ist, „daß man die Mehrzahl der heutigen Menschen überhaupt nicht mehr bekehren, sondern nur noch durch stellvertretende Liebe retten könne“ (21/22), so ist das zunächst nichts weiter als mißverständlich. Tatsächlich wird auch, was an diesem Satz etwa mißverstanden werden könnte, aufgeklärt. Veronika versteht ihn zwar zunächst so, als würde ihr Glaube vor Gott für Enzio mitgelten können: „Das Christusbild, das meiner Seele eingeprägt war, es würde auch seiner Seele eingeprägt werden — aber in der meinen“ (68). Dies erkennt sie jedoch nachher als falsch, wo sie einsieht, daß sie „in diesen letzten Tagen nicht nur die Romantik der Liebe, sondern auch die Romantik der Frömmigkeit abgestreift hatte“ (214). Veronika begreift, daß Enzio eben doch selber bekehrt werden muß, wenn er gerettet werden soll, und sie sieht klar, daß der einzige Weg für sie, ihn dazu zu bringen, die Liebe ist. Aber was sie dann tut, um auf diesem Wege bis zum Äußersten zu gehen, das muß man wohl doch einen Irrweg nennen.

Dieser Irrweg beginnt dort, wo Veronika selbst bekennt: „Von jetzt an wird man mich nicht mehr verstehen, ja, ich weiß nicht einmal, ob man mich verstehen darf“ (276). Nun, verstehen darf man sie schon, und wahrscheinlich täuscht sie sich, wenn sie ausruft: „Was weiß denn die Mehrzahl der Christen — ich meine jene immer nur um den Besitz der eigenen Seligkeit bemühten — von den Qualen eines Herzens, das gezwungen ist, sich an der Hölle eines geliebtesten Menschen zu entzünden?“ (276) Diese Qualen kann man verstehen, die kann, wenn er will, selbst der verstehen, der „immer nur um den Besitz der eigenen Seligkeit bemüht“ ist. Aber billigen, was sie dann tut, das darf auch der nicht, der mehr an das Heil der anderen als an das eigene denkt: Veronika beschließt, Enzio dadurch zu retten, daß sie ihm die eigene Rettung opfert; sie schließt sich selbst von der Gnade aus, um mit ihrem Geliebten Sünde, Schuld und Gottverlassenheit zu teilen und ihn dadurch zu retten. Der Beichtvater, dem sie diesen Beschluß offenbart, ein Dechant, ist natürlich entsetzt und legt ihr den Standpunkt der Kirche auseinander. Veronika bestreitet diesen Standpunkt nicht; denn sie ist ja von Pater Angelo belehrt worden: „Fromme Christen, ja vielleicht sogar gerade diese, werden Sie verurteilen. Das muß ohne Zweifel so sein: Hüten Sie sich, an dieser Tatsache je Kritik zu üben, am wenigsten, wenn sie Ihnen von seiten kirchlicher Kreise entgegentritt“ (277). Aber diese frommen Christen verstehen nur die „natürliche“ Haltung, sich „vom Gottlosen zu trennen, um die eigene Seele zu bewahren“ (277). Sie selbst aber kennt die „übernatürliche“ Haltung, sich auf die Seite des Gottlosen zu stellen, „volle Liebesgemeinschaft mit ihm einzugehen“, „die schwere Tragik jener auf sich zu nehmen“ (122), und sie rechnet sich zu den wenigen, die „den Forderungen dieser übernatürlichen Haltung gewachsen“ sind. Zwar: „vom Menschen her“, belehrt Pater Angelo, „schließt diese Haltung stets die äußerste Gefahr des Unterliegens in sich — gerade diese Gefahr bedeutet ja ihren eigentlichen großen und letzten Einsatz. Aber ist denn Unterliegen wirklich eine christliche Gefahr? Vergessen wir doch nicht, daß Christus erst jenseits des Todes und Grabes siegte, daß gerade diese der Preis seines Triumphes waren! Wer will den überwinden, dessen Sieg die Niederlage voraussetzt? Darum lassen Sie sich in Ihrem Beschluß nicht beirren, halten Sie dem Ungläubigen die Treue!“ (277)

Diese „übernatürliche“ Haltung nun kann man beim besten Willen nicht gelten lassen. Veronika vergißt, daß sie dem Heil Enzios nicht nur das eigene Heil opfert, sondern daß sie ihm Gott selbst opfert. Gott aber muß der Mensch mehr lieben als den „geliebtesten Menschen“, und so brauchen wir die Frage gar nicht mehr zu erörtern, ob es Veronika erlaubt gewesen wäre, das Heil des andern dem eigenen Heil vorzuziehen. Sie liebt Enzio mehr als Gott, weil sie eher bereit ist, mit Enzio verdammt zu sein, als ohne ihn Gottes Gebote zu erfüllen; denn die Liebe zu Gott besteht darin, wie die Schrift ganz klar lehrt, daß wir seine Gebote halten, und es bleibt dabei, daß es, wie der Dechant im Beichtstuhl sagt, ganz einfach ein „Ungedanke“ ist, „durch die eigene Unseligkeit die Seligkeit des andern erkaufen zu können“ (281). In diesem „Ungedanken“ liegt die Übertreibung Veronikas. Es nützt ihr nichts, sich damit rechtfertigen zu wollen, daß sie sich hier einer Gnade anvertraue, die Gott den außergewöhnlichen Seelen zuteile, und zwar unabhängig und außerhalb des Bereiches der Kirche. Ohne Zweifel kann Gott Gnaden gewähren, über die die Kirche „selbst nicht mehr verfügt ... und über die sie infolgedessen auch nicht das Geringste aussagen kann“ (284). Aber so viel kann immer noch ausgesagt werden, daß

wir keinen Fall kennen, wo Gott eine Sünde als Heilstat entgegennimmt. Gott macht nicht den Unterschied zwischen Christen der „natürlichen" und der „übernatürlichen" Haltung, sondern die Unterscheidung von „Natürlich" und „Übernatürlich" ist die von Nichtchristlich und Christlich überhaupt. Es gibt große Heilige, über die dem Widersacher vorübergehend eine gewisse, manchmal erschreckend weitgehende Gewalt eingeräumt wurde, aber das Wunderbare daran ist nicht, daß sie um so größere Heilige waren, je mehr sie dem Teufel verfielen, sondern daß sie trotz der ungeheuren Anfechtung eben nicht dem Teufel verfielen. Hierin gibt es selbst für die Auserwähltesten keine Ausnahme. Auch ist es nicht ganz korrekt, die Sünde so darzustellen, als bestehe sie in der „Zerstörung des religiösen Menschen" (283); denn sie besteht zunächst und vor allem in der Auflehnung gegen Gott. Es ist nicht der richtige Einwand, den der Dechant gegen das Ansinnen Veronikas erhebt, wenn er sagt: „Sie liefern Ihre eigene Seele Christi Todfeind aus" (282); denn in der Sünde liefert sich der Mensch nicht nur dem Todfeind Gottes aus, sondern wird selbst Gottes Todfeind, und das ist es, was Gott nicht dulden kann, auch dann nicht, wenn es geschieht, um einen anderen mit Gott zu versöhnen. Der Hinweis auf die Erlösungstat Christi rettet Veronika nicht. Daß Christus sich in die Hände seiner Henker gab, kann nicht damit verglichen werden, daß ein Mensch sich unter die Botmäßigkeit Satans stellt. Der Tod Christi am Kreuz war nicht eine ethische Niederlage vor der Hölle, wenn er auch von außen her gesehen ein Unterliegen war, das sich erst am Auferstehungstag in Sieg verwandelte. Man mußte also Veronika ihren Schritt nicht widerraten, indem man ihr zu bedenken gab, „daß es das Opfer eines Gottes war, das sie wiederholen wolle" (283), sondern man mußte ihr erklären, daß es für ihren Entschluß überhaupt kein christliches Vorbild gebe, weswegen auch von „einer unerhörten Ausnahme" nicht die Rede sein kann; denn innerhalb des Christentums gibt es keine neuen Heilswege zu entdecken, sondern nur die schon beschrittenen erneut nachzugehen.

Man könnte vielleicht einwenden, daß die Tat Veronikas nicht eigentlich als persönliche Sünde gedacht sei. Freilich wäre gleich dagegen zu fragen, als was sie denn sonst gedacht sei. Denn objektiv ist es wohl eine Sünde: sich den Forderungen der Kirche bei der Eheschließung zu unterwerfen, ist der Christ nicht etwa nur aus Anstand oder aus Legalität verpflichtet, so daß er sich in einem ganz besonderen Fall davon entbinden könnte — wie er sich etwa im bürgerlichen Leben in bestimmten Fällen von gewissen Formalitäten dispensieren kann —, sondern hier ist der Christ streng im Gewissen gebunden, weil die Kirche in diesen Dingen eine unumgängliche Autorität besitzt und weil ohne die kirchlich vorgeschriebene Form bekanntlich nicht nur kein Sakrament, sondern auch keine Ehe zustandekommt. Veronikas Entschluß ist also, nüchtern gesehen und gesagt, nichts anderes als die Einwilligung in eine „wilde" Ehe. Aber schließlich wollen wir nicht mit dem kirchlichen Rechtsbuch in der Hand streiten. Wir müssen, um gerecht zu urteilen, der Vorstellungswelt der modernen Menschen, auch wenn sie bedauerlicherweise unklar und verworren ist, nachgehen und, da es sich um einen Roman handelt, einmal gelten lassen, es könne ein Mensch auf ähnliche Weise wie Christus für den andern „zur Sünde werden", das heißt, ohne eigene, persönliche Schuld die Last der Schuld eines anderen tragen. Zwar ist nicht einzusehen, wie das einen anderen Sinn haben sollte als den, daß jemand für die Sünde des anderen Buße tut, aber setzen wir einmal den Fall, der hier gemeint ist und der mehr als nur stellvertretende Sühne meint, für möglich, nämlich daß der eine wirklich „unselig" für den anderen wird, so bliebe es immer noch abzulehnen, daß Veronika ihr Opfer nicht nur abseits von der kirchlichen Gepflogenheit bringt, sondern daß dieses Opfer geradezu darin besteht, sich in Gegensatz zum Gesetz der Kirche zu stellen. Selbst wenn dies im guten Glauben geschähe und durch einen Irrtum moralisch zu entschuldigen wäre, so müßte es wenigstens als höchst ungesund und gefährlich für eine echte, gediegene Religiosität bezeichnet werden. Es wird da eine Sonderstellung bevorzugter Seelen behauptet, die gnostisch anmutet. Die gewöhnliche Frömmigkeit genügt nicht mehr, die gewöhnlichen Opfer sind nicht mehr entsagungsvoll genug. Für ein gewöhnliches christliches Mädchen wäre es ein Opfer von genügend heldenhafter Hochherzigkeit, auf den Geliebten, wenn er das Sakrament ablehnt, eben zu verzichten und im Gebet für das Heil des Unzugänglichen zu wirken. Und die gewöhnliche christliche Art zu empfinden würde es einem Mädchen auch hoch anrechnen, wenn es so handelte. Aber hier soll etwas Ungewöhnliches, etwas Neues erfunden werden; es soll ein Opfer

ersonnen werden, das alles bisher Dagewesene übersteigt, es soll ein Trumpf ausgespielt werden, der sogar Gott sozusagen mattsetzt. Und das scheint uns gegen die Bescheidenheit des Menschen vor Gott zu verstoßen. Wenn es gilt, „im Opfer der eigenen Sicherheit und im äußersten Wagnis der Liebe" (135) Gott etwas abzuringen, so sind die Möglichkeiten dafür innerhalb der „gewöhnlichen" Frömmigkeit völlig ausreichend, und es ist einfach eine Verzeichnung, wenn diese gewöhnliche Frömmigkeit im Gegensatz zu der „übernatürlichen" so gekennzeichnet wird, als bestände sie „im entschlossenen Widerstand und in der Selbstbewahrung"; denn dergleichen ist entweder vernünftig, und dann gehört es auch zu den Mitteln der Heiligen, oder es ist selbstsüchtig, und dann gehört es überhaupt nicht zur Frömmigkeit. Wenn wir für unsere äußerste Not etwas Äußerstes brauchen, so brauchen wir eine äußerste Hingabe und eine äußerste Ausdauer in den „gewöhnlichen" Opfern und in der Liebe zu Gott, wie sie in den gewöhnlichen Dingen geübt werden kann, aber wir brauchen keine — geistliche Sensation. Der gewöhnliche Weg, den uns die Kirche und ihre Heiligen für die Nachfolge Jesu Christi lehren, ist auch heute noch an Kreuz und Gnade reich genug, so daß wir nicht nach verzweifelten Wegen auszuschauen brauchen, um einander Heil zu bringen.

Aber sollte vielleicht nach Ansicht der Dichterin selbst der Weg Veronikas, der so weit von der geraden Richtung abweicht, als eine Verirrung ad absurdum geführt werden? Gesteht nicht Veronika am Ende selbst: „Und schließlich war es der Dechant, der mich... wie ein verstiegenes Kind von dem gefährlichen Steg... herunterholte und mich auf den sicheren Boden jener schlichten Frömmigkeit stellte, auf der ich künftig zu verharren hoffe" (311). Aber das heißt doch nicht, daß sie ihre Handlungsweise verwirft und von ihrem Irrtum abrückt. Es ist eher wie ein Rühmen, daß durch ein wenn auch verbotenes Wagnis das Unmögliche dennoch erreicht wurde. Selbstverständlich mußte der Ausgang nicht eine Verdammung Veronikas wegen ihrer Vermessenheit sein. Aber auch das Erbarmen Gottes setzt das Eingeständnis des Verfehlten voraus. Wohl kann Gott „auch auf krummen Linien gerade schreiben", aber dann hätte eben richtig gestellt werden müssen, was krumm war. Statt dessen erscheint der endliche Sieg Veronikas nicht wie eine unverdiente, ihren Fehltritt beschämende Gnade, sondern wie ein Erfolg ihres Radikalismus. Auch gehören die Überlegungen, mit denen Veronika gerechtfertigt wird, nicht einer irrenden Romanfigur, sondern deutlich der Verfasserin selbst an. So kann man die Lösung des Konfliktes wohl als ein geistiges Experiment ansprechen, das wegen seiner Kühnheit Beachtung verdient. Aber da die Größen, mit denen gearbeitet wird, nur errechnete Größen sind, denen die Wirklichkeit nicht entspricht, wird das Experiment selbst ohne Frucht bleiben. Jedoch eines wird bleiben: Die hohe Kraft, die in dem Wagnis einer solchen Konzeption sichtbar wird, kann nicht anders als gleiche Kräfte anregen, die in ihren Ergebnissen dann glücklicher sein mögen.

Werner Barzel S. J.

Besprechungen

ERWARTUNG DER EWIGKEIT. Ansprachen und Meditationen. Von Philipp Dessauer. 8° (366 S.) Freiburg i. Br. 1946, Verlag Herder.

Der Heilige kann es wagen, in einer menschlich fast erschreckenden Einfachheit und Selbstverständlichkeit zu den Trauernden und Verlassenen und Heimatlosen zu sprechen. In seinen Heiligen deutet und tröstet in gnadenhafter Unmittelbarkeit der Herr selbst. Jede andere „einfache" Rede über das „Arge" unserer Welt wirkt leicht peinlich und unwahr. Es spricht sehr für den Ernst und das Gewicht der vorliegenden „Ansprachen und Meditationen", daß sie nicht ohne weiteres verständlich sind. Schon im Vorwort schreibt der Verfasser den Satz: „Das Leben in seiner Welterfahrung stellt also die Frage. Das Evangelium antwortet." Die Ansprachen gründen ganz im Glauben. Dieser Glaube ist nicht gleichzusetzen mit einer allgemeinen und unklaren Christlichkeit, die heute eine wohl weitreichende, aber sicher sehr kurzlebige Anziehungskraft auf geistige Menschen ausübt. Glaube ist hier „fides ecclesiastica", Glaube der katholischen Kirche. Es scheint in diesem Zusammenhang besonders bemerkenswert, daß in dem Kapitel „Die Auferstehung des Fleisches" (S. 254) die theologische Begriffsdeutung des Lexi-

kons zum Neuen Testament von G. Kittel kritisch gewertet wird; trotz seiner unbezweifelten überragenden Bedeutung kann dieses Lexikon durchaus nicht unbesehen in allem vom katholischen Theologen und Prediger verwertet werden. — Besonders fruchtbar ist in dem Buche die ernste und wissende Deutung wichtiger ethischer und religiöser Grundbegriffe, mit denen wir oft in allzugroßer Sicherheit arbeiten. — Für wen sind nun diese „Ansprachen und Meditationen"? Mit der üblichen Allerweltsunterscheidung zwischen „Gebildeten" und „Einfachen" kommt man nicht weit. Der durch die Gnade des Leides und der Liebe für den Glauben Wachgewordene wird dankbar spüren — auch wenn er zweimal lesen muß —, daß ihm hier „frohe Botschaft" verkündet wird. Wenn wir fürchten, daß dazu nur verhältnismäßig kleine Kreise fähig sind, dann gestehen wir damit vielleicht das Erschütterndste unserer Stunde ein: Menschlich gesehen hat uns das Leid noch wenig gewandelt!

G. Waldmann S. J.

ÜBERWINDUNG DER VERZWEIFLUNG. Von Alexander Drenker. Zeit- und Streitfragen II. (170 S.) Köln 1946, J. P. Bachem. Kart. M 3.20.

Wer ist an dem Trümmerhaufen schuld, vor dem wir heute stehen — und wie muß der Mensch ausschauen, der einen Neubau mit Aussicht auf Erfolg versuchen kann? Die Überwindung der Verzweiflung beginnt und gelingt dort, wo Gewalttätigkeit und Habgier überwunden werden. Sie führten in der Politik zu Nationalismus und Imperialismus. Hier liegen auch die letzten Wurzeln für die soziale Frage mit ihrem Kampf zwischen Kapitalismus und Marxismus. Diese doppelte Überwindung ist nur möglich, wenn als drittes und letztes der Hochmut des Menschen gebrochen wird, der ohne Bindung an Gott und seine Ordnung das Leben zu meistern versuchte — und dabei vor die Hunde ging.

Was kann uns also Rettung bringen? Das ist einmal die Idee: Heimat Europa. Zwischen West und Ost gestellt müssen wir das Gemeinsame unserer Länder und Völker herausstellen, um so den Maßstab zu gewinnen, der für die Gegensätze in den Meinungen und Interessen einen Ausgleich sucht und findet. Die zweite schöpferische Idee für Deutschland und Gesamteuropa ist die Lösung der sozialen Frage in einem personalen Sozialismus, der jenseits von Kapitalismus und Marxismus die wirtschaftliche Sicherheit aller und die persönliche Freiheit des einzelnen verbürgt. Wie einst die feudale Ordnung durch den Aufstieg des Bürgertums überholt wurde, löst jetzt der Arbeiter den Bürger als tragende und führende Schicht ab. Soll diese neue Ordnung in Wirtschaft und Politik aufgerichtet werden und Bestand haben, dann muß der Mensch das Heilige kennen und verehren. Der christliche Heilige, nicht nur der kanonisierte, sondern, wer immer in seinem Alltag ein ungebrochenes Christentum lebt, überwindet Gewalttätigkeit, Habgier und Hochmut durch die Liebe: er ist um Gottes willen den Menschen, mit denen ihn sein Leben zusammenführt, von Herzen und beharrlich gut.

Die Arbeit von Drenker gehört zu den besten Büchern, die einen weiteren Leserkreis in die Gegenwart einführen und eine brauchbare Orientierung liefern. Seine Handhabung der Sprache ist ausgezeichnet. Kurze Sätze, klare und einprägsame Formulierungen, temperamentvoll und beherrscht zugleich: alles zusammen ausgesprochen vorbildlich. Der grundsätzliche Ansatz wahrt überall den Zusammenhang mit der Wirklichkeit, die Auswertung von Philosophie und Theologie wird zur Ergänzung und Verdeutlichung klug und treffend verbunden mit geschichtlichen, soziologischen und psychologischen Gesichtspunkten.

Der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit geht der Verfasser nicht aus dem Weg. Es wird klar gesprochen und hart abgerechnet. Trotzdem liegt der Hauptwert des Buches in seinem Beitrag zur Deutung und Gestaltung des Kommenden. Nur die eine Frage läßt sich stellen: ob man nicht einen Teil der Leser, vor allem die jüngeren, eher zur Mitarbeit für den Neubau gewinnt, wenn man das Vergangene vergangen sein läßt und sich zusammen sofort auf den Weg in die Zukunft begibt? Wer so denkt — man kann so denken —, wird trotzdem auch den Standpunkt des Verfassers verstehen und gelten lassen, wenn er sich während der Lesung die Widmung an zwei hingemordete Freunde vor Augen hält, die Drenker seinem Buch voranstellt.

P. Bolkovac S. J.

DIE VERWALTUNG DER HEILIGEN SAKRAMENTE UNTER PASTORALEN GESICHTSPUNKTEN. Von O. Schöllig. 8° (441 S.) Freiburg i. Br. 1946, Herder.

Das Buch erscheint in dritter Auflage in der Sammlung „Herders Theologische Grund-

risse". Der Verfasser, Regens im Priesterseminar St. Peter i. Schw., hat seit der ersten Veröffentlichung des Werkes — vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift Bd. 132 (1937) S. 338 — unablässig an seiner Verbesserung und Ausgestaltung gearbeitet. Die vorwiegend kirchenrechtlichen und moraltheologischen Ausführungen wurden durch Berücksichtigung neuer Erlasse und aktueller Probleme ergänzt. Besondere Würdigung erfuhr die Bedeutung der einzelnen Sakramente für das christliche Leben mit all den Folgerungen, die sich für die Seelsorge daraus ergeben. Fragen, die heute viel besprochen werden, etwa § 218, sind kurz und klar beantwortet. Der Vielgestaltigkeit der Not, die sich um Hilfe an den Priester wendet, ist Rechnung getragen. Das Buch enthält wertvolle Winke für die Führung der Konvertiten und die Betreuung der Kranken. Ein vorzügliches Sachregister ermöglicht rasche Orientierung.

W. Arnold S. J.

UNSERE SPRACHE IM LICHTE DER CHRISTUSOFFENBARUNG. Von Friso Melzer. 8° (XXI u. 384 S.) Tübingen 1946, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Br. M 12.—, geb. M. 14.40.

Aus tiefgläubiger Sicht und aus warmer Liebe zur deutschen Muttersprache gibt der Verfasser, dem im mehrjährigen indischen Missionsdienst das „Geheimnis der Sprache" und der Sprachen zur „notvollen Frage" wurde, eine weite und anregende Schau der zahlreichen Probleme, die „unsere Sprache in der Welt" (1. Teil) und „unsere Sprache in der Kirche" (2. Teil) dem Sinnen und Forschen aufgibt. Die Sprache als Gottesgabe, ihre Herkunft und ihr Leben, ihr Adel und ihre Schönheit, aber auch ihre Verderbnis und Zerstörung — z. B. durch Schlagwort, Kurzwort, „Dörrwort" (gemeint ist das abstrakte Reden, besonders in der Sprache der Theologie) —, all das wird im ersten Teil sachkundig und mit vielen Beispielen belegt dargestellt. Der zweite Teil spricht vom Beten, vom sprachschöpferischen Schweigen, vom Singen, vom Zungenreden, vom Wort in der Schrift und in der Predigt, im Bekenntnis und im Segnen sowie in der Form des Namens (Gott, Jesus, Taufname). Der letzte Abschnitt dieses Teiles handelt „vom christlichen Wortschatz", wie er aus den Bibelübersetzungen (zumal derjenigen Luthers) uns zugekommen ist, dann aber auch, wie ihn die kirchliche Sprache in jahrhundertelanger Arbeit geprägt hat und — in den Missionen — noch immer neu ausprägt. Der ausgesprochen protestantische Standpunkt des Verfassers hindert ihn, den weitgereisten Kenner der Sprachen, nicht, die Vorteile anzuerkennen, die das Lateinische als Weltsprache für die katholische Kirche hat, wie auch sonst die Weite des Blicks und des Urteils angenehm berührt, trotz mancher Vorbehalte, die der Katholik da und dort machen wird. Im ganzen: ein Werk von Gewicht, das man nicht ohne reichen Nutzen aus der Hand legen wird.

A. Koch S. J.

DIE PREDIGT IN UNSERER ZEIT. Sechs Vorträge, herausgegeben von Dr. Friedrich Rintelen. 8° (95 S.) Paderborn 1946, F. Schöningh. Kart. M. 3.30.

Die auf einer Seelsorgstagung Ende 1945 gehaltenen Vorträge behandeln: die neuzeitliche Strömung der „Lebensphilosophie" (Höfer), die Existenzialphilosophie (Rintelen), die seelische Verfassung des heutigen Menschen in den Zusammenbrüchen der Werte und Ordnungen dieser Welt (Willeke) und gegenüber den Werten und Wirklichkeiten der übernatürlichen Welt (Kampmann), endlich die Predigt als Verkündigung des Gotteswortes (Hengsbach) und das Problem „Predigt und Glaubenserfahrung" (von dem inzwischen verstorbenen Dompropst Simon). Geben die ersten beiden Vorträge im Anschluß an zwei mächtige Strömungen der Zeitphilosophie eine Einführung in die geistige Stimmung der Zeit (die allerdings nicht zu rasch und zu sehr verallgemeinert werden darf, da sich in der Kirche Gottes allein in Deutschland immerhin Millionen finden werden, die von den Gedankengängen etwa eines Dilthey oder Heidegger reichlich unberührt sind, auch wenn wir die Reichweite ihres Einflusses nicht unterschätzen), so dringen die beiden folgenden auf die Erfassung und Darbietung der spezifisch christlichen Wirklichkeit in der Predigt. Wie vieles sich hier in der Auffassung vom Predigtamt auf katholischer Seite geändert hat, zeigt schon das Thema der fünften Rede: Predigt als Verkündigung — ein Wort und Begriff, den man noch vor gar nicht so langen Jahren vergeblich in einer Homiletik gesucht oder höchstens im Kleindruck gefunden hätte. Dabei darf freilich nicht übersehen werden, daß die Predigt der katholischen Kirche — im Unterschied vom Protestantismus — noch eine Reihe weiterer Aufgaben zu erfüllen hat, die hier nicht behandelt werden, die aber mindestens ebenso wichtig sind wie die Verkündigung. Sehr wertvoll und weithin Neuland ist die abschließende Untersuchung über die verschiedene Glaubenserfahrung der christlichen Epochen und ihre Bedeutung für die Glaubensverkündigung.

A. Koch S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Bavink, B., Die Naturwissenschaften in der neuen deutschen Schule. (Bildungsfragen der Gegenwart, 6. Heft.) 8⁰ (12 S.) Bonn 1946, Dümmler. Mk. —.80

Berendt, H., Das Bildungsziel der höheren Schulen. (Bildungsfragen der Gegenwart, 2. Heft.) 8⁰ (16 S.) Bonn 1945, Dümmler. Mk. 1.—

Berkenfeldt, B., Christlicher Realismus. Bericht vom ersten Treffen der „Deutschen Volkschaft" in Marienthal (Niederrhein). 8⁰ (67 S.) Waibstadt b. Heidelberg 1946, Kemper.

Beaucamp, C., Von schönen Dingen. 8⁰ (219 S.) Düsseldorf 1946, Schwann. Mk. 4.80

Boesmiller, F., Pater Rupert Mayer S. J. Dokumente, Selbstzeugnisse und Erinnerungen. 8⁰ (121 S.) München 1946, Dr. Schnell u. Dr. Steiner.

Braeker, M., Von geistiger Verwahrlosung zu geistiger Ordnung. (Bildungsfragen der Gegenwart, 3. Heft.) 8⁰ (16 S.) Bonn 1946, Dümmler. Mk. 1.—

Fasbender, J. M., Kleines Advents- und Weihnachtsbuch. Ein Familienbuch für die Weihnachtszeit. 16⁰ (84 S.) Buer u. Gladbeck 1946, Fel.Post.

Grenzmann, W., Philosophie in der höheren Schule. (Bildungsfragen der Gegenwart, 5. Heft.) 8⁰ (24 S.) Bonn 1946, Dümmler. Mk. 1.30

Hermanowski, G., Der Logos. 8⁰ (53 S.) Bonn 1946, Götz Schwippert.

Hippel, E. v., Künder der Humanität. 8⁰ (155 S.) Bonn 1946, Götz Schwippert.

Mörike, E., Unveröffentlichte Briefe. Hrsg. von Friedr. Seebaß. 8⁰ (629 S.) Stuttgart 1945, Cotta.

Müller, A., Philosophie. (Dümmlers Kurzleitfäden.) 16⁰ (45 S.) Bonn 1946, Dümmler. Mk. 1.—

Newman, J. H., Der Traum des Gerontius (englisch-deutsch). 8⁰ (70 S.) Aschaffenburg 1946, P. Pattloch. Mk. 3.20

Peters, H., Zwischen Gestern und Morgen. Betrachtungen zur heutigen Kulturlage. 8⁰ (226 S.) Berlin 1946, Springer. Mk. 6.60

Rest, W., Heimkehr zum Menschen. 8⁰ (175 S.) Warendorf 1946, Schnell.

Rösseler, H., Die höhere Schule der Gegenwart und ihr Religionsunterricht. (Bildungsfragen der Gegenwart, 8. Heft.) 8⁰ (20 S.) Bonn 1946, Dümmler. Mk. 1.10

Schnippenkötter, J., Rede zu der Wiedereröffnung der höheren Schulen in der Nord-Rheinprovinz. (Bildungsfragen der Gegenwart, 1. Heft.) 8⁰ (15 S.) Bonn 1945, Dümmler. Mk. 1.—

Schümmer, K., Die innere Gestalt der höheren Schule. Gedanken zu den neuen Lehrplänen. (Bildungsfragen der Gegenwart, 4. Heft.) 8⁰ (12 S.) Bonn 1946, Dümmler. Mk. —.80

Weber, H. von, Grundriß des deutschen Strafrechts. 8⁰ (160 S.) Bonn 146, Dümmler. Mk. 6.—

Weinrich, F. J., Seine Straße. Der Kreuzweg des Herrn in jener und in dieser Zeit. 8⁰ (58 S.) Heidelberg 1946, Kemper.

ANZEIGEN

KUNST- UND BÜCHERSTUBE

ALEXANDER TOPP

vormals I. N. Laibach

Gepflegtes Sortiment: Katholische Literatur, Wissenschaft, Kunst, Belletristik;

Führende Kunsthandlung: Gemälde, Reproduktionen, Plastiken, christliche Kunst;

Kleinkunst und Kunstgewerbe: Formschöne, schöpferische Handarbeiten der führenden Kunstwerkstätten, aus jeglichem Material.

LIMBURG/LAHN Grabenstr. 31

Sofort Bargeld für Briefmarken!

Suche zu kaufen:

Briefmarkensammlungen, Neuheiten und bessere Einzelmarken

Angebote oder Ansichtssendungen mit Ihrer Forderung erbeten

Ludwig Kipke

(24a) Hamburg 11, Dovenhof

1946 K 899

1946 K 714

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

72. Jg. 140. Bd. H. 1–12.

INHALT

Zum Geleit 1

Vater unser (Alfred Delp †) . 5

Das Schweigen des deutschen Volkes (Max Pribilla) . . . 15

Die Stunde der Caritas (Wilhelm Wiesen) 34

Ende oder Wende? (Paul Bolkovac) 43

Die Wache Gottes (Johann B. Wiedenmann) 56

Zum Wiederaufbau unserer Kirchen (Georg Lill) . . . 66

Kontemplation (Otto Pies) . 67

Der Turm von Babel (Anton Koch) 70

Zur Teleologie neuer Kulturformen (Josef Kreitmaier †) . 73

Besprechungen von Büchern . 75

72. Jahrgang · 1. Heft · 139. Band · Oktober 1946

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

Stimmen der Zeit. Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Anton Koch S. J., München 22, Veterinärstraße 9 (Rufnummer 36 18 12). Mitglieder der Schriftleitung: A. Brunner S. J., M. Pribilla S. J. (München), Theo Hoffmann S. J. (Berlin N 4, Große Hamburgerstraße 5—11), E. Kirschbaum S. J. (Roma 101, Piazza Pilotta 4, Università Gregoriana).

Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Heft ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Aufnahme finden nur ausdrücklich von der Schriftleitung bestellte Arbeiten. Unverlangte Einsendungen gehen an den Absender zurück, falls Freiumschlag beiliegt.

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 2.— Mark; vierteljährlich durch Buchhandel oder Post 6.— Mark, zuzüglich Zustellgebühr.

Im Falle höherer Gewalt und Betriebsstörung hat der Bezieher keinen Anspruch auf Nachlieferung bzw. Rückzahlung des Bezugsgeldes.

Verlag: Freiburg i. Br., Tennenbacherstraße 4. — Druck: Herder-Druckerei, Freiburg i. Br.

Regensbergsche Verlagsbuchhandlung
Regensbergsche Buchhandlung
Regensbergsche Druckerei
Gegründet 1591

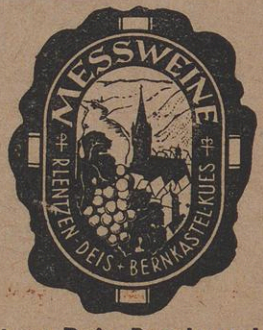
Länger als 350 Jahre blühen diese Zweige des graphischen Gewerbes in der gleichen Familie und am gleichen Ort. Sie haben niemals — was ebenso wert ist, gewußt zu werden — in diesen dreiundeinhalb Jahrhunderten den Kurs verlassen. Er ist eh und je ausgerichtet gewesen nach den Belangen der Kirche, dem Dienst an der Wissenschaft, der Verbundenheit mit dem westfälischen Raum. Auch im vergangenen Jahrzehnt hielten wir die Stellung: kein Verlagserzeugnis aus jener Zeit braucht das Licht des gegenwärtigen Tages zu scheuen. Auf der Buchhandlung lag die Achtung durch Partei und Behörden. Die entschädigungslose Enteignung der Druckerei wegen der Veröffentlichung des päpstlichen Rundschreibens „Mit brennender Sorge" im Jahre 1937 brachte das Haus an den Rand des Ruins. In der letzten Woche des Krieges vernichteten Bomben Verlag und Buchhandlung mit ihren Beständen. Aber jetzt haben wir wieder Wasser unterm Kiel. Für Buchhandlung und Druckerei liegen die Registrierungs-Urkunden vor. Das Vätererbe der Druckerei trägt den alten Namen wieder, und sein rechtmäßiger Eigentümer ist von der Militärregierung als Treuhänder eingesetzt. Die endgültige Wiedergutmachung steht noch aus. Dem Verlag wurde unter den ersten die Lizenz erteilt. Er ist in vollem Wiederaufbau. Aber Planung und Fertigung berichtet er später.

(Engl.) **Münster** (Westf.)
Melchersstraße 21 Schloßgarten 4

Den Freunden der „Stimmen der Zeit" als den Freunden des guten Buches empfiehlt sich die

LITERARISCHE ANSTALT
J. KOHL
BAD KREUZNACH
Mannheimer Straße 83
am Kornmarkt / Ruf 2894

zum Bezug von Büchern und Zeitschriften, sowie zum Ankauf von Büchern und ganzen Bibliotheken. Unter der Leitung bewährter Buchhändler will die Literarische Anstalt verantwortungsbewußte Arbeit beim Neuaufbau unseres kulturellen Lebens leisten.



R. Lentzen-Deis, Bernkastel-Kues
Meßweinlieferant - Weingroßhandlung

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

INHALT

Wie war es möglich? 81
Von Max Pribilla S. J.

Kollektivschuld 101
Von Johann B. Schuster S. J.

Der Wert der Wahrheit und das christliche Ethos 117
Von Prof. Dr. Richard Egenter

Rassenwahn und Weltreligion 127
Von Prof. Dr. Herm. Muckermann

Atomkerne und Atomkernprozesse 137
Von Dr. G. Miczaika

Alter und neuer Humanismus 148
Von Paul Bolkovac S. J.

Parapsychologie und reale Außenwelt 153
Von Walter Brugger S. J.

Besprechungen von Büchern . 157

72. Jahrgang · 2. Heft · 139. Band · November 1946

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

Stimmen der Zeit. Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Anton Koch S. J., München 22 Veterinärstraße 9 (Rufnummer 36 18 12). Mitglieder der Schriftleitung: A. Brunner S. J., M. Pribilla S. J. (München), Theo Hoffmann S. J. (Berlin N 4, Große Hamburgerstraße 5—11), E. Kirschbaum S. J. (Roma 101, Piazza Pilotta 4, Università Gregoriana).

Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Heft ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Aufnahme finden nur ausdrücklich von der Schriftleitung bestellte Arbeiten. Unverlangte Einsendungen gehen an den Absender zurück, falls Freiumschlag beiliegt.

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 2.— Mark; vierteljährlich durch Buchhandel oder Post 6.— Mark, zuzüglich Zustellgebühr.

Im Falle höherer Gewalt und Betriebsstörung hat der Bezieher keinen Anspruch auf Nachlieferung bzw. Rückzahlung des Bezugsgeldes.

Verlag: Freiburg i. Br., Tennenbacherstraße 4. — Druck: Herder-Druckerei, Freiburg i. Br.

FERD. DÜMMLERS VERLAG

BONN (& BERLIN)

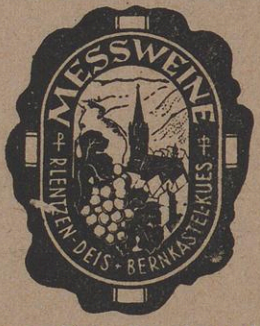
gegr. 1808

verlegt Schrifttum aus Kultur, Wissenschaft und Forschung, bringt aufbauendes Schrifttum für Volk, Schule und Haus, pflegt neue und alte Sprachen. Zeitschriften in Vorb.

Im Verlag Herder, Freiburg i. Br., ist

HERDERS HAUSKALENDER 1947

in Vorbereitung. Er wird voraussichtlich in der ersten Dezember-Woche 1946 ausgeliefert werden können.
Herders Hauskalender setzt die Tradition, die mit dem „Kalender für Zeit und Ewigkeit" von Alban Stolz im Hause begründet worden ist, fort. Wie der alte, will auch der neue ein Kalender für das christliche Volk sein, dem Inhalt wie der Aufmachung nach. Mit diesem Anliegen verbindet er aber auch einen Anspruch an den Leser. Es kommt ihm darauf an, daß er nur das wirklich Wertvolle weitergebe. So will „Herders Hauskalender" zum treuen Freund des christlichen Hauses werden.



R. Lentzen-Deis, Bernkastel-Kues
Meßweinlieferant - Weingroßhandlung

Aus der Arbeit des Verlages Herder in Wien

Bereits erschienen sind:

Ferdinand Trentinaglia S. J.

Der Papst zur Neuordnung der Welt
Preis S 2.50

*

Georg Bichlmair S. J.

Der Mann Jesus
Umfang 270 Seiten. Preis S 7.—

*

Franz Geßl

Kirchenneubau und Gemeindeneubau
Umfang 62 Seiten. Preis S 1.80

*

Dr. Robert Svoboda O. S. C.

Christus vor der Not der Menschen
25 Kapitel über die Begegnung Jesu mit den mühselig Beladenen
Umfang 84 Seiten. Preis S 2.80

*

DDr. Claus Schedl C. Ss. R.

Das Antlitz Gottes
3 Skizzen
Der Letzte der Tage
Der Gott der Keruben
Der Gott der Seraphen
Umfang 55 Seiten. Preis S 2.50

*

Dr. Josef Ruszmann O. S. F. S.

Die Frau in der Tragik u. Verklärung
Umfang 48 Seiten. Preis S 2.50

*

Dr. Herma Piesch

Meister Eckart
Umfang 80 Seiten. Preis S 4.50

In Vorbereitung befinden sich:

Dr. Franz Michel Willam

Der Rosenkranz
Umfang etwa 460 Seiten
mit 16 Abbildungen

*

Dr. Alois Dempf, Univ.-Prof.

Selbstkritik der Philosophie
Umfang etwa 240 Seiten

*

Josef A. Jungmann S. J., Univ.-Prof.

Missarum Solemnia
Umfang etwa 1000 Seiten

*

Dr. Josef Kauders, Univ.-Prof.

Dialoge über Seelenführung
Umfang etwa 110 Seiten

*

Dr. Leopold Nowak, Univ.-Prof.

Bruckners Te Deum laudamus
Umfang etwa 90 Seiten

*

Dr. Eva Firkel

Helfendes Wort
Briefe an fragende Menschen
Umfang etwa 480 Seiten

*

Dr. Amadeo Silva-Tarouca

Thomas heute
Umfang etwa 280 Seiten

Eine geregelte Bezugsmöglichkeit des in Österreich erscheinenden Schrifttums besteht zur Zeit noch nicht.

GERTRUD VON LE FORT

70 Jahre

HYMNEN AN DIE KIRCHE

Übersetzungen: englisch, französisch, holländisch

*

DAS SCHWEISSTUCH DER VERONIKA

Teil I

DER RÖMISCHE BRUNNEN

Übersetzungen: englisch, französisch, holländisch, italienisch, polnisch, tschechisch, ungarisch

*

DAS SCHWEISSTUCH DER VERONIKA

Teil II

DER KRANZ DER ENGEL

Neuerscheinung 1946

*

DER PAPST AUS DEM GHETTO

Die Legende des Geschlechtes Pier Leone

Roman

Übersetzungen: englisch, amerikanisch, französisch, holländisch, italienisch, polnisch, ungarisch

*

DIE LETZTE AM SCHAFOTT

Novelle

Übersetzungen: englisch, amerikanisch, französisch, holländisch, italienisch, spanisch

*

DIE ABBERUFUNG DER JUNGFRAU VON BARBY

Erzählung

Lieferung nur durch den Buchhandel



MICHAEL BECKSTEIN VERLAG

MÜNCHEN 15

HERDER-BÜCHER

Zu den Fragestellungen der Gegenwart

Paul Jostock

Grundzüge der Soziallehre und der Sozialreform

Duodez, 190 Seiten, Preis kart. RM. 4.20, Halbleinen RM. 4.80

„. . In zwei großen Hauptabteilungen: Grundzüge der Soziallehre nach christlicher Auffassung und Wiederaufbau und Sozialreform, werden die drängenden Probleme unserer Zeit in erfreulich unpathetischer und klarer Sprache dem Leser vor Augen geführt . . "

*

Reinhold Schneider

Gedanken des Friedens

Gesammelte kleine Schriften. Duodez, 152 Seiten, Preis in Halbleinwand RM. 4.—

„. . Es sind gewissermaßen geistliche Homilien, seelsorgerliche Ansprachen an die Bußfertigen im Geiste und im Glauben der Kirche, in Prosa umgemünzte religiöse Sonette auf politischem Hintergrund . . "

*

Das Erbe im Feuer

Betrachtungen und Rufe. Duodez, VIII u. 175 Seiten, Preis in Halbleinwand RM. 4.—

Der Verfasser im Vorwort: „. . . Dies sind die zwei Anliegen der hier gesammelten Aufsätze: die Frage nach dem Erbe, das die Glut überdauert, und die Mahnung an die Überlebenden, sich zu wandeln als Verwalter dieses Erbes . . "

Ludwig Wolker

Die Werke der Barmherzigkeit

Eine Deutung der Werke der Barmherzigkeit als Dienst der Liebe in der Gegenwart.

Band 1

Die Barmherzigkeit und das Almosen

Duodez, 109 Seiten, Preis kart. RM. 1.80, Pappband RM. 2.20

Band 2

Die leiblichen Werke der Barmherzigkeit

Duodez, 131 Seiten, Preis kart. RM. 2.20, Pappband RM. 2.60

Ein abschließender 3. Band:

Die geistlichen Werke der Barmherzigkeit

folgt später.

*

Religiöses Schrifttum

Erzbischof Dr. Conrad Gröber

Die Leiden unseres Herrn Jesus Christus

im Lichte der vier heiligen Evangelien und der neutestamentlichen Zeitgeschichte. Duodez, 237 Seiten, Preis brosch. RM. 3.—, Halbleinwand RM. 4.40

*

Das Gebetbuch des Mannes:

Theodor Hürth

Männer vor Gott

Duodez, 182 Seiten, 2. unveränderte Auflage, Preis kart. RM. 2.—, geb. RM. 2.50

*

Demnächst erscheint in neuer Auflage:

Otto Schöllig

Die Verwaltung der heiligen Sakramente

unter pastoralen Gesichtspunkten. 3. erweiterte Auflage, Gr.-Oktav, IX u. 442 Seiten.

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

Eine Sammlung von dokumentarischem Wert

DAS CHRISTLICHE DEUTSCHLAND
1933 bis 1945

Dokumente und Zeugnisse, herausgegeben von einer Arbeitsgemeinschaft katholischer und evangelischer Christen

Katholische Reihe

Heft 1: **Mit brennender Sorge**
Das päpstliche Rundschreiben gegen den Nationalsozialismus und seine Folgen in Deutschland. Herausgegeben von Dr. Simon Hirt, Generalvikar in Freiburg i. Br.
Groß-Oktav, VII und 102 Seiten, Preis RM. 3.50

Heft 2: **Zeugnis und Kampf des deutschen Episkopats**
Gemeinsame Hirtenbriefe und Denkschriften. Herausgegeben von Dr. Konrad Hofmann.
Groß-Oktav, 84 Seiten, Preis RM. 3.50

Heft 3: **Bischof Graf von Galen spricht**
Ein apostolischer Kampf und sein Widerhall. Herausgegeben von Dr. Heinrich Portmann.
Groß-Oktav, 112 Seiten, Preis RM. 3.70

Heft 4: *Universitäts-Professor Dr. Franz Büchner*
Der Eid des Hippokrates
Die Grundgesetze der ärztlichen Ethik.
Groß-Oktav, 31 Seiten, Preis RM. 1.50 (Vergriffen)

Heft 5: *Universitäts-Dozent Dr. habil. Max Müller*
Das christliche Menschenbild und die Weltanschauungen der Neuzeit
Groß-Oktav, 62 Seiten, Preis RM. 2.50 (Vergriffen)

Heft 6: *Philipp Dessauer*
Das bionome Geschichtsbild
Hintergründe und Konsequenzen einer Geschichtsideologie.
Groß-Oktav, 51 Seiten, Preis RM. 2.50

Die Sammlung wird fortgesetzt. Die evangelische Reihe wird vom Furche-Verlag in Tübingen betreut.

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

17. MRZ. 1961
21. JAN. 1963
19. 5. 69
16. MAI 1973
6. AUG. 1974
15. JUNI 1979
-3. MRZ. 1980
01. APR. 1980
17. JULI 1980
13. JAN. 1982

Eine Sa… …rt

DAS CH… …AND

Dokumente und … …neinschaft

Heft 1: **Mit b…**
Das pä… …ismus und
seine F… …mon Hirt,
Genera…
Groß-O…

Heft 2: **Zeugn…**
Gemein… …geben von
Dr. Ko…
Groß-O…

Heft 3: **Bischo…**
Ein ap… …geben von
Dr. He…
Groß-O…

Heft 4: *Univer…*

Der Eid des Hippokrates
Die Grundgesetze der ärztlichen Ethik.
Groß-Oktav, 31 Seiten, Preis RM. 1.50 (Vergriffen)

Heft 5: *Universitäts-Dozent Dr. habil. Max Müller*

Das christliche Menschenbild und die Weltanschauungen der Neuzeit
Groß-Oktav, 62 Seiten, Preis RM. 2.50 (Vergriffen)

Heft 6: *Philipp Dessauer*

Das bionome Geschichtsbild
Hintergründe und Konsequenzen einer Geschichtsideologie.
Groß-Oktav, 51 Seiten, Preis RM. 2.50

Die Sammlung wird fortgesetzt. Die evangelische Reihe wird vom Furche-Verlag in Tübingen betreut.

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

4. 65